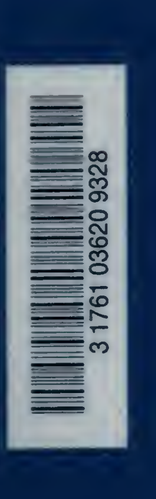


ŒUVRES
DE BOSSUET

I

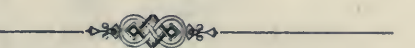
PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.



BOSSUET.

ŒUVRES

DE BOSSUET



TOME PREMIER

DE L'INSTRUCTION DE Mgr LE DAUPHIN. — CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME
TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE. — DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE
POLITIQUE TIRÉE DES PROPRES PAROLES DE L'ÉCRITURE SAINTE
DÉFENSE DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES



PARIS

CHEZ FIRMIN DIDOT FRÈRES, LIBRAIRES

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE

RUE JACOB, 56

M DCCC LII


LIBRARY
AUG
20
1980
UNIVERSITY
OF TORONTO

ÉLOGE

DE BOSSUET.

DISCOURS

QUI A PARTAGÉ LE PRIX D'ÉLOQUENCE DÉCERNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE DANS SA SÉANCE PUBLIQUE DU 25 AOUT 1827;

PAR M. SAINT-MARC GIRARDIN.

Le caractère d'un tel génie, c'est la richesse et l'ordonnance.

VILLEMAIN, *Nouveaux Mélanges*, de l'Éloquence chrétienne dans le IVe siècle.

Quelques annees après la mort de Bossuet, le clergé de France s'assembla : c'est là que siégeaient ces évêques contemporains de Bossuet, témoins de ses travaux, les uns qu'il avait instruits et éclairés, les autres qu'il avait soutenus et affermis, quelques-uns qu'il avait combattus, tous qu'il avait édifiés par ses vertus et ravis par son génie. C'est là que son éloge aurait dû être prononcé : spectacle imposant que ces prélats réunis pour proclamer les décrets de la foi, et inaugurant cette assemblée solennelle par le panégyrique du dernier Père de l'Église!

Aujourd'hui, après un siècle et plus écoulé, c'est devant l'Académie française que nous venons faire l'éloge de Bossuet; mais sa mémoire ne perdra rien à la différence des temps et des juges. La gloire des grands hommes a plusieurs aspects, et chaque époque peut y trouver son point de vue. Sous Louis XIV, l'Église eût vanté l'évêque et le théologien : aujourd'hui c'est le politique, l'historien, le philosophe, que nous étudierons; et nous louerons Bossuet avec la curiosité inquiète et remuante de notre siècle, comme ses contemporains l'auraient loué avec la gravité et le calme de leurs esprits. Enfin, dans cette réunion des représentants de notre littérature tout entière, cet homme qui eut à la fois tant de mérites divers trouvera des orateurs qu'inspira souvent son éloquence, des critiques qui pénètrent dans le secret de son génie, des hommes d'État qui jugeront sa politique, et de pieux évêques qui rendront témoignage de son zèle pour la foi et de ses travaux contre l'hérésie.

C'est le devoir du prêtre de tout ramener à Dieu : c'est là aussi, par un admirable accord, le caractère du génie de Bossuet : de là cette harmonie imposante entre ses fonctions et ses idées : théologie, histoire, politique, philosophie, il n'y a point de science, *en quelques lieux écartés que l'ait jetée la tempête des opinions humaines*, qu'il ne rappelle à Dieu; il marche d'un pas sûr dans les voies de l'Église, l'œil fixé vers le ciel, poussant devant lui toutes nos pensées et toutes nos doctrines, châtiant l'une, restreignant l'autre, et les amenant devant le trône de Dieu pour en faire le plus bel hommage que l'homme ait pu jamais offrir à son Créateur, celui de la raison humaine éclairée et soumise.

Tel est Bossuet; c'est la religion qui imprime à ses ouvrages un caractère d'unité majestueuse : ses idées se répandent de tous côtés, mais reviennent toujours aboutir à Dieu. C'est Dieu qui préside à tous les mouvements de son esprit, à ces vives et impétueuses saillies de son éloquence, à ces profondes méditations de sa pensée : disciple respectueux de l'Église, prêt à s'humilier à sa voix, c'est l'image de la force obéissante; son génie s'est réglé sans se ralentir, et, contenue par le frein salutaire de la foi, son imagination n'en est que plus belle en devenant plus sûre : de là cette solidité de jugement qui s'allie à l'enthousiasme, et ce sublime qui ne coûte rien à la raison; de là cet esprit qui, pour me servir de ses expressions, *trouve sa sérénité dans sa hauteur;* de là aussi ce bon sens dans le génie, marque distinctive de Bossuet et du siècle de Louis XIV.

Examinons d'abord l'état de la France et de l'Église au moment où parut Bossuet; cherchons ensuite à démêler la nature de son génie dans la controverse, dans la politique, dans la philosophie et dans l'histoire; enfin étudions son admirable éloquence.

Bossuet raconte que, jeune encore, il vit le cardinal de Richelieu entrer à Paris dans une chambre de bois, portée par dix-huit gardes qui se relayaient de distance en distance : malade et moribond, mais

vainqueur de ses rivaux, ce ministre hautain traversait Paris au milieu de l'étonnement du peuple et des muettes imprécations de ses ennemis : la foule sur son passage s'entretenait, les uns de sa puissance, les autres de son génie ; peu songeaient à Dieu et à ses coups inattendus, si ce n'est, je l'imagine, ce jeune homme destiné à l'Église, cet enfant qui sera Bossuet, et qui peut-être, à la vue d'une si haute fortune comparée avec la fragilité humaine, méditait déjà sur la vanité des choses de la terre. Bientôt Dieu acheva la leçon : Richelieu mourut, et Bossuet alla voir ce ministre puissant étendu sur son lit de parade ; magnifique spectacle où le peuple vient satisfaire sa curiosité, où le courtisan rêve à ses intrigues, et que la piété seule sait comprendre. Ainsi une secrète prédestination amenait Bossuet près de ce cercueil, comme si le ciel voulait déjà instruire son enfance du peu que vaut le monde, comme si l'orateur à qui il fut donné de faire retentir, au milieu des palais, les terribles enseignements de la mort, devait en quelque sorte commencer son éducation devant le lit funèbre de Richelieu : c'était là une des époques de Bossuet, c'était son premier souvenir.

A quinze ans, il lut la Bible ; c'est un événement dans la vie du jeune prêtre que la première lecture de la Bible ; c'est une sorte d'initiation solennelle : voilà donc ce livre qui commence avec le monde et que couronne l'Évangile, ce livre dicté par Dieu et accompli par Dieu : de quelle ardeur dut s'enflammer Bossuet à cette sainte lecture ! livre sacré, qu'il étudiera toute sa vie, qu'il invoquera à toutes les heures, qui sera sa force contre l'hérétique, par qui il humiliera les rois, par qui il consolera les paysans ; livre saint, laisse ce jeune enfant s'abreuver de ta parole ; laisse-le puiser aux sources de la foi : bientôt il la répandra du haut de la chaire évangélique. Qui sut mieux sentir l'Écriture tour à tour simple et majestueuse, sublime et naïve ? Aussi comme il s'en est empreint ! c'est là ce qui donne à cet évêque de la cour de Louis XIV cet air d'antiquité, à ce prédicateur de Versailles le langage d'un prophète, à ce contemporain de la Fronde le caractère des temps anciens : pieuse métamorphose, qui le dépouille, pour ainsi dire, de tout ce qu'il a de moderne et de passager, et lui communique quelque chose de l'immortalité de la sainte parole.

Alors vivait un de ces hommes dont l'inépuisable charité semble une des preuves vivantes de la vérité du christianisme, saint Vincent de Paule, qui fut le dernier des saints, comme Bossuet le dernier des Pères de l'Église : c'était près de lui que plusieurs jeunes prêtres venaient faire en quelque sorte leur noviciat de vertus et de charité chrétienne, noble apprentissage, qui, près d'un tel maître, était déjà un honneur. Chaque mardi, sous les yeux de saint Vincent de Paule, se rassemblaient ces pieux disciples : c'est là qu'on traitait des besoins de l'Église, quels malheurs il fallait secourir, quels hôpitaux doter, quels princes et quels seigneurs attendrir ; et de ce conseil de bienfaisance partaient sans cesse des consolations au peuple, des bienfaits aux pauvres, des exhortations aux grands : c'est là que Bossuet s'instruisit des devoirs du sacerdoce.

Examinons quel était à cette époque l'état de la France et de l'Église.

La Fronde, où rien ne sembla garder son caractère naturel, où la guerre civile ne fut ni cruelle ni haineuse, où la révolte ne descendit jamais jusqu'aux passions populaires, où les manifestes furent des chansons, où les changements de parti ne déshonoraient personne, tant la conscience paraissait peu intéressée au milieu de ces frivoles débats ; la Fronde, qui, pour le parlement, fut un procès avec la guerre civile, en guise d'incident ; pour le coadjuteur, une sorte d'étude et d'esquisse de conspiration ; et pour Condé, une affaire de dépit ; la Fronde n'était plus qu'un souvenir incommode qu'on se hâtait d'effacer par une ardente soumission : c'était une dernière expérience qui révéla à chacun le secret de sa force ou de sa faiblesse ; à la noblesse, abattue par Richelieu, que désormais elle n'était plus rien dans l'État, et les grands seigneurs de vassaux se firent courtisans ; au parlement, qu'une assemblée de légistes est inhabile à la révolte, et les magistrats de tribuns redevinrent juges ; au peuple, que, dans une sédition sans fanatisme, il n'avait pas encore de rôle, et il revint doucement à l'obéissance : enfin, princes, nobles, magistrats, bourgeois, tous se sentirent ou faibles, ou maladroits, ou inutiles ; la royauté seule se sentit puissante : les temps étaient arrivés où, forte au milieu de l'affaiblissement de tous, entre une noblesse qui n'était plus qu'un nom, un parlement qui ne savait pas ce qu'il devait être, et un peuple qui n'était rien encore, elle devait se montrer avec toute sa grandeur ; et ce mot tant reproché : *L'État, c'est moi*, n'était qu'une vérité : Louis XIV jugeait les choses comme elles étaient. Peut-être n'eut-il d'autre tort que d'avouer par ce mot sa toute-puissance, et d'annoncer trop hautement que l'œuvre de Louis XI, de Henri IV et de Richelieu était enfin accomplie.

Ce qu'il y a de remarquable dans la Fronde, c'est que le clergé ne s'en mêla pas : car ce n'est pas au nom de la religion que Retz se fit chef de parti ; il briguait plutôt le rôle de Catilina que celui du cardinal de Lorraine : aussi n'y eut-il rien dans la Fronde que de frivole et d'incertain. A chaque instant, l'esprit de suite et d'opiniâtreté manque à cette mutinerie politique ; le clergé avait fait la Ligue ; aussi était-ce une révolution : il laissa la Fronde à ses propres forces ; ce ne fut qu'une émeute qui dura quelques années, sans mériter jamais un autre nom.

Sous Louis XIII, ce fut un cardinal qui régna ; mais le clergé ne sortit pas de l'Église pour entrer dans l'État ; et Richelieu, d'évêque devenu ministre, se servit quelquefois des prêtres comme de serviteurs, mais jamais comme de collègues : jamais prêtre n'eut moins d'esprit de corps que Richelieu ; il s'était, pour ainsi dire, sécularisé par son génie et son ambition.

Sous lui, l'Église était savante et vertueuse ; mais elle n'était pas plus libre que le reste de la France. Sa mort vint lever ce sceau de terreur et d'obéis-

sance imprimé sur toutes les bouches; tout le monde s'éveilla, chacun avec ses passions et son caractère différent : de là la Fronde turbulente, tracassière, frivole, intrigante;ce fut le réveil des gens de cour; de là le jansénisme et les disputes de la grâce; ce fut le réveil de l'Église, grave, sérieuse, telle que Richelieu l'avait faite : quand elle se sentit plus libre, elle eut des sectaires comme la France eut des factieux; mais le jansénisme n'alla jamais jusqu'à l'hérésie, ni la Fronde jusqu'à la révolte : tant les habitudes de la foi et de la royauté étaient alors profondément empreintes dans les esprits. Singulier rapprochement ! la Fronde, emportée tant qu'elle pousse le ministre, s'arrête à temps devant le trône; dans le jansénisme, c'est le même caractère de hardiesse et de soumission : ardent et opiniâtre contre le molinisme, il respecte la foi catholique; enfin la Fronde déteste la révolution d'Angleterre sans jamais cesser d'être une sédition[1]; et le jansénisme, à son tour, lutte contre l'hérésie de la réforme sans jamais cesser d'être une secte.

C'est un examen curieux que de rechercher ce que Bossuet a emprunté des écrivains de Port-Royal : son génie a profité du leur; comme eux, il est attaché à la tradition; comme eux, il s'appuie sans cesse sur les Pères de l'Église : à Port-Royal, l'austérité de la foi passait des mœurs dans les ouvrages, et les écrits de ces pieux solitaires étaient laborieux et méthodiques comme leurs vertus : l'esprit de Bossuet est aussi sévère et aussi sérieux; mais il est plus naturel et plus libre. Dans la controverse, Bossuet semble l'élève d'Arnauld; il a comme lui cette force et cette sûreté de jugement si nécessaires au dialecticien; mais sa manière de raisonner a quelque chose de plus grand et de plus aisé : Arnauld, dans la discussion, est quelquefois trop méthodique; il suit les règles de sa logique, et, législateur consciencieux, ne veut pas sans doute déroger aux lois qu'il a portées; il ne s'abandonne pas assez à la raison simple et naturelle : l'allure de Bossuet est plus franche; c'est celle du bon sens plutôt que de la science : aigri par ses longs combats et par ses malheurs, Arnauld est amer et emporté; sa constance devient souvent de l'obstination; on sent dans ses ouvrages l'opiniâtreté du théologien et le ressentiment du banni : Bossuet, respecté à la cour, précepteur du Dauphin, évêque de Meaux, n'a point dans la discussion cette aigreur qui vient de l'infortune; il est noble et imposant, il parle de haut : c'est la confiance d'un homme sûr du respect des autres; c'est le pressentiment et l'ardeur de la victoire, plutôt que le désespoir et le courage de la défaite : Arnauld, avant Bossuet, était l'oracle de l'Église; mais Arnauld s'égare où Bossuet reste ferme, et les mystères de la grâce perdent Arnauld qui veut les pénétrer, tandis que Bossuet, fidèle à la loi de l'Église, les adore sans chercher à les éclaircir.

Bizarre destinée que celle d'Arnauld : c'était le grand Arnauld, comme le grand Corneille; et la postérité indifférente ne se soucie ni de contester ni d'approuver ce jugement. Il combattit toute sa vie, et pour se reposer attendait l'éternité : ses combats, ses victoires, ses défaites sont aujourd'hui oubliés : ardent et inflexible dans ses opinions tant qu'il ne lutte que contre des théologiens, il sait, quand les puissances de la terre s'élèvent contre lui, se soumettre avec respect. Ce n'est point un de ces prédicateurs de la réforme appelant l'anathème et la malédiction sur la tête de Louis XIV : ce séditieux prétendu, ce détracteur de la puissance royale, écrit, du fond de son exil, pour les Stuarts exilés; ce sectaire défend les droits du saint-siége; et l'Europe se demande comment ce défenseur des rois et des papes est maudit à Rome et banni de Paris; chacun de ses malheurs semble une méprise ou une énigme, jusqu'à ce qu'on prononce le nom de ses ennemis.

Qui peut parler aujourd'hui des jésuites sans flatter et sans irriter les passions? Puissant institut qui a du moins cette gloire, que personne n'en prononce le nom avec indifférence; qui s'est fait une destinée indépendante, et n'a subi l'influence d'aucun événement ni d'aucun homme; qui mourut sans la révolution, s'est relevé sans la Restauration; et qui attendra longtemps le jugement impartial de la postérité, s'il est vrai qu'elle ne prononce que sur ceux qui ne sont plus. A cette époque, les jésuites combattaient encore le jansénisme; ils avaient vaincu à la cour et à Rome; mais devant le public ils avaient perdu leur cause. En France le parti du talent, de la satire et du malheur devient aisément populaire, et les jansénistes avaient Arnauld et Nicole pour se défendre, Pascal pour attaquer, et les religieuses de Port-Royal pour souffrir.

C'est au milieu de ces débats que Bossuet entra dans la carrière; c'est de lui que semble dater l'ère nouvelle de l'Église : elle rejette les arguties théologiques et les distinctions des casuistes; et le caractère de la religion, comme celui de la littérature, sous Louis XIV, est le bon sens et la netteté : alors la piété est aussi solide que le goût; et la conscience s'éloigne des subtilités de l'école, comme l'imagination des raffinements du bel esprit.

Bossuet annonça de bonne heure cet esprit de précision ennemi des vaines recherches, et qui s'attache aux choses telles qu'elles sont, sans se laisser séduire par de chimériques projets de réforme. Il avait pris pour épigraphe de sa thèse de théologie : *Timete Deum, honorificate regem;* et il fut toute sa vie fidèle à cette maxime : il craint les novateurs en religion comme en politique, et s'indigne contre les brouillons de l'Église et de l'État : il veut en quelque sorte contenir le torrent de l'esprit humain entre l'autel et le trône, comme entre deux digues indestructibles; c'est là qu'il lui permet de couler sans franchir ses rives. Jamais l'incertitude n'a tourmenté l'âme de Bossuet comme celle de Pascal; jamais il ne s'est élevé entre le ciel et lui un de ces doutes terribles qui semblent nous dérober un instant la vue de Dieu : aussi sa conviction est calme et imposante, son éloquence auguste et majestueuse. Il n'a point cette pénétration inquiète qui caractéri-

[1] Voyez *Quelques Mazarinades*, où la mort de Charles I[er] est *déplorée*.

sera plus tard l'esprit philosophique; il ne creuse pas jusqu'au fond des choses; il les prend telles qu'elles se montrent, l'Église avec cette antiquité qui la réunit à l'origine des temps, le trône avec le despotisme de Louis XIV.

Il y a entre Louis XIV et Bossuet une secrète conformité; c'est la même sûreté de jugement; c'est un bon sens sévère, plein de force et de dignité : Louis a foi dans la royauté; c'est une sorte de religion dont il se voit le dieu sans étonnement, tant il se trouve dans son naturel : Bossuet a la même foi au pouvoir; jamais le monarque n'a douté de sa toute-puissance, ni l'évêque hésité dans sa soumission : l'un est roi comme l'autre est sujet, en conscience; et c'est là ce qui donne au despotisme de Louis XIV cette majesté qui le tempère, comme à l'obéissance de Bossuet cette dignité qui l'ennoblit : ennemis des rêves chimériques, prompts à discerner l'esprit de secte ou de faction, Louis XIV et Bossuet craignent également la nouveauté : le prélat condamne ce qui s'écarte des règles antiques de la foi, et le prince, ce qui s'écarte des habitudes de la monarchie.

Bientôt Louis XIV nomma Bossuet précepteur du Dauphin. Dans une monarchie, l'éducation du prince est une sorte de ministère; c'est un dépôt sacré dont les peuples quelque jour auront droit de demander compte. Bossuet s'en chargea avec une sorte d'effroi religieux. Cette cour brillante, cet appareil de magnificence, cet enfant nourri dans la grandeur, et dont le berceau même n'avait pas manqué de courtisans, que de périls et de travaux! *Je désire servir Dieu*, dit-il dans une de ses lettres; *mais le monde, le monde! les mauvais conseils, les mauvais exemples! Sauvez-nous, Seigneur! sauvez-nous! J'espère en votre bonté et en votre grâce : vous avez bien préservé les enfants de la fournaise, mais vous envoyâtes votre ange; et moi, hélas, qui suis-je?* Ainsi, quand Louis XIV et la France s'applaudissaient d'un pareil choix, seul Bossuet se défiait de lui-même : c'est qu'il voyait un devoir où d'autres n'eussent vu qu'une place.

Ce fut le sort du Dauphin d'être entouré de grands hommes et de rester médiocre : fils de Louis XIV et père du duc de Bourgogne, son nom semble appartenir à la généalogie plutôt qu'à l'histoire; élève de Bossuet, il servit d'occasion à des chefs-d'œuvre dont il ne profita guère : peut-être, après tout, fut-ce un bonheur pour le Dauphin d'être médiocre et de le sentir. Docile sans efforts, il resta jusqu'à sa mort le second du royaume, sans être jamais embarrassé de sa royale obscurité.

C'était alors le temps des la Vallière et des Montespan, époque de scandales excusés par une sorte de majesté ou expiés par des repentirs austères : la galanterie et la piété, les plaisirs et la crainte de Dieu, se disputaient le cœur du roi, sans que Bossuet pût jamais désespérer de ses efforts, ni madame de Montespan de ses séductions. Quel pénible apprentissage du monde que d'avoir à lutter contre les passions du roi et les intérêts de la cour, sans autre force que celle de la religion! Le courtisan oppose l'intrigue à l'intrigue, l'amour à l'amour, mademoiselle de Fontanges à madame de Montespan : Bossuet n'opposait que Dieu et la conscience, il était à la cour comme une sorte de médiateur entre Dieu et le monde; il ne s'approchait des vanités humaines que pour les soulager et les guérir; il semblait dire, comme dans l'Évangile : Venez à moi, vous qui souffrez. Aux courtisans disgraciés il parlait du service de Dieu, plus doux que celui des rois; aux beautés délaissées, de l'amour du Seigneur, qui ne trompe jamais; et parfois, du milieu de cette cour pleine de piété jusque dans ses désordres, se tournaient vers le ciel quelques âmes délivrées des liens du siècle.

Telle fut la Vallière : ce fut celle des maîtresses de Louis XIV qui donna au monde le moins de scandale par son amour et le plus d'édification par son repentir; c'est Bossuet qui la guidait vers Dieu : tantôt il s'afflige de ses hésitations; *elle*[1] *prend encore un peu*, dit-il, *la volonté d'être vertueuse pour la vertu même :* tantôt il espère; *elle s'avance à Dieu, selon son naturel, d'une manière douce et lente;* il lui enseigne[2] *à retrouver son cœur et à retirer deçà et delà les petites parcelles de ses désirs épars de tous côtés.* Enfin la grâce opère, et alors Bossuet admire l'ardeur de sa pénitence et s'humilie devant elle. *Je parle, et elle fait*, dit-il; *j'ai les discours, elle a les œuvres*[3] : c'est lui qui conduit la victime à l'autel, et il ne la quitte que *lorsque*[4], *enveloppée du voile mystérieux, cachée à elle-même aussi bien qu'à tout le monde, elle n'est plus connue que de Dieu.*

A la cour, Bossuet vivait entouré de jeunes ecclésiastiques; c'est là qu'au sein du luxe et de la magnificence, tantôt sous les lambris dorés de Versailles, tantôt dans ces bosquets enchanteurs, *au bruit de ces jets d'eau qui ne se taisent ni jour ni nuit*, il s'entretenait avec de jeunes prêtres de la pauvreté chrétienne et du néant du monde : ainsi ces belles allées que le soir peut-être Louis XIV et sa cour, à la clarté des flambeaux, devaient troubler du bruit de leurs fêtes, calmes et paisibles le matin, voyaient passer de pieux philosophes, qui méditaient sur les destinées de l'homme et sur les miséricordes de Dieu. Bossuet correspondait avec Rancé, cet ardent solitaire qui, de mondain voluptueux devenu réformateur de cloître, enchérit sur la sévérité de la Trappe, et que ses ennemis ne purent accuser que d'orgueil, seul défaut que laisse supposer le désir de la perfection. De la Trappe à Versailles, du sanctuaire de la pénitence à l'asile des plaisirs, il venait et revenait des lettres : les unes parlaient des dégoûts de la cour et du tracas des passions, les autres racontaient les joies de la pénitence et les douceurs de la cendre et du cilice.

Avouons-le : Bossuet en public suit l'exemple de

[1] *Lettres.*
[2] *Méditations sur l'Évangile.*
[3] *Lettres.*
[4] *Sermon pour la prise d'habit de madame de la Vallière.*

la cour, et, comme elle, flatte Louis XIV. Ardent ami de la royauté, il la présente aux yeux des peuples toujours vénérable et sacrée; mais il réserve ses censures évangéliques pour le silence du cabinet: la postérité a pu s'y tromper : que fait cependant ce prélat adulateur? A un prince jeune et conquérant, il conseille la paix; à un monarque enivré de sa grandeur, il rappelle la gloire de Henri IV, et le bonhomme n'est pas le seul de ce siècle qui se souvienne du bon roi [1].

Louis XIV aimait dans Bossuet son esprit de réserve et de soumission : c'était à lui qu'il se confiait dans les affaires de l'Église : ce fut lui qui dirigea l'assemblée de 1682. Il fallait reconnaître les bornes du pouvoir spirituel et temporel, tenir la balance entre toutes les prétentions, faire et rendre justice, enfin rester gallicans et catholiques. Le parlement, trop épris de ses maximes, eût peut-être poussé les libertés gallicanes jusqu'au schisme : le clergé tempéra à propos la hardiesse par la soumission. *Bossuet parle net* [2], *car il le faut partout, et surtout en chaire; mais il parle avec respect :* il adoucit son langage; *il craint de blesser les tendres oreilles des Romains,* mais quelquefois aussi il élève la voix au nom de la théologie et de la politique. *Quoi* [3] ! dit-il, *Bellarmin tient lieu de tout à Rome, et fait seul toute la tradition! Quelle espérance de ramener les princes du Nord et de convertir les rois infidèles, s'ils ne peuvent se faire catholiques sans se donner un maître!*

En 1682, l'Église de France avait témoigné de ses libertés; en 1700, elle témoigna de sa piété et de sa foi, et défendit la pureté de la morale contre les casuistes, et l'exactitude du dogme contre les jansénistes. Bossuet s'était prononcé de bonne heure contre le relâchement des uns, *pleins d'une pitié meurtrière,* et contre la rigueur des autres, *traînant toujours l'enfer après eux :* sa raison s'irritait des subtilités des casuistes, et sa vertu s'indignait de *leurs ordures :* c'était au nom de la religion qu'ils autorisaient le vice; et la loi de Dieu devenait moins sévère que les préjugés du monde. Déplorable égarement! Ainsi, quand de la morale on veut faire un art subtil et calculé, quand elle n'est plus une révélation du ciel et de la conscience, elle se dégrade par le raffinement et la subtilité; ce n'est plus qu'un labyrinthe de règles et d'exceptions, où l'âme s'égare et périt misérablement. Les casuistes firent pour la morale ce que les scolastiques avaient fait pour la philosophie. A force de définitions et de divisions, ils corrompirent tout, comme l'école avait tout embrouillé : ils furent plus dangereux et plus coupables, car ils gâtaient la conscience.

Jusqu'ici, à la cour et dans les assemblées du clergé, nous avons vu Bossuet partout interprète éclairé de la religion; voyons-le maintenant combattant pour elle contre la réforme et contre le quiétisme : quelles luttes et quels athlètes! Claude, Jurieu, Burnet, Fénelon; et, seul contre tous, Bossuet toujours inébranlable. A cette époque, les controverses avaient succédé aux guerres de religion, et la plume des docteurs remplaçait l'épée des Guises et des Coligni : Richelieu, qui prétendait à toutes les gloires et qui se piquait d'être théologien aussi bien que poëte, disputa contre la réforme; mais son meilleur argument fut la prise de la Rochelle : Arnauld et Nicole descendirent dans cette lice toujours ouverte; Bossuet y parut bientôt, et attira sur lui tous les regards. Qui saura peindre ces tournois théologiques et ces combats qui avaient leur intérêt et leur gloire? La France et l'Allemagne, l'Italie et l'Angleterre, attendaient avec des vœux inquiets la nouvelle d'une conférence entre Bossuet et Claude : on parlait d'une conversion comme d'une victoire ou d'une défaite; et il y avait des consciences gagnées à la foi catholique qui troublaient la Hollande comme aux jours du passage du Rhin.

Aujourd'hui, nous prenons en pitié ces graves discussions, insensés qui ignorons qu'il n'y a point de débats où n'entre la liberté! Au seizième siècle, la liberté c'est d'examiner la foi et les croyances. Luther et Calvin ne réclament pas les droits du vassal ni du citoyen, mais l'indépendance du sectaire et du docteur. Au dix-huitième siècle, la liberté passe de la théologie dans les lettres; car la littérature était alors le goût et la passion de l'époque. Enfin aujourd'hui la liberté est dans la politique. Ainsi, pour déconcerter ses ennemis, c'est dans notre sentiment le plus vif et dans notre passion dominante qu'elle vient tour à tour s'établir, changeant de formes sans jamais changer de nature. De là son intérêt dans toutes les luttes de l'humanité et sa part dans tous les martyres.

O vous qui méprisez si légèrement, creusez au fond de ces discussions théologiques, écartez les mots qui vous trompent, pénétrez jusqu'aux choses; Claude et Bossuet débattent ce que vous débattez encore!

Chaque époque semble avoir une idée dominante. Dans le siècle de Louis XIV, c'est l'unité; rien ne reste isolé et indépendant; tout se régularise et se subordonne : la littérature sous l'influence de Racine et de Boileau; la philosophie sous les auspices de Descartes; la politique sous le pouvoir de Louis XIV. Si quelqu'un alors se fût avisé de définir la religion un rapport individuel de l'homme à Dieu, il eût choqué tous les esprits : catholiques ou réformés, tous croient qu'il doit y avoir un culte commun; et cette idée fait la force de Bossuet et la faiblesse de Claude dans leur controverse. Le catholique n'examine pas, il croit, et l'autorité de l'Église est la règle de sa conscience : la réforme mêle l'examen et l'autorité; elle a besoin de l'un contre Rome, et de l'autre contre les sectes indépendantes.

La conférence entre Claude et Bossuet n'est pas seulement une discussion de théologiens; c'est un drame, c'est un combat qui a ses alternatives de crainte et d'espérance : Claude est habile; sa logique est forte et serrée, son langage est précis et élé-

[1] *Lettre au roi.*
[2] *Lettres.*
[3] *Ibid.*

gant; c'est le défenseur d'un parti qui sent déjà l'approche de la persécution, et qui, pour se relever, a besoin d'une victoire : son rival est l'oracle de l'Église; quelle gloire de le vaincre! c'est un évêque de cour; quelle joie de l'humilier! que de vœux s'attachent aux paroles de Claude! il parle; les protestants, espèrent, et se regardent avec un sourire de confiance : Bossuet répond; les catholiques respirent et s'encouragent; ce n'est point un dialogue fait à plaisir : dans Platon, Socrate doit avoir raison, et les sophistes jouent le rôle des oncles de comédie, qu'il est de règle de rendre dupes : ici la guerre est franche; Claude n'est pas chargé de déraisonner à la gloire de son rival; il porte et reçoit des coups; tantôt il presse son adversaire, tantôt il se défend : Bossuet ne dissimule pas ses inquiétudes; il avoue qu'il a tremblé, sorte de franchise qui sied aux braves et aux vainqueurs : il prie Dieu; car *il s'agit du salut d'une âme :* il craint de paraître faible, et ce n'est point amour-propre, c'est zèle du Seigneur; il y a là une âme qui sera éternellement heureuse ou malheureuse, selon qu'il aura tort ou raison; et, dans l'ardeur de sa foi, il croit voir le ciel et l'enfer attendre l'issue de la lutte.

Jamais la réforme n'eut d'adversaire plus redoutable : il sait que, pour dissiper ses ennemis, Dieu n'a qu'à se montrer, et il découvre à tous les yeux la majestueuse simplicité de la religion : l'*Exposition de la foi catholique* fut traduite dans toutes les langues, et, se répandant de proche en proche, alla évangéliser les peuples protestants jusqu'au fond de l'Allemagne. Il y a entre ce livre et l'*Histoire des variations* une liaison d'idées remarquable : dans l'*Exposition de la foi*, il présente l'Église toujours une et immuable; dans les *Variations*, la réforme toujours changeante et indécise : à l'immutabilité de la foi catholique il oppose les contradictions et les incertitudes de la réforme; ici la vérité qui est toujours stable, parce que sa nature est de se satisfaire elle-même; là l'erreur toujours variable et passagère, parce qu'elle ne se contente jamais.

La pensée fondamentale de l'*Histoire des variations*, c'est que l'instabilité des opinions est le caractère de l'erreur : telle était l'idée dominante du siècle de Bossuet. A cette époque, fatigués des agitations du seizième siècle, les esprits penchaient vers l'autorité; et la réforme elle-même n'osait pas avouer que, fondée sur la liberté, c'était sa nature de changer sans cesse : aujourd'hui les variations de la liberté politique nous ont appris à être moins sévères. Nos ancêtres ne croyaient guère à la vérité des doctrines, si elles n'étaient invariables : de nos jours l'invincible opiniâtreté d'opinions nous semble aussi un des signes distinctifs de l'erreur; ainsi il y a tel siècle où c'est un tort de changer sans cesse, et tel autre où il messied de rester immobile : le mérite des écrivains dans la polémique, c'est de savoir connaître leur temps, c'est de frapper où les contemporains croient que le coup sera mortel.

Un théologien ordinaire n'eût fait de l'*Histoire des variations* qu'un livre de controverse; mais le génie de Bossuet sait tout animer. Avec quelle énergie il peint Luther! Rien n'est oublié du caractère étrange de ce réformateur, de ce prophète nourri de scolastique, qui fait une révolution avec des arguments de théologie, *qui met en thèses ses fureurs*, qui réunit à l'opiniâtreté du docteur quelque chose de l'ardeur du guerrier, et veut comparaître à Rome avec vingt mille hommes de pied et cinq mille chevaux; *alors je me ferai croire*, dit-il. Bossuet semble oublier la controverse; il s'enflamme d'une sorte d'indignation enthousiaste; c'est un évêque qui maudit un hérésiarque; c'est en même temps un poëte qui chante un de ces hommes : extraordinaires que Dieu envoie pour changer la face du monde. Bossuet respecte dans Luther le ministre des vengeances célestes, et il croirait offenser Dieu que de chercher à rabaisser ce génie marqué du sceau de la grandeur et de la colère divine : ce n'est point un portrait fait à force d'antithèses; c'est Luther avec toutes ses passions : il n'est nulle part si grand que dans Bossuet, parce que nulle part il n'est représenté avec plus de vérité. Dans les premiers écrivains de la réforme, Luther est un saint; ce n'est plus un homme : à force de vouloir le rendre admirable, ils le rendent monotone; ce n'est plus ce pédant qui remuait les passions populaires et qui fit tant écrire et tant combattre, *ce buveur de bière qui ravageait par la parole* et avait foi en sa prière; c'est un ange et un élu du Seigneur. Dans Bossuet, il est tel qu'il fut, plein de génie et de mauvais goût, de fanatisme et de bouffonnerie; c'est un homme tel que Shakspeare aime à en peindre, pétri de contrastes bizarres; et ces contradictions de caractères, qui eussent plu au poëte comme un ressort dramatique, ne déplaisent pas au prélat comme un signe précurseur des variations de la réforme.

C'est là ce qui donne tant d'intérêt à l'*Histoire des variations ;* c'est un drame où revivent tour à tour Melanchton, qui pleurait les malheurs de la guerre, et voyait des hommes où son siècle ne voyait que des protestants et des catholiques, cette âme tendre et résignée qui s'écriait : Si je n'avais pas de chagrins, prierais-je Dieu avec tant d'ardeur? Melanchton, que Bossuet semble regretter comme une ouaille chérie; Calvin, qui fit schisme dans l'hérésie, que Rome excommunia, et que condamna Luther; Henri VIII, ce roi théologien, qui ne doutait pas plus de son pouvoir que de sa raison, qui changea de cultes comme de maîtresses, et sembla se jouer de la religion comme du mariage. Avec quel mépris Bossuet raconte la réforme de l'Angleterre, ses souplesses de conscience et ses apostasies successives! c'est le langage d'un évêque qui s'indigne de voir la religion asservie au pouvoir temporel, et qui, à ce honteux abaissement, oppose l'indépendance de l'Église catholique. Le catholicisme en effet est souvent inquiet sous un maître protestant, mais il n'est jamais esclave sous un roi catholique; et, au besoin, il serait plutôt ambitieux que servile.

Dans les *Variations*, luthériens, calvinistes, zuingliens, anglicans, tous viennent passer tour

à tour devant le tribunal de Bossuet, et s'élever en jugement les uns contre les autres, Luther contre Calvin, Calvin contre Luther, l'Allemagne contre la Suisse : effroyable confusion que le génie de Bossuet n'a démêlée que pour la faire ressortir. C'est ainsi qu'il était beau de vaincre la réforme : paisibles succès qui n'étaient dus qu'au génie, et dont Louvois ne pouvait rien revendiquer; douces victoires qui donnaient des joies que la charité chrétienne pouvait excuser; heureux temps enfin, où Bossuet n'avait point à secourir de victimes de la persécution, ni à les voir s'étonner d'être secourues par lui !

Quand Bossuet combat la réforme, il s'agit d'une question qui se débat depuis plus d'un siècle, et que comprend le monde. Il n'en est pas de même du quiétisme, sorte d'hérésie née de l'excès de la perfection; c'est une doctrine neuve et mystérieuse : alors la polémique de Bossuet prend un autre caractère; il explique en même temps qu'il discute; mais il n'a pas, comme son rival, l'art de mettre de la clarté dans les subtilités de la théologie : il le sent; il s'irrite contre cet ennemi insaisissable, et, d'un ton de défi, le somme de venir *combattre en plaine et de quitter ses brouillards.*

Jamais génies ne furent si différents ni si égaux que Bossuet et Fénelon : l'esprit de Bossuet ne sort pas des bornes assignées aux idées de son siècle; il s'arrête à ce qui est : Fénelon, avec *son esprit à faire peur,* va plus loin que ses contemporains; son caractère est retenu et modéré, mais sa pensée est vive et remuante : Bossuet n'aime que ce qui est établi; et, pour lui plaire, la vérité a besoin d'être ancienne : Fénelon juge les choses sans s'inquiéter si elles sont vieilles ou nouvelles : Bossuet, avec son génie net et solide, s'en tient à la foi catholique et à la royauté de Louis XIV; Fénelon, avec son esprit pénétrant et son âme affectueuse, veut perfectionner la religion et la monarchie, il s'abandonne au mysticisme et propose les états-généraux : Bossuet est gallican et défend les libertés de l'Église telles qu'il les a trouvées : Fénelon est ultramontain, parce qu'il voit l'Église de haut et dans son unité mystique. Dans l'éducation du Dauphin, Bossuet ne s'écarte pas de la méthode ordinaire des études, et ses leçons d'histoire et de philosophie sont des chefs-d'œuvre sans être des innovations : Fénelon, bel esprit chimérique, comme disait Louis XIV, ose, en dépit de la routine, composer pour son élève des fables et un roman.

Bossuet étonna son siècle quand, à la naissance du quiétisme, il s'écria qu'il y allait de toute la religion. Le mot parut exagéré; il n'était que vrai. C'est encore le vieux débat entre l'autorité et l'examen, entre la soumission et la liberté. Dans la réforme, c'est la raison qui devient juge de la foi et du culte; dans le quiétisme, l'amour pur devient aussi la seule règle de la religion. La réforme n'a besoin que de la raison pour reconnaître Dieu; le quiétisme, pour l'adorer, n'a besoin que de l'amour. Dans le catholicisme, le culte est placé comme intermédiaire entre Dieu et l'homme; ici l'amour pur s'élève vers le ciel, sans emprunter l'appui des cérémonies religieuses. La piété vulgaire a besoin de signes et de symboles qui l'entretiennent sans cesse de Dieu; l'amour pur se suffit à lui-même : de là l'inutilité des sacrements, le mépris de l'Église et du culte public; autant de religions qu'il y a d'hommes : voilà les conséquences dangereuses que prévoit la raison sévère de Bossuet. C'est en vain que Fénelon s'abuse : le quiétisme aboutit au déisme.

Bientôt la lutte s'engagea : *opposés front à front,* ils redoublent de génie et de talent, Bossuet pour vaincre, et Fénelon pour n'être pas vaincu : à côté d'eux, se trouvait une femme d'une piété ardente et enthousiaste, madame Guyon, qui prétendait au martyre, et n'obtint que la Bastille. La dispute fut souvent amère : Bossuet s'emporte dans l'attaque; Fénelon a le tact de l'homme de cour; il sait se défendre sans jamais prendre l'attitude d'un factieux ou d'un sectaire; il garde les bienséances de la politesse; mais la charité chrétienne exige plus que le monde.

La politique de Bossuet ressemble à sa théologie; elle n'est ni subtile ni chimérique : la théocratie de Moïse et la monarchie de Louis XIV, voilà ses deux types, voilà sur quelle mesure il juge le passé et le présent; la théocratie et la royauté semblent se contredire; mais comme il y a entre Moïse et Louis XIV trois mille ans d'intervalle, Bossuet, qui s'attache aux choses plutôt qu'aux théories, admire le sacerdoce à Jérusalem et la monarchie à Versailles, sans s'inquiéter de leur différence : l'Égypte, avec ses institutions immobiles, avec ses rois qui étaient jugés à leur mort et ses prêtres qui ne l'étaient jamais, parce qu'il n'y a pas de tribunal où se juge la souveraine puissance, l'Égypte est vantée par Bossuet; et la sévère grandeur des Pyramides plaît à son génie comme une image du gouvernement. Il aime tout ce qui est grave et régulier : à Athènes, l'aréopage; à Rome, le sénat; en France, la royauté absolue et l'épiscopat. Cependant ce goût de l'ordre et de la stabilité n'est point dans Bossuet un système impérieux; il ne cherche pas à y ramener tous les gouvernements, quels qu'ils soient; il respecte ce qui est établi et n'approuve pas plus les novateurs dans les républiques que dans les monarchies. *Il faut* [1] *demeurer,* dit-il, *dans l'état auquel un long temps a accoutumé le peuple,* et Dieu prend en sa protection tous les gouvernements légitimes. Il n'est point indifférent entre la démocratie et la royauté, mais il souffre ce que Dieu veut, et se résigne à ses desseins : de là son impartialité dans l'histoire; de là cette justice rendue à la Grèce et à l'Italie; il ne leur conteste ni leur gloire ni leur puissance, puisque Dieu a permis leurs exploits et leur liberté.

Dans Bossuet, c'est Dieu seul qui avertit et qui menace; le peuple doit se taire; les princes ont des devoirs sans que les sujets aient des droits. Bossuet ôte aux rois la crainte du peuple, mais il met à la place la crainte de Dieu. Ainsi la foi du monarque

[1] *Avertissements aux protestants.*

devient une des garanties de la liberté publique, et il faut être impie pour oser être tyran. Que parlez-vous de pactes primitifs ou d'assemblées politiques? voici qui vaut mieux que la force des parlements : c'est le respect de Dieu, c'est la sainteté de la religion gravée dans le cœur des rois. Un peuple obéissant sous un roi pieux, voilà, aux yeux de Bossuet, le modèle des gouvernements : beau rêve qui rappelle celui de Platon, lorsqu'il souhaitait aux peuples des monarques philosophes, comme si sur le trône c'était assez du zèle de la philosophie ou de la dévotion pour n'avoir plus à se défier de soi-même; comme si la piété ou la sagesse humaine, toujours faibles et fragiles, n'avaient pas besoin de trouver hors de leur conscience, tout pure qu'elle est, des garanties contre les séductions de l'autorité souveraine!

Aujourd'hui habitués dès l'enfance à tous ces mots sacramentels de constitution et de représentation nationale, c'est pour nous une étude curieuse que de lire la *Politique de l'Écriture-Sainte*. Nous entendons tout à coup retentir à nos oreilles comme les sons d'une langue nouvelle. Laissez là l'équilibre délicat de vos trois pouvoirs; venez voir la société naissant dans les bosquets d'Éden : les gouvernements s'établissent! est-ce en vertu de quelque contrat social? non; c'est Abraham ou Jacob assis le soir devant leur tente et jugeant leur famille. Ainsi, en suivant cette histoire qui commence avec le monde, Bossuet assiste tour à tour à la naissance de la société, à l'établissement des empires; et cette nation mystérieuse qui, au rebours des autres peuples, sous Moïse, eut une législation avant d'avoir une patrie, ce peuple de Dieu qui passe tour à tour de la théocratie à la royauté, de la captivité de Babylone à la gloire des Machabées, offre des modèles de gouvernement divers et des leçons de différentes fortunes. C'est dans ces annales sacrées que Bossuet devait aimer à étudier la politique : homme d'État, il y trouvait une variété capable d'inspirer son génie; évêque, une autorité qui rassurait sa foi.

La *Politique de l'Écriture-Sainte* n'est point un commentaire qui suit pas à pas l'histoire du peuple juif; c'est un ouvrage théorique, une suite de principes et de raisonnements; et pourtant il n'y a ni sécheresse ni pédantisme. Puissance de la parole de Dieu! en cherchant l'autorité, la politique a trouvé une grâce nouvelle. Ce traité méthodique est plein de l'inspiration de la Genèse, de la fraîcheur des premiers jours du monde, de l'ardeur des Cantiques et des Prophéties : à chaque instant, du fond de ces théories arides, jaillissent la poésie et l'éloquence, comme ces eaux vives qui sortaient des rochers du désert. Mais jamais l'essor de la parole divine n'interrompt la suite du raisonnement : la liberté et la splendeur des citations ne troublent jamais l'ordre et la clarté des principes; et le génie de Bossuet fait marcher de front l'enthousiasme et la méthode.

Cependant, par un singulier aveuglement, cet esprit, tout pénétré de l'Écriture, semble ignorer quelle différence de mœurs et d'idées il y a entre la Genèse et la cour de Versailles; entre le pouvoir des rois juifs, contrarié par l'opposition sévère des prophètes, et l'autorité de Louis XIV, qui refusait à la chaire chrétienne le droit de *lui faire sa part*; entre la simplicité des patriarches et la complication de la politique moderne. Il emprunte à la Bible les leçons de gouvernement qu'il donne à l'héritier du roi de France. Chose bizarre! dans la sincérité de sa foi, il adore la royauté juive, c'est à ses yeux un modèle divin; mais il sait aussi, dans son zèle pour la monarchie, que le trône de Louis XIV est au-dessus du trône de Juda : alors, par une transaction involontaire, il rapproche le gouvernement du peuple de Dieu de l'idée qu'il s'est faite du pouvoir absolu. Jamais il ne perd de vue Louis XIV, et, sous la tente même des patriarches, nous rencontrons avec étonnement la majesté du grand roi.

Dans la *Politique de l'Écriture-Sainte*, Bossuet expose les principes des gouvernements; c'est le ton d'autorité d'un homme d'État : dans ses *Avertissements aux Protestants*, il réfute les sophismes de Jurieu; alors c'est la véhémence du dialecticien : il change de manière; mais c'est toujours le même esprit d'ordre, le même amour de l'autorité : il condamne le droit de désobéir comme le droit d'examiner. Dans le doute, quelque timide qu'il soit, il voit poindre l'incrédulité, et, dans la résistance, commencer l'anarchie. Il n'y a point de milieu : il faut croire au nom de l'Église; il faut obéir au nom du roi. La politique de Fénelon est moins roide et moins impérieuse. Épris de ses idées d'amour, c'est par l'amour qu'il unit les peuples et les rois, et il en fait le lien de la politique comme de la religion : ce n'est plus une autorité sévère qui du monarque descend sur les sujets avec une force irrésistible; c'est un sentiment plus doux qui du peuple s'élève vers le roi : il s'obtient et ne s'exige pas, c'est une sorte de liberté secrète : ce n'est plus, comme l'obéissance, un devoir que le prince réclame; c'est un sentiment qu'il risque de ne pas inspirer.

Ainsi, théologie et politique, Bossuet blâme tout ce qui s'écarte des règles établies; dans la philosophie, c'est encore le même caractère, et il veut contenir cet esprit d'indépendance et de recherche qui en fait la gloire et le danger. Ici jetons un regard rapide sur l'histoire parallèle de la religion et de la philosophie. Cette digression est nécessaire pour apprécier les travaux de Bossuet.

Avant Jésus-Christ, la philosophie et la religion étaient indépendantes l'une de l'autre : le paganisme ne se souciait guère d'expliquer l'énigme de la destinée humaine, c'était un soin laissé aux philosophes : vint le christianisme, qui satisfit la foi par le culte, et la raison par l'explication des mystères de notre destinée. Alors naquit la théologie, sorte de science qui ne pouvait naître qu'à cette époque, car c'est la philosophie unie à la religion : alors aussi commença une lutte cachée : la part que le christianisme avait faite à la philosophie ne suffisait pas à son inquiétude; de là les hérésies qui ne sont que les

tentatives de l'esprit philosophique pour empiéter sur la religion : la philosophie n'osait pas encore fonder un empire à part ; mais, contenue à grand'peine dans le domaine de la foi, elle essayait d'y trouver l'indépendance par l'innovation, et vivait cachée au fond de la théologie qu'elle agitait : jusqu'à Bacon et Descartes tous les philosophes sont théologiens.

Avec Bacon et Descartes commença une ère nouvelle, et c'est à cette époque qu'appartient Bossuet. La philosophie se sépare de la théologie ; l'Église, fatiguée des hérésies du seizième siècle, voit sans regret s'éloigner cet hôte incommode ; l'antique alliance est rompue. Cependant la philosophie, comme une colonie qui vient à peine de quitter sa métropole, est encore docile ; mais Bossuet, dans cette indépendance respectueuse, voit déjà poindre la guerre. Malebranche succède à Descartes, et la métaphysique intervient dans la religion ; *un grand combat*, dit-il dans une lettre, *se prépare contre l'Église sous le nom de la philosophie cartésienne : il s'introduit une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense.*

Ainsi, quoique cartésien comme tous les grands hommes de son siècle, Bossuet cependant s'afflige du schisme de la religion et de la philosophie, et il craint cette science inquiète, qui autrefois s'émancipait par l'hérésie, tout enfermée qu'elle était dans le sanctuaire, et qui aujourd'hui, livrée à elle-même, va bientôt se perdre dans la hardiesse de ses pensées : aussi il cherche à la ramener à Dieu ; c'est là le but de tous ses ouvrages.

Descartes avait imprimé à l'existence humaine le sceau de la certitude, et le fameux axiome, *Je pense, donc je suis,* était gravé comme ineffaçable dans le sanctuaire de la nouvelle école : c'est de là que part Bossuet pour s'avancer plus loin ; il étudie cette faculté de penser que l'homme ne s'est pas donnée, et qu'il a dû recevoir de quelque part, ce principe immatériel et impérissable qui doit être l'émanation de quelque nature immatérielle et impérissable elle-même ; et alors il s'écrie : *Je pense, donc Dieu est.* C'est là le résumé de sa philosophie. La pensée humaine n'est plus seulement le titre authentique de notre existence ; elle devient la preuve vivante de la divinité, et, à chaque instant, semble promulguer Dieu au fond de notre âme. Ainsi, par lui la philosophie est marquée du sceau divin, et il lui montre que[1], *quelque grande et élevée qu'elle soit, elle n'en est pas moins sous la main de Dieu et sous son autorité suprême.* L'âme a ses révolutions, que Dieu dirige comme celles des empires ; et il n'est pas une des pensées qui montent dans le cœur de l'homme, qui ne rentre dans les desseins du Seigneur.

C'est surtout dans les *Méditations sur l'Évangile* qu'il s'élève à la plus haute philosophie, et s'y soutient sans efforts : c'est là qu'avec une incroyable sûreté d'esprit, il se sert de la métaphysique pour sonder les mystères de la religion, et de la religion pour contenir la témérité de la métaphysique : sa pensée s'initie aux secrets de la foi ; il soulève quelques instants le voile impénétrable ; il explique quelques mots du livre inexplicable ; et l'homme, plein de saisissement et d'admiration, ne sait plus s'il adore la profondeur des mystères divins ou la profondeur du génie de Bossuet.

Dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ce n'est plus le même ton d'inspiration et de hardiesse ; il analyse avec exactitude les éléments de nos connaissances ; il examine avec netteté les facultés de notre esprit. Ce n'est point une clarté trompeuse qui se contente d'éclairer la surface sans pénétrer au fond des choses ; il ne rétrécit pas la science pour la régulariser comme ont fait les philosophes du dernier siècle : il est simple sans être incomplet. Ce n'est pas non plus cette finesse minutieuse d'observations et ce rigoureux enchaînement d'idées qui, de nos jours, dans la psychologie fait le mérite des philosophes de l'école écossaise. La marche de Bossuet est plus libre : franchissant les idées intermédiaires, il semble arriver de plein saut aux conclusions. C'est l'allure du bon sens, quand le scepticisme n'a pas encore appris à l'homme à douter de ses notions premières. Aujourd'hui la raison est défiante ; elle marche pas à pas, passant d'une idée à une autre sans jamais prendre d'essor. De là, dans la psychologie moderne beaucoup de délicatesse et de pénétration : de là une rigueur de raisonnement qui satisfait et qui inquiète à la fois, tant on voit qu'il faut de précautions pour ne pas faillir.

Ainsi, dans Bossuet, théologie, politique, philosophie, tout dépend de la foi, et, sous ce rapport, c'est, si j'ose le dire, l'esprit le plus systématique de son siècle ; car il subordonne tout à la religion, et semble n'aborder une science que pour la soumettre à Dieu : mais, en même temps, il n'a rien de la sécheresse et de la monotonie des auteurs systématiques ; car son vaste génie embrasse à la fois l'ensemble et le détail des choses ; il résume les sciences sans les raccourcir, et met l'unité dans la variété : c'est là ce qui fait le singulier mérite de son *Discours sur l'Histoire universelle ;* tout est rappelé à une idée dominante, et tout conserve cependant sa physionomie particulière. Égyptiens, Grecs, Romains, ont chacun leur attitude, et Dieu intervient sans que l'homme soit effacé. Devant Dieu, il n'y a ni temps, ni lieu, ni différence d'époque, de pays, de mœurs et de gouvernements : cependant, dans l'*Histoire universelle*, ces innombrables accidents de la nature humaine sont marqués avec netteté, et rapportés à Dieu sans jamais se confondre. Bossuet résume et analyse en même temps : il voit Dieu qui, du haut du ciel, dirige les choses de la terre ; c'est à lui qu'il ramène tout ; mais chaque chose a sa forme : Dieu l'a permis, et Bossuet, avec une religieuse exactitude, conserve aux peuples et aux événements leurs signes et leurs caractères particuliers. Ainsi, attentif à discerner et à suivre les conseils de la divine sagesse, l'historien met de la variété dans ses récits, parce que Dieu a mis de la liberté dans l'homme ; il y met de l'unité, parce

[1] *Oraison funèbre de la reine d'Angleterre.*

qu'à travers les révolutions successives des empires, le dessein de la Providence se poursuit sans être jamais changé ni interrompu.

Quelle admirable revue de tous les peuples! comme ils viennent tour à tour devant Bossuet témoigner de leur faiblesse et avouer que Dieu seul est grand! C'est en vain qu'ils veulent s'arrêter et faire halte : il faut marcher; il faut courir : Bossuet pousse les uns sur les autres les siècles et les peuples. *Marche, marche!* dit-il à l'Égypte, et le trône majestueux des Pharaons, et ce sacerdoce imposant, et ce peuple grave et sérieux passe et disparaît bientôt; *marche, marche!* dit-il à la Grèce, et ces républiques turbulentes, cette nation de poëtes et d'orateurs, avec tous ses chefs-d'œuvre et tous ses trophées, va se perdre dans le gouffre de la puissance romaine; *marche, marche!* dit-il à Rome elle-même, et ce peuple invincible, qui sert d'instrument aux desseins de Dieu, sera à son tour effacé de la terre qu'il n'aura conquise que pour Jésus-Christ : son aigle, qui croyait voler au gré de la politique du sénat, est forcée de reconnaître que son vol était tracé, et qu'elle a suivi le doigt de Dieu plutôt que l'ambition des Sylla et des Pompée : ainsi Dieu est partout; il change et renouvelle à son gré la figure du monde, et, à la voix de Bossuet, l'antiquité semble se réveiller du tombeau pour s'entendre révéler ce Dieu inconnu qui présidait à ses destinées, et qui est le seul qu'elle n'ait point adoré.

Le plan de Bossuet ne convient qu'à l'histoire du monde, et Dieu ne peut servir de centre qu'à l'univers. Dans l'histoire d'un peuple ou d'une province, ce serait dégrader la Providence que de la mêler aux minces détails de l'administration ou aux petits intérêts d'un homme, et il n'y a que les révolutions des empires qui méritent d'être expliquées par les conseils de Dieu.

Jusqu'ici nous n'avons point parlé de l'éloquence de Bossuet; arrêtons-nous un instant avant de l'étudier en détail.

Dans Bossuet, tout s'accorde : esprit net et sûr, il rencontre un siècle qui veut partout de l'unité, et embrasse un état qui interdit l'examen : aussi la discrétion et la réserve de pensées est le caractère dominant de son époque et de son génie; mais cette retenue n'est point une précaution craintive, et elle n'a ni les petitesses ni les embarras de la peur. C'était alors la nature des esprits de s'arrêter à temps, sans songer même à se faire honneur de leur modération, car ils semblaient ne pas sentir qu'ils pouvaient aller plus loin. C'était une de ces époques où l'homme aime la science pour elle-même, où les méditations n'ont encore d'autre but que le développement de la pensée; un de ces siècles enfin qui ont tous les genres d'esprit, excepté l'esprit qui fait l'application des idées aux choses : ce qui prête à la pensée une portée menaçante, c'est l'application qu'elle a : donnez une intention aux spéculations du dix-septième siècle, Pascal sera presque un impie, et Corneille un républicain.

Il n'y a point d'éloquence sans liberté; mais c'est être libre que de croire l'être. Au siècle de Bossuet, les esprits ont de liberté tout ce qu'ils en conçoivent; de là l'éclat de l'éloquence à cette époque, de là en même temps la force et la sûreté d'idées : car rien ne s'accorde mieux avec le bon sens que cette liberté naïve qui reste sans efforts en deçà du danger et de la hardiesse.

C'est aussi le bon sens qui fait l'éloquence de Bossuet. Destinée à émouvoir tous les hommes, elle puise sa force dans les idées communes à tous les esprits, et dans les sentiments naturels à tous les cœurs. C'est par là que Bossuet se rapproche de Démosthène; ils ont tous deux un bon sens solide et profond : Démosthène ne foudroie pas; il raisonne avec le peuple, il se met à sa portée; il dit tout ce que le monde sait, l'ambition de Philippe et l'indolence d'Athènes : Bossuet parle aussi aux chrétiens de leurs pensées et de leurs intérêts de tous les jours, de l'éternité, de l'incertitude de la vie. Ils ne se tourmentent ni l'un ni l'autre à chercher des idées neuves; ils disent ce qui est, mais ils le disent avec une force de raison qui subjugue les esprits. Démosthène est moins élevé et moins imposant que Bossuet, car il ne parle que des choses d'ici-bas : Bossuet parle de Dieu et de l'immortalité de l'âme; mais ils sont tous deux sublimes à force de bon sens et de vérité : de là cette admirable simplicité de style; leurs mots ne sont pas plus recherchés que leurs idées; chez eux tout est naturel : le secret de leur supériorité, c'est de savoir se servir mieux que tout le monde de la langue et des sentiments de tout le monde.

Bossuet façonne les mots à son gré, il leur communique sa puissance; mais n'essayez pas de lui dérober ces expressions marquées de son empreinte. C'est une monnaie qui ne vaut que dans le pays, ailleurs elle n'a plus de titre; ce n'est qu'un mot laissé à sa propre faiblesse. Balzac, avant lui, avait écrit avec noblesse; mais il s'enivre de ses paroles, et déguise souvent la pauvreté des pensées sous la pompe des mots. Dans Bossuet, l'expression atteint l'idée sans jamais la dépasser. C'est surtout dans sa philosophie qu'éclate cette heureuse justesse : ce n'est point un jargon prétentieux mêlé de termes de l'école et de phrases poétiques, où les métaphores se croisent et se brisent à chaque instant, où les mots sont plus grands que les idées et trompent le lecteur, pareils à des armures gigantesques qui cacheraient de faibles pygmées : ici le mot égale toujours la pensée. Bossuet n'a pas, comme Platon, le privilége de créer des termes nouveaux; mais il sait se faire obéir de sa langue, et la plie à son génie sans la défigurer.

Bossuet imite beaucoup les Pères de l'Église : son génie s'est agrandi et sa foi s'est fortifiée dans le commerce de ces grands hommes. En effet, quelle source d'éloquence, quelle admirable variété d'esprits! Dans le christianisme, chaque pays a son orateur; et l'Afrique elle-même, veuve de gloire depuis Carthage et Annibal, s'enorgueillit de son Tertullien. Ainsi de cette religion qui ne connaît plus ni Juifs ni Gentils, qui appelle tous les hommes aux pieds du même Dieu, naît une littérature qui réunit

aussi tous les génies et toutes les imaginations diverses; elle n'a ni patrie ni capitale; elle n'est ni à Rome ni à Athènes; elle ne connaît ni Béotiens ni provinciaux; elle est comme la foi nouvelle qu'elle proclame, le patrimoine de tous les peuples. Chrétiens de Marseille ou de Corinthe, esprits nets et profonds de l'Occident, brillantes imaginations de l'Orient, sophistes de l'Égypte, grammairiens de Rome, vous tous enfin de quelque pays que vous sortiez, venez avec vos idées, vos styles et vos accents divers : la littérature du christianisme ne s'inquiète pas de la pureté de langage, et c'est ici une communion de foi et non de goût. Aussi dans les Pères de l'Église il n'y a ni médiocrité servile, ni timidité d'écolier : tandis qu'à genoux devant ses devanciers, la littérature profane demeure élégante, correcte et stérile, le christianisme, irrégulier et fécond, s'abandonne à la liberté de ses inspirations; et quand il change la religion du monde, il ne se fait guère scrupule d'en changer la littérature.

Examinons tour à tour les sermons de Bossuet et ses oraisons funèbres; ce sont deux parties distinctes de son éloquence, l'une peu connue et qui mérite notre attention, l'autre trop admirée pour que nous essayions encore de la louer.

Le sermon, depuis Massillon, n'est plus guère qu'un discours sur la morale; c'est une dissertation académique qui ressemble aux harangues des sophistes de la Grèce; Bossuet s'en plaignait déjà. *On n'enseigne plus les mystères* [1], dit-il; *on se tient dans les généralités et dans la morale;* c'est qu'il croyait, avec les Pères de l'Église, qu'il faut avant tout prêcher les dogmes : ainsi pensait Fénelon. Ces deux grands hommes ne faisaient pas de l'éloquence de la chaire un vain jeu de paroles; c'était un ministère sacré. Il ne s'agit pas ici d'une harangue apprêtée qu'écouteront des oreilles curieuses; c'est *une éloquence qui juge les hommes, au lieu d'être jugée par eux; et ils en sortent plus coupables s'ils n'en sortent pas plus vertueux.*

Voilà quelle idée Bossuet et Fénelon ont de l'éloquence de la chaire; c'est un exercice de charité et non d'amour-propre; c'est une œuvre de religion et non de littérature. De là l'autorité et la force de leur langage; dans l'Église, comme dans les républiques anciennes, l'éloquence n'est pas un stérile amusement, c'est une action. C'est elle qui corrige et qui instruit; c'est elle qui gouverne. Démosthène et Cicéron, Fénelon et Bossuet ne sont pas des hommes de lettres qui vivent dans le loisir et dans la contemplation; ce sont des orateurs, des consuls et des évêques. Cicéron déjoue les projets de Catilina, Bossuet combat la réforme et le quiétisme. *Ils parlent, et ils font, ils ont les discours et les œuvres.*

Avant tout, Bossuet enseigne les dogmes : ce mélange d'instruction dogmatique et d'éloquence vive et impétueuse donne à ses sermons un caractère particulier : c'est tantôt la marche du dialecticien, tantôt l'essor de l'orateur; son éloquence soudaine et inattendue brille tout à coup au milieu d'une controverse théologique : quelle confusion apparente jusqu'à ce qu'on trouve le point d'où il faut regarder! alors quelle force et quelle clarté! Ce n'est point le rigoureux enchaînement de Bourdaloue; il semble s'élancer par bonds hardis et irréguliers. Ce sont des sermons faits pour être entendus; ils ont besoin du geste et de la voix, qui achèvent l'idée : quel naturel et quelle liberté de génie! comme il prend hardiment toutes les formes! Courons au drame de la Passion! car ce n'est plus un sermon c'est un drame : voici Jésus-Christ au prétoire! entendez-vous les cris et les injures des soldats? comme ils se demandent en riant le roseau et la couronne d'épines? Quelle vive imagination! quel dialogue terrible et familier! Nous frémissons de colère et d'attendrissement. Attendons! le prédicateur a reparu; voici la division rigoureuse des preuves, voici l'explication savante des mystères de la foi! Ainsi, dans ses sermons, poëte ou théologien, Bossuet prend tous les tons; c'est là peut-être que se découvre mieux qu'ailleurs la nature de son éloquence, admirable mélange d'érudition et de génie.

Les *Élévations sur les Mystères* et les *Méditations sur l'Évangile* sont marquées du même caractère de profondeur et d'abandon, de science et de simplicité. Tendre et gracieux quand il décrit l'enfance du Sauveur, c'est le langage de l'idylle; c'est une églogue chrétienne pleine de naïveté et de candeur : tantôt, avec saint Luc et saint Matthieu, il assiste, en quelque sorte, à la vie de Jésus-Christ, et s'en fait le spectateur; il en renouvelle l'intérêt, et semble nous conduire par la main à travers les miracles du Sauveur, depuis son berceau jusqu'à sa croix, depuis *le trône de sa pauvreté* jusqu'au trône de son supplice : tantôt philosophe platonicien avec saint Jean, il se plonge hardiment dans la divine obscurité des mystères; mais il ne quitte jamais le fil conducteur de la foi, et il marche à côté de l'Écriture d'un pas ferme et mesuré, sans jamais la devancer ni rester en arrière.

C'est cette profondeur de doctrines qui, de son temps, fit la gloire de Bossuet; il était plus admiré comme théologien que comme orateur, et ses controverses éclipsaient son éloquence. Aujourd'hui nous nous étonnons de cette erreur qui nous semble une injustice; mais Bossuet ne s'en plaignait pas. A cette époque, la religion passait avant tous les intérêts, et l'honneur de la défendre avant tous les mérites. Plus tard, les controverses dogmatiques perdirent leur crédit. Alors l'admiration se tourna vers les oraisons funèbres, et Bossuet ne fit que changer de gloire. En effet, la théologie peut être plus ou moins goûtée, selon les différents siècles; mais l'incertitude de la vie, la vanité du monde, Dieu, ses promesses de bonheur, ses menaces de justice, voilà la source inépuisable d'une éloquence qui ne doit finir que le jour où il n'y aura plus ni crainte ni espérance dans ce monde.

Dans Bossuet, la mort est une sorte de dogme religieux; c'est une partie du christianisme dont il s'est fait l'apôtre : de quelle voix solennelle il la pré-

[1] *Lettres.*

che à la terre! comme il aime à faire retentir ses terribles leçons dans cette cour brillante, dans ce Versailles élevé comme par enchantement, devant ce jeune roi enivré de gloire, d'amour et de flatterie, parmi ces hommes si occupés du monde, qui oublient la mort, et que la mort n'oubliera pas! Quelle *tristesse chrétienne* dans ces paroles! ce n'est point cette vague mélancolie qui nourrit ses chagrins avec une sorte de tendresse, et cherche des émotions dans la douleur; c'est une tristesse grave et sincère qui se tourne vers la religion plutôt que vers la rêverie; c'est le recueillement d'une âme pieuse plutôt que le désœuvrement d'une sensibilité inquiète.

La vérité dans les oraisons funèbres n'est pas la vérité de l'histoire. Bossuet attaque avec force l'orgueil et l'ambition, mais il ne nomme jamais les coupables; il est libre avec les choses et mesuré avec les personnes. Cependant, quand leur tombe est déjà refermée depuis quelque temps, il parle des grands de la terre comme en parlera l'histoire; alors il juge en homme d'État: voyez comme il apprécie la Fronde et *ces derniers efforts d'une liberté remuante, et ce ministre persécuté et devenu nécessaire par ses malheurs, où l'autorité souveraine était engagée.* Disons-le, dans cette manière libre de juger des hommes, on reconnaît parfois l'hôte de Chantilly. Bossuet visitait souvent ce prince qui gênait peut-être la cour de l'éclat de sa gloire née avant Louis XIV, ce frondeur inquiet devenu sujet respectueux, mais qui tenait à Chantilly une sorte de cour indépendante avec réserve, et qui ne fut jamais ni l'esclave ni la rivale de celle de Versailles [1]. Bossuet, peut-être à son insu, rapportait des entretiens de Condé quelque chose de libre et de hardi qui se mêlait aisément à la franchise de l'orateur chrétien.

La philosophie du dix-huitième siècle traite l'oraison funèbre d'éloquence servile, consacrée à la gloire des grands, et qui dédaigne les vertus roturières; justes reproches, si l'oraison funèbre n'était qu'un panégyrique : mais c'est une grande leçon donnée au nom de la mort; et quand Bossuet se fait entendre près du cercueil des princes et des rois, c'est pour mieux confondre la vanité humaine en attestant *ces titres et ces inscriptions, vaines marques de ce qui n'est plus, et tout ce magnifique témoignage de notre néant.* Obscurs comme nous, les hommes ordinaires ne meurent que pour leur famille, et le monde n'a rien à apprendre auprès de leur tombeau; mais quand une jeune princesse *se sèche du matin au soir comme l'herbe des champs,* quand du milieu des fêtes et des plaisirs elle tombe tout à coup entre les mains de la mort, c'est alors que l'homme reconnaît la petitesse de l'orgueil humain. Rois, princes, ministres, pleurés par Bossuet, dites-nous si c'est vous flatter que de montrer avec quel dédain *Dieu vous sacrifie à l'instruction des hommes pendant qu'ils tremblent sous vos mains?* Pourquoi envier ces louanges données à leur naissance et à leurs titres, vaine gloire qui n'empêche pas qu'ils ne descendent au tombeau pour nous servir d'enseignements? Laissez vanter ces princes anéantis; laissez parer la victime; le sacrifice est prêt. Ainsi dans le génie de Bossuet il s'est trouvé une éloquence qui flatte sans déshonneur; car elle n'élève l'homme que pour l'abaisser devant Dieu, et il n'y a pas un de ces éloges donnés à de froides poussières qui ne fasse trembler comme une terrible leçon.

Finissons par un trait qui achève de peindre Bossuet, et cette foi ardente et vive qui fut une partie de son génie.

Bossuet était près de mourir; l'abbé Le Dieu, son secrétaire, à genoux près de son lit, le suppliait de penser quelquefois à ses amis qu'il laissait sur la terre et qui étaient si dévoués à sa gloire. A ce mot de gloire qui venait troubler la pieuse humilité de ses derniers instants, Bossuet, ranimé par une sainte indignation, se souleva à demi, et retrouva assez de force pour s'écrier : Cessez ces discours, et demandez pour moi à Dieu pardon de mes péchés!

Sublime effroi! voilà cet homme qui fut grand entre tant de grands hommes, qui convertit Turenne, qui loua Condé, combattit Fénelon et correspondit avec Leibnitz : que craint-il en mourant? c'est qu'on ne s'entretienne de sa gloire plus que de ses péchés; et il se fait un scrupule d'être immortel dans la mémoire des hommes, quand son âme attend encore les jugements de Dieu. Eh bien! tristes témoins de sa mort, laissez mourir, comme un juste obscur, le défenseur de la religion et le dernier Père de l'Église; laissez-le s'abaisser sous la crainte du Seigneur; il n'échappera pas à cette renommée qu'il redoute, et l'admirable humilité de sa mort chrétienne vient, comme malgré lui, couronner la gloire de sa vie. C'est à la postérité, qui ne se fait point de scrupules dans son admiration, c'est à elle de rendre un libre hommage à la mémoire de Bossuet.

Esprit fait pour ordonner plutôt que pour discuter, il aime l'autorité et craint l'indépendance; son génie convenait à son époque, à la monarchie absolue, à l'Église calme et respectée, à la littérature naissante et régulière. Dictateur superbe de l'esprit humain, il plie son siècle sous le joug : politique, littérature, histoire, philosophie, viennent, au son de sa voix imposante, se renfermer dans le cercle immuable de la foi. Ses contemporains admirent et se soumettent : mais il en est de la domination du génie comme de l'empire des conquérants, qui se disperse après leur mort; il n'y a que leur gloire qui reste impérissable. Bossuet meurt, et le majestueux faisceau de sa dictature est brisé sans retour; l'esprit humain s'échappe de tous côtés; déjà la royauté de Louis XIV a perdu le prestige de ses victoires; déjà le scepticisme perce avec Fontenelle; enfin Voltaire est né, jeune et audacieux conquérant qui va transporter l'empire à d'autres idées qui elles-mêmes ne le garderont pas. Tant il est vrai que l'esprit humain, dans son indomptable et éternelle liberté, ne souffre même que pour un temps le despotisme glorieux du génie.

[1] Voyez la *Visite de Burnet à Chantilly. — Histoire de mon temps*

ÉLOGE

DE BOSSUET.

DISCOURS

QUI A PARTAGÉ LE PRIX D'ÉLOQUENCE DÉCERNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE DANS SA SÉANCE PUBLIQUE DU 25 AOUT 1827;

PAR M. PATIN,

ANCIEN MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE, BIBLIOTHÉCAIRE DU CHATEAU ROYAL DE SAINT-CLOUD.

Jamais homme n'a parlé comme cet homme.
S. JEAN chap. VII, v. 46.

La louange *languit auprès des grands noms :* cette parole de Bossuet n'est-elle pas l'arrêt de ses panégyristes? ne doivent-ils pas se sentir découragés et vaincus d'avance par la vive émotion, par l'immense attente que son nom seul fait naître? Après tant de monuments que lui ont érigés à l'envi les arts et l'éloquence, la science de la religion et la critique profane; après ces images vivantes où son âme respire avec ses traits, ces commentaires, ces histoires de ses travaux et de ses pensées, tous ces accents d'enthousiasme qui, depuis le siècle dont il fut écouté jusqu'à notre âge, n'ont cessé de retentir comme les échos de sa voix, si son éloge reste encore à faire, c'est un éclatant témoignage que cet éloge est impossible, et que la louange n'a pas de prise sur une telle gloire.

Repoussons donc d'abord la vaine et présomptueuse espérance d'offrir à la mémoire de Bossuet un tribut qui serait toujours trop indigne d'elle, et dont elle n'a pas besoin. N'aspirons à rien de plus qu'à satisfaire, après tant d'autres, ce sentiment de reconnaissance que doit tout Français et tout homme à celui qui a tant honoré notre Église, notre patrie, et, on peut le dire, la nature humaine. Dans un sujet si grand, la faiblesse de nos paroles, loin de répondre à la pensée publique, ne pourra peut-être suffire à la nôtre. Nous nous consolerons de cette impuissance, en songeant que, pour nous du moins, notre travail n'aura pas été tout à fait stérile. Ce n'est pas une peine perdue que de s'animer, par l'étude d'une belle vie et d'admirables œuvres, à l'amour du génie et de la vertu.

PREMIÈRE PARTIE.

Ce qui place si haut l'éloquence, c'est qu'elle ne peut être excitée que par une forte conviction, par l'intérêt d'une noble cause. L'amour de la liberté et de la patrie, le sentiment de la beauté morale, avaient produit dans l'antiquité les prodiges de l'école et de la tribune. Depuis, dans la décadence du monde païen, lorsque désabusé de ses croyances, fatigué de ses systèmes, il périssait par tous les vices de l'esclavage, parurent ces orateurs qui l'appelèrent à une vie nouvelle, lui révélèrent le secret de notre nature et de notre vocation, enseignèrent aux puissants la pitié, aux faibles l'espérance, à tous la charité, et, au milieu des misères et des calamités de cette époque, parurent si secourables, qu'une éloquence étrangère à la terre en devint bientôt la première puissance. Sans doute, à mesure qu'il s'est retiré des affaires humaines, le ministère de la parole sacrée a perdu quelque chose de l'expression passionnée qu'il y avait prise. Mais ce qu'il ne pouvait perdre, c'est le caractère de grandeur qu'il tient de sa haute destination, de sa céleste origine.

Bossuet surtout l'a fait voir; Bossuet, qui, malgré l'immense intervalle des temps, la complète révolution des mœurs, s'allie naturellement dans notre pensée aux fondateurs du christianisme; Bossuet, qui soutint et continua leur ouvrage par les mêmes vertus, la même science, les mêmes talents; en qui se rencontrèrent la pureté du prêtre, le zèle de l'évêque, l'autorité du docteur, et l'empire d'une éloquence sans égale parmi les hommes : génie puissant et sublime, jeté au milieu d'un siècle de grandeurs et de lumières, qu'il semblait encore éclairer et ennoblir; à qui fut donné sur les esprits les plus forts comme les plus brillants et les plus délicats; sur les âmes les plus hautes comme les plus tendres, sur les personnages les plus célèbres, les plus éminents en naissance et en dignités, une véritable domination morale, une sorte d'épiscopat nouveau!

Cette carrière, qui devait se prolonger, par des écrits immortels, au delà des bornes de sa longue vie, semble commencer avec elle. Il naît dans une

famille où, dès le berceau, de saints exemples l'entourent, et le forment sans effort à la connaissance comme à la pratique des vertus chrétiennes. C'était un usage digne de la gravité de ces temps, et dont la tradition se perpétuait dans cette maison respectable, que les principaux événements de la vie domestique fussent consignés sur un registre particulier, et sanctifiés par quelque citation de l'Écriture. *Dieu l'a guidé, Dieu l'a instruit...*[1] : voilà par quelles paroles avait été consacrée, dans ces simples et touchantes annales, l'époque heureuse de la naissance de Bossuet. Quelques années s'écoulent, et ce vœu de la tendresse paternelle s'accomplit comme une promesse du ciel.

Le jeune et ardent disciple de l'antiquité classique se sent tout à coup attiré vers une école plus grave et plus sainte. Un livre tombe entre ses mains, qui captive aussitôt son imagination, tout enchantée qu'elle est par le séduisant langage des muses grecques et latines. Comment se révèle à une si tendre et si neuve intelligence la sublime beauté de ce livre que l'homme n'a point écrit? Un instinct secret lui a-t-il permis, comme à quelques-uns de ses plus illustres contemporains, de pénétrer dans l'avenir de son génie? Est-ce là cette illumination soudaine qui éclaira, dit-on, ces grands esprits sur la nature de leurs facultés, en les leur montrant dans autrui comme dans un miroir fidèle? Bossuet a-t-il rencontré dans la Bible sa ressemblance et son image, ainsi que Pascal dans les livres d'Euclide, Malebranche dans ceux de Descartes? Ou bien, y aurait-il ici quelque chose de plus même que cette haute vocation? et cet enfant, choisi de Dieu pour être un jour un si éloquent interprète de sa parole, aurait-il, comme Augustin, entendu une voix qui l'appelle et l'invite à la lecture des saints livres?

Désormais ils ne quitteront plus ses mains ; ils tiendront toujours arrêtés ses yeux et son esprit ; la légèreté de l'enfance et les dissipations de la jeunesse, ces soins qui troublent notre âge mûr, ces langueurs qui assoupissent nos derniers jours, rien n'en pourra un seul instant détourner ses pensées ; dans les écoles et dans le temple, à la ville, à la cour, pendant ses voyages, au sein de la retraite, ils seront toujours près de lui ; il y trouvera toutes ses joies, toutes ses consolations, toutes ses espérances, son étude, son inspiration, son génie : voilà la source sublime et cachée d'où tomberont, comme du ciel, ces torrents de doctrine et d'éloquence, ce fleuve dont l'onde inépuisable, le cours majestueux, étonneront la terre.

Bossuet est à peine sorti de l'enfance, que déjà quelques honneurs ecclésiastiques, accordés à l'estime qu'a méritée sa famille, aux espérances que fait concevoir son heureux naturel, l'engagent au sacerdoce, dont il sera la gloire. Les plus célèbres écoles, les maîtres les plus habiles, se disputent l'honneur de le diriger dans les études qui préparent au saint ministère. Mais il est à lui-même, par la vivacité et la pénétration de son esprit, un guide plus prompt et plus sûr. Il embrasse, dans ses actives recherches, dans ses fortes conceptions, tout l'ensemble de la science sacrée et de la science humaine, saisissant déjà, d'un coup d'œil perçant, le point qui les réunit, concevant d'avance, par une sorte de pressentiment, l'idée première de ces compositions où il expliquera, en les rapprochant, la suite des révolutions de la terre et des conseils de la Providence, les vues confuses de notre faible raison et les révélations de la sagesse divine. Appelé, non-seulement à connaître, mais à enseigner la vérité, il va chercher, à l'exemple des Pères de l'Église chrétienne, dans les productions de la poésie et de l'éloquence antiques, cet art de la persuasion dont elles renferment le secret ; et toutefois il se souvient, comme eux, qu'il est, pour l'orateur chrétien, *des moyens de persuader, que la Grèce n'enseigne point, et que Rome n'a point appris*[1]. Ils lui seront accordés : dans son langage original, au milieu de l'éclatante parure qu'il emprunte à l'imagination profane, brillent l'austère gravité des prédicateurs de l'Évangile, la familiarité et la rudesse des apôtres. On croit voir s'élever ces premiers sanctuaires de Rome chrétienne, construits avec les débris du paganisme renversé, et qui, parmi les riches ornements dérobés pour le culte du vrai Dieu au culte des idoles, offraient à la vénération des fidèles les simples et naïfs symboles de la religion nouvelle.

Cependant cette voix, qui charme depuis longtemps les écoles, a depuis longtemps retenti hors de leur enceinte. De bonne heure elle a intéressé la curiosité de ce monde qu'elle troublera plus tard, au milieu de ses pompes et de ses joies, par de si solennels et si terribles avertissements. Contraste singulier de grandeur et de frivolité qu'il ne faut pas reprocher à ce siècle, car on le retrouverait dans tous les temps. Les triomphes apostoliques de Bossuet sont annoncés par une vogue de salon ; il s'avance vers la chaire sacrée précédé des applaudissements de l'hôtel de Rambouillet et d'un bon mot de Voiture. Il se rappela dans la suite, avec quelque confusion, ce succès futile de sa jeunesse, qu'on a trop célébré. Prenons conseil de lui-même pour en parler, et, dans la première et heureuse épreuve de son éloquence, voyons surtout la victoire de sa modestie.

Elle ne succomba pas à des suffrages bien autrement imposants. Le vainqueur de Rocroi était venu, entouré des compagnons de sa gloire et des courtisans de sa fortune, présider à l'un de ces actes scolastiques où Bossuet faisait l'essai public de sa science et de son talent. Charmé de la vigueur avec laquelle il repoussait des attaques que rendait plus vives encore une si glorieuse assistance, il fut tenté de prendre part à ce combat, d'un genre nouveau pour lui, et *de disputer*, dit un contemporain[2], *à un répondant si habile*, *les lauriers mêmes*

[1] *Deutéronome*, XXXII, 10. Voyez l'*Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, liv. Ier, tom. Ier, pag. 2 et 3.

[1] Bossuet, *Panégyrique de saint Paul*.
[2] L'abbé de Choisy, *Éloge de Bossuet*.

de la théologie. C'eût été une singularité piquante qu'un prince du sang royal, l'appui, l'honneur de la France, argumentant sur les bancs contre un jeune bachelier de l'Université de Paris. Et cependant à une époque où les questions religieuses préoccupaient tous les esprits; où l'éducation les rendait familiers avec les matières de controverse et le langage des écoles, peut-être un tel spectacle eût-il été moins surprenant qu'il ne nous semble aujourd'hui. L'imagination aime à s'arrêter sur cette première rencontre de deux grands hommes que rapprochait, malgré des fortunes et des conditions si diverses, une certaine ressemblance de génie et de caractère; que devaient unir pendant leur vie, le sentiment d'une admiration mutuelle, et, dans la postérité, le partage d'une gloire où se confondent le héros et l'orateur.

Que peut la théologie la plus docte, sans l'humilité, la charité, cette science de l'Évangile? Ce n'est qu'après l'avoir étudiée sous la sainte discipline de Vincent de Paule, que Bossuet ose s'approcher du sanctuaire, pour y recevoir, avec le caractère du prêtre, la mission du docteur. Ne croyez pas que l'honneur d'un titre pompeux, l'appareil d'une imposante cérémonie, occupent en ce moment ses pensées. Il est tout entier au devoir qu'il va s'imposer, et dont il mesure, sans en être découragé, la redoutable étendue. Autour de lui se presse une jeunesse qui l'a vu avec orgueil croître dans ses rangs : des prêtres, des évêques, vieillis dans les travaux du sacerdoce, et prêts à déposer en d'autres mains le fardeau qui pèse à leurs forces défaillantes, saluent cette naissante lumière de l'Église qui charme et console leurs derniers regards. Mêlons-nous à cette vénérable, à cette touchante assemblée, et avec elle contemplons Bossuet sous ces traits majestueux et fiers dont un habile pinceau nous a conservé le souvenir. Rendons seulement à cette image de sa forte et auguste vieillesse les grâces, l'éclat du jeune âge, qu'on admirait alors en lui. Voyons-le avec ce visage où se déclarent l'innocence de ses mœurs, la candeur et la générosité de son âme, l'élévation de son génie, où brillent d'avance le désir du combat et la confiance de la victoire, s'avancer, plein d'une sainte allégresse, vers l'autel témoin de la foi doctorale, qui si souvent a reçu les engagements de ses prédécesseurs, de ses pères, comme il les appelle, dans cette famille spirituelle où il va entrer. Cet autel est placé sous l'invocation *des Martyrs*, et ce nom rappelle à Bossuet, au moment où il prononce le serment qui dévoue sa vie à la défense de la vérité, que le docteur qui l'atteste par la parole est aussi une sorte de martyr. Ne pouvant lui offrir l'hommage éclatant de sa mort, il lui promet du moins le continuel témoignage de sa doctrine. «...O vérité suprême, s'écrie-t-il avec un transport qui ravit ses auditeurs et semble les associer à son sacrifice, vérité conçue dans le sein paternel d'un Dieu, et descendue sur la terre pour vous donner à l'homme dans les Ecritures, nous nous enchaînons à votre cause, nous lui consacrons toutes nos forces, tout notre être, le souffle qui nous anime. Et comment lui refuser nos sueurs, nous qui lui devons notre sang [1] ? »

Serment solennel, dont les autels sont garants, que Dieu a reçu, et que sans doute il inspira, vous serez sa règle constante, irrévocable. Après plus de cinquante années, toutes conformes à ses promesses, ces paroles mêmes que lui a dictées une vive et soudaine inspiration, ces paroles qu'il n'a point écrites, seront encore gravées en caractères ineffaçables, dirai-je dans sa mémoire, ou plutôt dans le fond de son cœur? Quelques mois avant sa mort, comme on lui témoigne le regret qu'il ne les ait pas conservées, il les répète à l'instant même sans hésiter; il permet qu'on les recueille, et lègue ainsi à l'avenir l'irrécusable témoignage du sentiment dont il fut toujours possédé, l'expression fidèle de toute sa vie.

Lorsque les premiers chrétiens venaient prendre de saints personnages pour les élever au gouvernement des églises, ceux-ci se refusaient le plus souvent à une gloire si dangereuse, et cherchaient au désert un asile contre les instances du monde et les séductions de leur propre cœur. Bossuet, au début de son apostolat, donne un spectacle à peu près semblable. Les succès qui ont attiré sur sa jeunesse l'attention du public et la faveur des grands semblent lui préparer vers les dignités ecclésiastiques une voie prompte et facile; mais il les mérite trop pour ne pas les craindre et les fuir. On le voit, avec étonnement, résister aux offres les plus engageantes, quitter Paris et la cour qui veulent le retenir, et aller ensevelir dans une église éloignée, parmi de modestes fonctions, un génie appelé à de si grandes choses. Là, durant six années, séparé du monde qu'il oublie et dont il se laisse oublier, sans cesse au pied de l'autel ou dans la retraite de son cabinet, il ne s'occupe qu'à chanter les louanges de Dieu, à méditer sa parole : il repasse avec une ardeur nouvelle ce qui a été jusqu'ici l'objet constant de son étude, les livres sacrés, les écrits des Pères, les actes et les décrets des conciles, l'histoire de la religion et de l'Église, cette science de la tradition, qui bientôt, dans la prédication et dans la controverse, donnera à ses paroles tant de force et d'autorité.

Il le faut avouer : une préférence assez naturelle nous porte aujourd'hui vers ces discours où il annonçait, dans un langage sublime, les plus sublimes vérités de la religion. Les sentiments qu'une telle éloquence cherchait au fond des cœurs ne peuvent cesser de lui répondre; ils appartiennent à ce qu'il y a en nous de plus intime; ils sont aussi durables que notre nature elle-même. Un intérêt moins présent et moins vif s'attache à une polémique dont le sujet est souvent bien loin de nous, à des questions qui ont dû passer avec les systèmes humains qui les avaient produites, à la réfutation, désormais inutile, d'opinions qui n'ont plus de vie que par la science et le talent qui les ont com-

[1] Voyez, dans l'*Histoire* du cardinal de Bausset, liv. Ier, tom. Ier, p. 56, le texte de ce serment, prononcé en latin, par Bossuet, le 18 mai de l'année 1652.

battues et anéanties. Mais transportons-nous à l'époque où Bossuet s'engagea dans cette guerre de doctrine, et nous trouverons qu'il en était alors autrement.

Au sein d'une société généralement livrée à l'étude et à la pratique de la religion, et que n'en pouvaient détourner entièrement les dissipations et les désordres même de la vie mondaine, s'agitaient des sectes, des écoles nombreuses, qui se disputaient avec ardeur la conduite des esprits. Une curiosité inquiète suivait les vicissitudes de la lutte; des cris de joie ou de détresse s'élevaient à chaque défaite et à chaque victoire. Depuis un siècle, une grande querelle surtout partageait la chrétienté. Des camps, des cabinets, des conseils, elle avait enfin passé, grâces à la fatigue des peuples et des gouvernements, peut-être aussi aux progrès de la raison publique, dans le champ de la discussion et de la controverse. La parole semblait devoir être désormais l'unique arbitre d'un différend que les armes et la politique n'avaient pu juger. Le catholicisme et la réforme plaidaient paisiblement leur cause devant le monde attentif. La solennité d'un tel auditoire et d'un tel débat élevait bien haut la mission du théologien, et plaçait la tribune d'où partait une voix entendue de si loin, au-dessus même de ces chaires où triomphait d'une manière plus sensible l'orateur sacré.

Oui, dans l'opinion de ce siècle, l'interprète inspiré de la parole divine, le panégyriste sublime de la gloire humaine s'effaçaient devant l'auteur de ces traités, de ces histoires qui rendaient l'Église victorieuse de l'hérésie. Quelles acclamations retentirent de toutes parts lorsque, dans un livre où la science se cachait sous les formes les plus modestes et les plus simples [1], Bossuet exposa avec sincérité, avec candeur, sans autre éloquence qu'une expression claire et précise, la véritable *foi catholique;* lorsque, dans un second ouvrage[2], il entreprit de désabuser la réforme sur elle-même, de lui montrer sa nouveauté, qui la condamnait en la séparant de l'antique, de l'immuable vérité; l'incertitude et l'inconstance de sa foi, inévitablement entraînée, par le défaut de son origine, à de perpétuels changements; la désunion de tant de sectes, incapables de s'accorder entre elles ni avec elles-mêmes, menées sans cesse, par leurs efforts multipliés pour se comprendre, se rapprocher, se rassembler en un seul corps, à des systèmes nouveaux, à de nouvelles divisions; enfin, pour dernier terme, la dissolution de toute Église, l'anéantissement de tout lien commun, de toute règle, de toute autorité, l'indépendance absolue de la pensée individuelle, le combat de la philosophie sceptique contre la révélation!

Tel est en effet le tableau retracé par Bossuet dans cette célèbre *Histoire*, où il a raconté les *variations des églises protestantes*, tableau plein d'étendue et de variété, qui renferme le développement complet de la réforme, ses commencents, ses progrès, ses discordes intestines, ses destinées futures, l'annonce nouvelle alors des conséquences cachées dans son principe, et que le temps a mises à découvert. On ne sait en vérité ce que cette admirable production a de plus surprenant. Est-ce cette sagacité, cette pénétration, ce coup d'œil perçant qui démêle les doctrines les plus enveloppées, les plus obscures, et pour qui leur avenir même n'a pas de secrets? Est-ce la grandeur du dessein, l'immensité, l'exactitude des recherches, la simplicité de l'exposition, l'enchaînement lumineux des faits, le mouvement entraînant des pensées, la chaleur, l'éclat, la franchise du style? Que dirons-nous enfin? Est-ce l'intérêt et la vie dont Bossuet a su échauffer une matière en apparence si aride, tous ces débris, toute cette poussière de systèmes usés, détruits par la dispute et consumés par le temps? Il les réveille, il les ranime, il les revêt d'une apparence sensible, il leur prête un corps et un visage; les voilà devenus une sorte de personnages abstraits, qu'il fait mouvoir sur cette scène étrange, ouverte par son art au spectacle tout intellectuel de la lutte des idées. Mais derrière ce théâtre fantastique, où les conceptions de l'esprit semblent seules appelées à jouer un rôle, on découvre un théâtre plus réel, où paraissent avec des formes plus vivantes, sous des traits plus prononcés, toutes les passions de l'homme, ses vices et ses vertus, ses talents et son génie. C'est l'ardent, l'impétueux Luther, qui ravit, qui subjugue, qui entraîne le monde; c'est le doux, le docile Melanchton qui suit, en gémissant de ses excès, ce maître tyrannique; c'est le hardi Zuingle, le subtil Bucer, le sombre et dur Calvin; ce sont les peuples, les grands, les rois, emportés par ces conducteurs audacieux dans la sanglante carrière des persécutions, des révoltes, des guerres civiles; c'est la société politique ébranlée par le mouvement qui agite les fondements de l'Église.

Ainsi l'intérêt de l'histoire se mêlait, dans ce livre, à l'intérêt, alors si populaire, de la discussion théologique. Faut-il s'étonner de l'effet prodigieux que son apparition, longtemps et impatiemment attendue, produisit en Europe? Réduite, après tant d'agressions, à se défendre elle-même, la réforme suscita de toutes parts, contre Bossuet, ce qu'elle comptait de plus savants et plus habiles théologiens. Et véritablement le talent et l'instruction ne manquèrent pas, dans cette lutte, aux Burnet, aux Basnage, aux Jurieu même. Si, à la fin, ils succombèrent, ce ne fut pas sans avoir vivement disputé la victoire. Mais que pouvaient-ils pour une cause si désespérée et contre un tel adversaire? Resserrés par Bossuet dans un défilé sans issue, pressés entre le principe de l'autorité, et l'esprit de doute et d'indifférence; forcés, pour échapper à cette alternative, de contester subtilement ou l'immutabilité de notre Église, ou leur propre inconstance, ils devaient tomber à leur tour dans les contradictions et les inconséquences qu'ils voulaient justifier, et chacune de leurs réponses ajoutait un chapitre de plus à l'*Histoire des variations.* C'était en quelque sorte par leurs efforts que s'étendait, se perfection-

[1] *Exposition de la foi catholique.*
[2] *Histoire des variations des églises protestantes.*

nait cette grande et belle composition : car on n'en peut détacher les écrits consacrés à sa défense, et qui, sous des titres divers, n'en sont que la continuation et le complément[1]. Une contradiction opiniâtre et violente y développait sans cesse des mérites nouveaux ; elle y amenait d'importantes questions d'histoire et de politique, et faisait paraître, à côté du savant théologien, le critique judicieux, le publiciste profond, le peintre des grandes scènes de l'humanité. Sa dialectique devenait plus pressante et plus impétueuse, son style plus véhément et plus hardi : dans chacune de ses paroles éclataient le sentiment involontaire de sa force, l'impatience de sa conviction, qui s'irritait contre des obstacles tant de fois renversés et toujours reproduits, son dédain pour les impuissantes fureurs auxquelles s'abandonnaient ses adversaires. Et en même temps, cette éloquence passionnée tempérait son ardeur par les ménagements de la charité; elle réservait ses foudres pour les doctrines, et se montrait indulgente et douce aux personnes : c'était toujours le chrétien qui, plein de la modération que recommande et qu'inspire l'Évangile, avait, dans la première chaleur de ses controverses, adressé à ceux qu'il combattait ces pacifiques paroles : « Je « sais honorer en vous, outre la nature qui nous « est commune, le baptême de Jésus-Christ, que « vos erreurs n'ont point effacé[2]. »

Et qu'on ne voie pas là une de ces formules d'égard et de courtoisie par lesquelles la politesse du monde cherche à couvrir l'aigreur et l'emportement de la dispute. Bossuet, étranger à de tels excès, n'avait pas besoin de descendre aux complaisances qui les corrigent. Il professait la vérité pour elle-même, sans hauteur, mais sans faiblesse, s'oubliant et oubliant ses adversaires dans cet austère devoir, incapable d'y mêler jamais les frivoles considérations de son orgueil ou de l'amour-propre d'autrui. De là, un langage dont la sincérité et la rudesse même blessèrent quelquefois des oreilles trop accoutumées aux délicatesses d'un commerce sans franchise. De là aussi, au milieu de cette sévérité, une expression inattendue de tendresse chrétienne pour des frères égarés, qu'il voulait convaincre et ramener. Celui auquel il adressait plus particulièrement les paroles que nous rappelions tout à l'heure[3], l'eut pour ami comme pour antagoniste; malgré la diversité de leurs croyances, la vivacité et l'éclat de leur différend, jamais les liens qui les avaient unis ne se relâchèrent. Touchant attachement qui les honore également tous deux, et qu'on pourrait se contenter d'opposer pour toute réponse à ce reproche banal de rigueur et de dureté, dont on poursuit si légèrement la mémoire de Bossuet!

La vérité qu'il défendait avec de si nobles armes semblait lui prêter sa force dans les rencontres les plus périlleuses. C'est ce dont témoignent hautement, parmi ce grand nombre de contemporains qu'il a conquis à l'Église, ceux qui, déjà ébranlés par ses écrits, ont succombé sous l'éloquence de sa parole[1] ; c'est ce que nous révèle le récit où il a proclamé si modestement sa victoire sur l'un des premiers docteurs de la réforme[2]. Quelques pages, tracées rapidement au sortir de cette mémorable *conférence,* sous l'inspiration encore présente de ses pensées et de ses discours, nous font connaître les avantages qu'il portait dans ces controverses soudaines : une mémoire savante, à laquelle rien n'échappait, et que ne pouvait déconcerter aucune autorité imprévue; une précision d'idées qui retenait la discussion dans ses limites naturelles, et la précipitait, par une pente inévitable et rapide, vers le terme fixé d'avance à son cours; une facilité d'élocution, une promptitude de reparties, un esprit d'à-propos, qui s'emparaient de tous les accidents de l'entretien, pour les tourner à l'avantage de sa cause : voilà ce qui se reproduit, dans cette relation, avec le mouvement tout dramatique de la résistance la plus obstinée qu'eût encore rencontrée Bossuet. Pressé par son redoutable adversaire, il ne peut quelquefois se défendre d'une terreur religieuse, en songeant que le salut de ses auditeurs dépend de ses paroles, et qu'il risque, *par sa faiblesse, de mettre leur âme en péril et la vérité en doute.* Noble aveu, qui le montre étranger aux soucis ordinaires de la vanité humaine, uniquement touché de l'intérêt sacré commis à ses efforts, et livré avec lui aux chances incertaines de la dispute.

Lorsqu'une sage et bienfaisante politique, une théologie pacifique et conciliante, réunies un instant par la pensée de mettre un terme aux longues dissensions de la chrétienté, entreprirent de ménager le retour des luthériens à la communion catholique[3], Bossuet se trouva, quoique sans mission, sans pouvoirs, par la seule autorité que lui avaient acquise ses travaux et son caractère, appelé à devenir l'arbitre de cette importante négociation. C'est à lui qu'on s'adressa d'abord, comme au représentant reconnu de son Église; c'est avec lui que traita Leibnitz. Le philosophe et le théologien étaient attirés l'un vers l'autre par cette espèce de curiosité qui fait rechercher aux grands esprits la compagnie des esprits de leur ordre. Une correspondance s'établit entre eux sur la transaction qui devait confondre, par leurs soins, en une seule croyance, deux croyances jusqu'alors ennemies : diplomatie nouvelle, où se trouvaient engagés les intérêts les plus difficiles à concilier, ceux de la conscience. Si, dans ce débat, la supériorité du savoir put quelquefois rester indécise, l'avantage de la franchise parut toujours appartenir à Bossuet. Tandis que

[1] *Défense de l'Histoire des variations; Avertissements aux protestants sur les lettres de M. Jurieu; Commentaire sur l'Apocalypse; Instructions pastorales sur les promesses faites à l'Église*, etc., etc.
[2] *Réfutation du Catéchisme de Paul Ferri.*
[3] Paul Ferri.

[1] Saurin, *Éloge historique de Bossuet;* Journal des savants, 8 septembre 1704; l'abbé de Dangeau, *Dialogues sur la religion*, etc.
[2] *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Église.*
[3] En 1690.

son adversaire étalait un appareil d'érudition et de subtilités théologiques, peu propre à éclaircir des questions que la dispute n'avait que trop embarrassées; tandis qu'il retardait ainsi la conclusion d'un accord si désiré, pour servir, comme on l'a cru, les vues changeantes de la politique temporelle [1], Bossuet ne cessait de déclarer ouvertement ce que l'Église pouvait souffrir, ce qu'elle devait refuser; il se montrait inflexible sur le dogme, dont les hommes ne sont pas maîtres, et en même temps facile sur la discipline, qui peut changer avec les lieux et les temps, au gré de l'autorité qui l'a faite. Ses efforts furent inutiles, ses espérances furent trompées; cette négociation, où il était entré avec tant d'ardeur, plusieurs fois quittée et reprise, fut enfin abandonnée; mais ses lettres sont restées comme un monument des dispositions sincères et bienveillantes qu'il y apporta : elles attestent que, tout zélé qu'il était pour le maintien de la foi, il n'était rien moins qu'étranger aux égards, aux ménagements, aux compositions d'une sage tolérance.

Une telle expression pourra surprendre ceux qui ne jugent de son caractère que sur les déclamations de ses détracteurs, et se sont accoutumés, sans examen et de confiance, à le regarder comme le modèle, comme le type de l'esprit de persécution. Mais de grâce, qu'on nous le dise, qui donc Bossuet a-t-il persécuté? les hommes ou les doctrines? L'un est aussi légitime et aussi saint que l'autre est inique et impie, ce n'est pas assez dire, insensé. Attaquer ouvertement l'erreur, la combattre à outrance jusqu'à ce qu'on l'ait détruite dans les esprits, ce n'est pas seulement le droit et le devoir du docteur apostolique, c'est celui du publiciste, de l'historien, du philosophe, du savant : c'est l'innocente et nécessaire intolérance de la vérité, que le faux blesse et irrite, qui ne peut vivre en paix avec lui, qui ne se donne pas de repos jusqu'à ce qu'elle l'ait chassé du domaine de l'intelligence, qui n'appartient qu'à elle et où elle veut habiter seule : c'était celle de Galilée, lorsqu'il déclarait la guerre à des systèmes établis depuis des siècles dans la possession paisible de la science et sous l'apparente protection du dogme. Ceux-là étaient tout autrement intolérants, qui, méconnaissant les priviléges de la pensée humaine, entreprenaient de la réduire par d'injustes et impuissantes rigueurs, qui prétendaient la punir et la réfuter par la prison. Est-il besoin de dire que Bossuet fut trop éclairé et trop sage pour croire utile et permis ce qui n'est pas même possible? Il avait trop de foi pour se défier de sa cause, et appeler au secours de l'arche sainte ce bras humain qui n'y peut toucher sans se briser et périr : il défendit constamment par les armes de la charité et de la parole une religion que la charité et la parole ont établie toutes seules, et qui ne veut pas d'autres appuis.

Son langage, je le sais, ne répondait pas toujours à sa conduite. On voudrait effacer de ses discours [1] quelques louanges officielles, adressées à l'intervention de la puissance publique, dans les affaires de la religion : c'est avec regret, surtout, qu'on l'entend mêler sa voix à celle de son siècle, qui célèbre, par des louanges trop magnifiques et trop unanimes, l'acte d'un zèle sans lumière et sans charité, d'une politique sans équité et sans prévoyance. Du moins resta-t-il étranger aux conseils qui le préparèrent; et quand ses suites cruelles et désastreuses eurent éclaté, il fut le premier à les détester hautement, à faire prévaloir dans le gouvernement du monarque, dont on avait surpris la foi, des mesures plus modérées et plus efficaces, moins funestes à l'État, moins contraires à l'Évangile. Il n'avait pas attendu ce retour aux seuls moyens de persuasion que puisse avouer la douceur de ses préceptes, pour repousser en leur nom, loin du troupeau confié à sa garde, des rigueurs et des violences dont il eût voulu sauver la France entière. On l'avait vu, armé de sa houlette pastorale, se jeter au devant de ce glaive temporel levé sur les consciences, et qui faisait à la foi qu'on s'imaginait défendre de si profondes blessures. Faut-il après cela se montrer sévère pour un hommage oratoire accordé à d'impérieuses bienséances, et qui, sans l'éloquence qui a rendu impérissable chacune de ses paroles, se serait perdu dans l'éclat de sa généreuse charité? Écoutez, vous qui l'accusez, sur ce garant, d'une religion inhumaine, écoutez comme parlait de ce persécuteur une Église opprimée : « Il n'emploie pour nous persuader que des voies évangéliques. Il prêche, il compose des livres, il fait des lettres, et travaille à nous faire quitter notre croyance par des moyens convenables à son caractère et à l'esprit du christianisme. . . » Voilà toutes les persécutions de Bossuet, comme les raconte, dans le secret d'une correspondance familière, un ministre protestant [2].

On nous arrête : on nous rappelle qu'il a poursuivi sans ménagement un de ses frères dans la foi, un de ses collègues dans l'épiscopat, celui qu'il avait voulu consacrer de ses mains, celui qu'il avait nommé son disciple et son ami, le sage, l'aimable, l'éloquent Fénelon. Ne vantez plus, nous dit-on, un zèle qui s'est ainsi laissé emporter par une frivole question de théologie mystique. Mais cependant si Bossuet a jugé cette question sérieuse et grave; s'il a pensé que les pieuses illusions du pur amour pouvaient porter atteinte à la véritable piété, remplacer la pratique et les œuvres par un dangereux état de contemplation et d'extase, exposer l'âme sans défiance et sans secours à la surprise des sens; si cette doctrine lui a paru emprunter du caractère sacré de son interprète, de l'autorité de ses vertus et de son génie, un attrait qui la rendait plus séduisante et plus contagieuse; qui pourra le blâmer, lui docteur, lui gardien de la science sacrée, d'avoir obéi au cri de sa conviction et de sa conscience, qui lui dénonçaient l'erreur, et lui

[1] Voyez, dans l'*Histoire* du cardinal de Bausset, liv. XII, tom. IV, l'exposé de cette négociation, et ses conjectures sur les secrets motifs de la conduite de Leibnitz. Voyez aussi l'article LEIBNITZ dans la *Biographie universelle.*

[1] *Orais. fun. de le Tellier; Discours sur l'unité de l'Église.*

[2] Voyez la lettre du ministre Bourdieu, citée par le cardinal de Bausset, au livre XI de son *Histoire*, tom. IV, pag. 83.

commandaient de la poursuivre? Nous plaignons les disgrâces de Fénelon ; nous révérons sa candeur, sa constance, son humble et glorieuse soumission : mais quand nous voyons Bossuet faire à son devoir, ou du moins à ce qui lui semble tel, le sacrifice de ses plus tendres affections, braver les malignes interprétations d'un monde étranger à ses religieuses sollicitudes, qui lui supposera des vues intéressées et perverses, les bassesses de la jalousie, les hauteurs de l'orgueil? qui lui imputera les torts, hélas! trop condamnables de ses partisans? qui cherchera à surprendre curieusement dans ses discours, dans ses écrits, dans sa conduite, ces mouvements irréguliers que mêle la passion à toutes les querelles des hommes, même aux plus saintes? Alors, frappés d'un si douloureux dévouement, nous ne pouvons pas non plus lui refuser quelque part de notre admiration et de notre pitié.

C'est ainsi que, fidèle aux serments de sa jeunesse, Bossuet devient, selon ses paroles, le martyr de la vérité. Pour elle souffrent en même temps, et l'un par l'autre, les deux plus illustres apôtres qu'elle ait en ce moment sur la terre. Tandis qu'ils tiennent en suspens les spectateurs d'un débat si animé, où une persuasion intime se montre tour à tour si impétueuse et si touchante, où le savoir et l'éloquence sont sans cesse excités à de nouveaux et plus étonnants efforts, la vérité triomphe à la fois par leur victoire et par leur défaite; tous deux, malgré la diversité de leurs idées, de leurs caractères, de leurs talents, de leurs succès, l'établissent de concert par cette ardeur commune qu'ils apportent à sa cause. Si quelques traces d'une querelle trop vive subsistent encore dans des cœurs faits l'un pour l'autre, et qui ne peuvent longtemps demeurer séparés, la conformité de leur vertu les rapproche en dépit d'eux, et prépare une réconciliation à laquelle le temps seul a manqué.

Il faut passer sur des travaux qui, par leur nombre, leur étendue, la multiplicité des faits auxquels ils se rattachent, se prêteraient mal à une exposition rapide : il faut renoncer à suivre dans ses œuvres ce zèle vigilant et infatigable qui se portait en tous lieux au secours de la foi. Bossuet, que son incorruptible orthodoxie sauva seul dans ce siècle du joug des systèmes et des partis, devint naturellement leur arbitre; il les contint, tant qu'il vécut, dans de justes bornes par cette *dictature* [1] que lui avait déférée un consentement universel. Simple docteur, simple évêque, sans ces dignités éminentes auxquelles le désignait le vœu public, il gouvernait l'Église gallicane; il lui communiquait sa modération et sa fermeté; il l'inspirait de son esprit, l'animait de sa parole. Par lui étaient réprimées les maximes corruptrices, les prétentions outrées, les manœuvres turbulentes; par lui étaient maintenus et conciliés tous les droits légitimes; par lui se conservaient la concorde, la paix, l'unité. Tout l'épiscopat français s'exprima par sa bouche dans ces jugements solennels qui rappelèrent les véritables règles de la discipline et des mœurs [1]; dans cette immortelle *déclaration* où furent marqués avec tant de précision les rapports du sacerdoce et de l'empire, de l'Église et du saint-siége, l'étendue et les limites de ces puissances que Dieu a faites indépendantes, qui doivent s'unir, mais qui ne peuvent jamais ni se confondre, ni se combattre, ni s'opprimer [2].

La doctrine qu'ont maintenue jusqu'à nous, dans notre patrie, la politique de nos rois, la piété et le patriotisme de nos magistrats, la science de nos publicistes et de nos docteurs; la doctrine qui, parmi tous ses défenseurs et ses interprètes, peut compter un saint Louis, un Talon et un d'Aguesseau, un Pithou, un Gerson, un Fleury; qui, toujours enseignée dans nos écoles, souvent approuvée des écoles étrangères, jamais condamnée au tribunal de l'Église, remonte, par une tradition que les fureurs de la Ligue ont seules interrompue, jusqu'aux institutions primitives du christianisme; cette doctrine, véritablement chrétienne, plus encore que française, parut recevoir, en cette occasion, du génie de Bossuet une consécration nouvelle. Bossuet, qui la fit triompher, qui, pour en perpétuer la victoire, en rassembla, dans un docte ouvrage légué à l'avenir [3], les preuves et les titres, Bossuet en est demeuré avec justice le plus glorieux représentant. Ce sont là les plus importants de ses actes, car ils lui ont survécu; ils durent encore; aujourd'hui comme au dix-septième siècle ils protégent contre les entreprises d'une inquiète et téméraire théologie les droits du pouvoir temporel et ceux des Églises : que dis-je? la suprématie pontificale et l'unité catholique elles-mêmes, trop souvent mises en péril par ces excès. Lorsqu'une érudition qu'il avait convaincue d'ignorance et de mensonge, des sophismes que sa raison avait fait taire, se sont enhardis à rompre le silence, et, grâce à un long oubli, ont tenté de séduire les esprits par une fausse nouveauté, il a suffi, pour les confondre, de leur opposer le nom et l'autorité de Bossuet. Réveillé au fond de son tombeau par le bruit de ces controverses renaissantes, il a reparu dans une lice qu'il semblait avoir fermée pour toujours; et, comme ce vieil athlète de la Fable, que nous rappelle un souvenir peut-être trop frivole, il y a laissé tomber ces armes puissantes et victorieuses, ces redoutables gages de combat qui étonnent la faiblesse de notre âge, et qu'aucun adversaire ne relèverait impunément.

DEUXIÈME PARTIE.

Bossuet vivait encore, lorsqu'une voix hardie [4], *parlant d'avance le langage de la postérité*, le sa-

[1] Saint-Simon.

[1] Assemblée de 1700.
[2] Assemblée de 1682.
[3] *Défense de la Déclaration du clergé de France, sur la puissance ecclésiastique*, publiée seulement en 1730, plus de vingt-cinq ans après la mort de Bossuet.
[4] La Bruyère, dans son *Discours de réception à l'Académie française*, le 16 juin 1693. Bossuet n'est mort qu'en 1704.

lua d'un titre que depuis longtemps le monde ne connaissait plus, du grand titre de *Père de l'Église*. C'était dans une assemblée littéraire, dans celle qui honore aujourd'hui sa mémoire, et qui alors s'enorgueillissait de sa présence, que le peintre ingénieux et profond des *mœurs du siècle*, le distributeur sévère de la louange et du blâme, lui adressait, sous des termes si pompeux et si vrais, l'hommage de l'admiration universelle. En repassant les mérites singuliers qui justifiaient un tel langage, il prit soin de rappeler que le *plus rare* de tous, c'était son éloquence. Peut-être, dans l'enthousiasme de sa gloire théologique, l'avait-on en effet trop oublié. Peut-être s'étonna-t-on d'abord d'un jugement qu'on a quelque honte de répéter aujourd'hui, tant il est devenu vulgaire. A qui faut-il apprendre que Bossuet est non-seulement un *rare* orateur, mais un orateur unique? Ne le comparons plus à ceux qui lui disputèrent la palme de la parole, et auxquels on s'imagina qu'il l'avait cédée, *pour courir à des triomphes plus éclatants*[1]. Ne lui opposons pas la hardiesse et l'éclat de Mascaron; l'élégance et l'harmonie de Fléchier; cette évangélique austérité, cette forte et pressante raison de Bourdaloue; la pureté, les grâces, le charme attendrissant, qui nous attachent et nous pénètrent à la lecture de Massillon. Bossuet est désormais sans rival, non-seulement dans nos chaires, mais dans celles où il prit ses modèles, et dont il reproduisit, en les corrigeant par le goût de son siècle et la perfection de son génie, les sublimes mais irrégulières beautés. La tribune antique elle-même, le barreau d'Athènes et de Rome n'oseraient lui préférer leur Cicéron, leur Démosthène : aussi véhément, aussi magnifique, il s'élève au-dessus d'eux de toute la hauteur de la religion qu'il annonce; il les a remplacés dans le privilége de représenter l'idée de l'éloquence : c'est pour nous ce génie inconnu que chercha vainement l'Orateur romain, ou que plutôt il se flattait d'avoir trouvé en lui-même.

Qui pourra définir l'éloquence, ou seulement expliquer ces hommes choisis entre tous pour en offrir l'expression vivante? Nous savons ce que leur donnent l'art et le travail, nous savons quels intérêts les inspirent : mais la nature même de cette inspiration, le secret de cette force merveilleuse, qui leur soumet les âmes, nous l'ignorons, et ils l'ignorent eux-mêmes. Bornons-nous donc à saisir ces traits extérieurs et visibles auxquels s'arrête, non pas la curiosité, mais le regard de la critique. Étudions-les dans ces discours de Bossuet, si grand, si fort, si impétueux; si plein d'éclat et de simplicité; si hardi, si nouveau; qu'on nous pardonne de le répéter, si puissant.

Porté vers ces vérités divines qui comprennent tous les objets de la connaissance humaine, Bossuet attire dans cette sphère les sujets offerts à son génie. A peine les a-t-il touchés, qu'ils s'élèvent et s'agrandissent. Ses plans sont vastes et simples, et il en parcourt l'étendue d'un élan facile et rapide. Point de ces divisions étroites, qui semblent ménager des repos à la faiblesse; point de ces détails oiseux, où elle s'arrête et se consume; point de ces liens subtils et factices, qui l'aident à rattacher la suite rompue de ses courtes inspirations. Ce ne sont que grandes idées, unies entre elles par leurs rapports les plus généraux, les plus naturels. On nous découvre un immense horizon; mais l'œil l'embrasse d'une seule vue : on nous transporte, à des hauteurs inaccessibles, sur des sommets inconnus; mais nous y respirons à l'aise : l'esprit est étonné et satisfait; il jouit du sentiment de sa force; il oublie l'art qui le soutient, qui le soulève; il croit monter par son propre essor, et voler de lui-même vers le terme sublime où le ravit l'orateur.

Avec quelle autorité, quel empire, nous sont annoncés les oracles de la vérité! Ce n'est pas un philosophe qui doute, qui ignore, qui nous remplit de ses incertitudes. Bossuet affirme, et ses paroles ont une force de conviction qui nous impose déjà sa foi avant qu'il nous l'ait persuadée. Cependant il ne néglige aucune ressource humaine pour remuer et entraîner les esprits : toujours il est dans l'action, aux prises avec un adversaire qui résiste, qui dispute, qu'il faut réduire et convaincre; il parle au cœur, il parle à la raison; il mêle la passion à la dialectique; il presse, il conjure, il réfute, il s'indigne; on ne peut compter les mouvements où l'emporte l'ardeur de sa cause. Quelle fougue! quelle véhémence! que de transports imprévus et audacieux! Il s'écarte, dit-on, il s'égare, il s'engage dans des voies perdues; n'en croyez pas une critique indiscrète et inattentive : sous cette apparence irrégulière, qui la trompe, se cache un ordre secret, un progrès invisible vers le but auquel tend l'orateur, et où il arrive tout à coup avec ses auditeurs à sa suite, sans que le plus souvent il leur ait laissé le loisir d'apercevoir sa trace. On l'a souvent comparé à un aigle qui fend les airs; mais il ne faut pas abuser de cette image pour l'accuser d'un vol capricieux et inégal. Comme l'aigle, il connaît sa route dans les cieux; et à travers ces nuages où il s'enfonce, ces tempêtes où il se joue, il va droit au trône de Dieu, où il fixe de loin son intrépide regard, et au pied duquel nous l'apercevons qui se repose de sa course.

C'est de là sans doute qu'il était descendu avec ces foudres, ces éclairs, ces paroles enflammées qui illuminaient, qui embrasaient son discours. C'est du commerce des prophètes qu'il avait rapporté ces figures si vives, dont on pouvait à peine soutenir l'éclat. Mais quel étrange changement! Est-ce bien là le poëte qui prêtait aux affections de son âme les accents du Psalmiste; qui instruisait avec Salomon, se lamentait avec Jérémie, menaçait avec Ézéchiel, publiait avec Daniel et Isaïe la gloire et la puissance du Très-Haut? Est-ce là l'orateur qui nous rendait les grâces touchantes, le tour ingénieux d'Augustin, la majestueuse et douce abon-

[1] L'abbé de Clérembault, directeur de l'Académie française, dans sa *Réponse au Discours de réception* de l'abbé, depuis cardinal, de Polignac : passage cité par M. de Bausset, livre XIII de son *Histoire*, tom. IV, pag. 418.

dance de Chrysostôme, les inventions extraordinaires de Tertullien, toutes les inspirations de la chaire chrétienne rassemblées en lui seul? Qu'est devenu ce sublime, cet harmonieux, ce magnifique Bossuet? Il se dépouille tout à coup de cette riche éloquence, et la foule à ses pieds; il ne veut plus que le modeste vêtement de l'Évangile; il se plaît dans cette rudesse, ou, comme il ose dire, dans cette *bassesse* familière qui fit triompher les apôtres, et qu'il a louée dans saint Paul [1].

Ce qui surprend le plus chez Bossuet, c'est assurément ce mélange inattendu de simplicité et d'élévation, de parure et de négligence. Et qu'on ne pense pas qu'il y a ici un calcul de l'art, une ruse de la rhétorique, pour relever le discours par les jeux piquants du contraste. Bossuet n'écrivait pas à cette époque d'épuisement, où, dans le dégoût de l'élégance et de la noblesse, on revient, non sans travail, à l'antique naïveté. Il mêlait involontairement dans son style ce qui s'unissait dans sa vénération, dans son enthousiasme, la poésie de l'ancienne loi, l'humble langage de la nouvelle. Ces touches heurtées, ces brusques passages, répondaient aux oppositions de sa pensée, toujours tourmentée à la fois et de la majesté divine et de la misère humaine, de notre gloire et de notre néant. Après avoir porté jusqu'au ciel l'excellence de notre nature, il ne trouvait pas de termes pour la dégrader; et, comme cet éternel objet de son dédain et de son respect, sa parole se trouvait tout ensemble vulgaire et sublime. Du reste, rien de cherché, rien d'affecté, rien de contraint : ce qu'il a dit de la véritable grandeur, qui, *toujours égale à elle-même, ne se hausse ni ne s'abaisse*, on peut le dire de son génie, supérieur aux prétentions, aux bienséances ordinaires, trop sûr de lui pour vouloir rien ajouter à sa dignité, ou pour craindre d'en rien perdre. Jamais écrivain ne parut plus indifférent à l'effet littéraire. Son idée l'occupe seule; les mots viendront comme ils pourront, sans que seulement il y regarde. Ces ornements que lui fournit son abondante mémoire, sa riche imagination, il ne les a pas cherchés, mais rencontrés sous sa plume; *ces fleurs de l'élocution*, il ne les *cueille pas pour s'en parer* [2], comme il l'a si bien dit d'un autre; mais, dans son cours orageux, il les arrache à ses rivages et les roule avec ses ondes.

On ne peut cependant trop admirer comment ce style, si plein d'abandon, s'applique, s'ajuste à sa pensée, se prête avec souplesse à en suivre tous les mouvements, l'enveloppe de formes flexibles qui la font voir et toucher. L'abstraction n'a rien de si subtil qui ne s'y tourne en images sensibles, et ne prenne, sous le pinceau de ce peintre créateur, de la couleur et de la vie. C'est là peut-être le caractère le plus constant du langage de Bossuet; on le retrouve partout le même, dans l'innombrable variété de ses ouvrages. Mais que dire d'un autre caractère qu'on n'en peut séparer, tant il s'y mêle intimement; de cette harmonie, de cette musique qui, par le mystérieux rapport du son à la pensée, l'interprète à notre oreille, tandis qu'elle s'explique à nos yeux; de sorte qu'elle pénètre dans l'esprit par tous les sens à la fois? Ce sont là, nous le savons, des qualités communes à tous les grands écrivains. Mais aucun ne les posséda comme Bossuet : aucun n'eut, à ce degré, cette expression libre et hardie qui ose tout, parce qu'elle peut tout; qui s'aventure dans les entreprises les plus délicates, les plus hasardeuses; qui touche aux choses les plus rebelles à la parole, et les force à recevoir l'empreinte qu'elle leur impose; qui dit tout ce qu'elle veut, et comme elle le veut, ce que jamais homme n'a dit. De là ces mots forcés à des usages si étranges et si nouveaux; cette langue extraordinaire, qu'il semble que personne n'ait encore parlée, et que cependant tout le monde entend; qui subjugue tous les esprits, comme elle dompte tous les sujets.

Bossuet n'a rien de trop sublime pour les plus humbles intelligences, rien de trop bas pour les plus hautes; il parle à toutes à la fois, et peut, selon le besoin, se proportionner à chacune. Ce docteur qui instruit l'Église, ce philosophe, cet historien, dont les doctes et les habiles viennent écouter les leçons, cet orateur qui compte des rois dans son auditoire, sait descendre de ces hauteurs et s'abaisser jusqu'au simple, jusqu'à l'ignorant; il sait fortifier l'infirme et consoler le pauvre; il sait, avec l'enfant, bégayer les mots du Symbole. Sa voix mâle et fière ne dédaigne pas de s'unir à la prière des recluses, et de soupirer avec elles dans cet asile retiré, dans cette paix, dans ce silence, où expirent les derniers bruits du monde et les derniers murmures des passions, des hymnes d'adoration et d'amour. Il trouve, pour ces transports qui *élèvent* l'âme vers les divins *mystères* ou la plongent dans la *méditation* de la sainte parole, des accents d'une angélique tendresse, d'une céleste pureté. C'est un merveilleux commerce entre Dieu et sa créature, qui s'en approche, qui le contemple, qui se perd avec délices dans l'incompréhensible, dans l'ineffable immensité de ses perfections. C'est un entretien mystérieux où la conscience converse avec elle-même, s'interroge, se répond, s'écoute, et recueille, dans la partie la plus secrète de nous-mêmes, loin des illusions des sens, des fantômes de l'imagination, ces vérités qui s'y révèlent [1]. Non, Fénelon lui-même ne prête pas à la piété une parole plus élevée, plus vive, plus touchante. Voilà l'éloquence qui parlait au cœur d'une la Vallière et détournait vers le ciel ses affections trompées; voilà celle qui put entreprendre de réconcilier par la pénitence l'amante délaissée et son altière rivale. Elle s'épanche, elle se répand dans ces lettres rapides, où les mots se précipitent, et semblent encore trop lents pour les mouvements de la religion et de l'amitié. Quel est le sentiment, l'idée qui ne reçoive de Bos-

[1] *Panégyrique de saint Paul, Sermon du 2e dimanche de l'Avent*, etc.
[2] *Oraison funèbre du P. Bourgoing.*

[1] *Élévations sur les mystères; Méditations sur l'Évangile; Discours sur la vie cachée en Dieu*, etc.

suet une vertu persuasive? Où sont les cœurs, les esprits qui se déroberaient à son empire? Sur quels rangs, sur quelles fortunes n'a-t-il pas des droits? Venez l'entendre, grands ou petits, pauvres ou riches, savants ou ignorants; venez, prêtres, venez, laïques; hommes du monde, hommes du cloître, venez : il ne préfère, il ne néglige personne; il a des paroles pour tous; son langage est inépuisable et universel, comme son zèle et sa charité. On va voir se renouveler, dans l'humaine région de ses facultés, le miracle des apôtres, lorsque la divine parole, à peine sortie de la bouche de ces orateurs inspirés, se traduisait dans toutes les langues de la terre, et intruisait à la fois des auditeurs de toute nation, qui ne s'entendaient pas les uns les autres et s'étonnaient de comprendre le même discours.

Bossuet monte dans la chaire, et avec lui l'éloquence chrétienne y reparaît. S'il conserve d'abord quelque chose des défauts de son siècle, il s'en délivre bientôt par l'énergie d'une franche et vigoureuse nature. Plus de cette emphase, de cette subtilité, de cette recherche, plus de cette érudition tout ensemble pédantesque et profane, qui déshonoraient le ministère de la parole. C'est aux Écritures seulement qu'il veut devoir sa grandeur, ses grâces, sa science. Il les cite et les cite sans cesse, non pour se parer mondainement des trésors de sa mémoire, mais pour montrer, dans ces textes sacrés, la règle de nos devoirs, la garantie de nos espérances. L'Evangile est quelque chose de plus pour lui que l'occasion, l'ornement accidentel de son discours. Il en est la matière, il en est l'âme; tout en sort et y retourne; Jésus-Christ est le *prédicateur invisible* qui enseigne ses auditeurs, qui les convainc et les persuade. Cette gravité apostolique expliquerait seule, par sa nouveauté et sa convenance, l'espèce d'acclamation et d'applaudissement qui accueillirent le jeune orateur, si d'ailleurs il n'avait marqué les essais de son éloquence de cette originalité commune à toutes ses productions, et qui sans doute n'a pas dû manquer à la première vivacité de son génie et de son zèle.

Un critique célèbre[1] a écrit que Bossuet, *sublime dans ses Oraisons funèbres, est médiocre dans ses Sermons*. Bossuet médiocre! voilà des mots dont l'alliance paraît étrange. Quelque préoccupation particulière égarait-elle un jugement d'ordinaire plus droit et plus sûr? l'extrême imperfection où sont restés ces beaux discours, les négligences, les inégalités qui les déparent, lui dérobaient-elles des mérites sans doute bien peu vulgaires? Un choix de sujets toujours graves, élevés, importants; une abondance d'autorités et de preuves, que fortifie encore leur rigoureux enchaînement; une profondeur de pensées qui semble renouveler la vérité elle-même; une marche vive et naturelle, une variété de mouvements soudains et pressants, un langage simple et hardi : voilà qui les élève au premier rang des chefs-d'œuvre de la chaire, voilà qui peut faire douter s'il ne faut pas les préférer à des compositions plus pures, plus achevées, mais moins grandes, moins surprenantes. Du moins Bossuet l'emporte-t-il sur ses plus illustres successeurs par un tour extraordinaire et inattendu, qui commande l'attention et impose aux esprits; par une allure libre et fière, que n'arrêtent ni les entraves de l'argumentation scolastique, ni le soin curieux des détails. Ce n'est pas la marche trop froidement didactique de Bourdaloue; ce n'est pas cette activité, en quelque manière immobile, qui retient Massillon sur chacune de ses idées, jusqu'à ce qu'il les ait épuisées par la singulière facilité de son imagination et de son style. C'est quelque chose de plus agile et de plus *vite;* ce sont les *saillies* d'une éloquence vigoureuse, qui s'élève *comme par bonds, et ne touche pas à terre.*

L'admiration redouble quand on se souvient que ces discours n'ont été pour la plupart prononcés qu'une seule fois; que leur auteur ne les a jamais revus; qu'à peine les a-t-il écrits; qu'appelé pendant dix années à porter de chaires en chaires son éloquence partout désirée, distrait d'ailleurs par tant d'autres soins, il lui restait peu de loisir pour un travail de style auquel peut-être n'eût-il pas daigné descendre. Il pensait comme Fénelon (et cette ressemblance mérite d'être remarquée), qu'il doit suffire en général à un orateur chrétien de la connaissance de la religion, de la méditation de son sujet, de l'esprit de son ministère, pour se présenter en assurance à des chrétiens. Ce fut dans sa vieillesse la seule préparation que lui permirent les travaux de l'épiscopat, la seule qu'il recommandait aux prêtres de son diocèse. Ces morceaux qui nous sont venus sous le titre de ses *Sermons*, tout admirables et tout précieux qu'ils nous paraissent, n'étaient pourtant que des ébauches jetées négligemment et à grands traits, pour être livrées plus tard aux développements imprévus de la parole. Il se contentait d'arrêter un plan, un ordre d'idées; il disposait quelques mouvements, quelques images, fixait le tout dans son esprit par une rédaction rapide; et s'abandonnant ensuite aux inspirations du lieu et du moment, s'enflammant au spectacle de la foule qui l'entourait, s'animant des émotions que sa présence faisait naître autour de lui, s'excitant par ses propres transports à des transports nouveaux, on le voyait repasser impétueusement par cette route qu'il avait tracée d'avance à sa pensée, s'emparer, au passage, des formes de langage mises en dépôt dans sa mémoire, ou, bien souvent, les négliger pour en saisir de plus vives et de plus frappantes.

Nous ne connaissons de Bossuet que sa parole écrite. Mais cette parole qu'on voyait naître sur ses lèvres, qui pourra nous la rendre? que nous en reste-t-il? les souvenirs de quelques contemporains, auxquels ont apparu ces créations sublimes de son intelligence. Ils nous ont appris quels nombreux auditeurs Bossuet avait le pouvoir de convoquer au pied de sa chaire; ils nous ont peint la cour et la ville attirées tout entières par son éloquence, et, au milieu de ce concours, les maîtres et les disciples de Port-Royal eux-mêmes, sortant de leur désert

[1] La Harpe, *Cours de littérature.*

pour venir l'entendre. Nous pouvons, d'après leurs paroles, nous figurer l'impression profonde qu'il laissait dans les âmes, et la longue rumeur qui, malgré la sainteté du lieu, suivait chacun de ses discours.

De quelles pensées était-il agité, lorsqu'il promenait ses regards sur tant d'illustres, de puissants, de doctes personnages; ou bien lorsqu'il rencontrait les yeux attendris de son père, témoin assidu de ses triomphes, de cet heureux père que, par une distinction ingénieuse et délicate, un roi, qui savait récompenser le génie comme il savait le sentir, envoyait féliciter du bonheur d'avoir un tel fils? Des accidents d'un noble et touchant intérêt variaient chaque jour les succès comme le talent de l'orateur. C'était un Turenne, secrètement mêlé à une Église qui allait bientôt être la sienne, et qu'il avertissait, par une expression détournée, des vœux et des espérances de la communion catholique [1]. C'était un Condé, qui le *surprenait de sa présence imprévue*, et devant lequel il continuait d'humilier la gloire humaine, après l'avoir quelques moments *admirée en la personne* d'un tel auditeur. C'étaient des reines, qui descendaient de leur rang auguste pour venir avec la foule prêter l'oreille à cette parole qui foudroyait toutes les grandeurs.

Mais c'est sur le théâtre même de la grandeur et de la gloire, c'est en face de ce trône où s'asseyent ensemble la puissance et la jeunesse, et que décorent à l'envi les arts et la victoire, qu'il faut entendre Bossuet, d'un accent ferme et mesuré, avec le respect d'un sujet et la liberté d'un apôtre, proclamer le néant des choses humaines. Dans le silence profond de l'éloquence politique, une autre éloquence s'élève plus fière et plus hardie. Au nom de la religion, qui la fait parler et lui prête sa force, elle abaisse cet empire orgueilleux devant lequel tout s'incline; elle efface cet éclat qui éblouit et enchante tous les regards; elle flétrit ces faiblesses que parent tant de grâces et de majesté, et que protègent les respects du monde.

Bossuet, dans cet âge brillant, semblait avoir reçu l'austère mission de dissiper les prestiges de la gloire mondaine. C'est lui qui préside à ces cérémonies saintes où la naissance et la fortune, la jeunesse et la beauté, quelquefois une innocence craintive qui fuit les séductions terrestres, quelquefois une passion blessée qui offre à Dieu ses souffrances et ses remords, vont s'ensevelir ensemble sous le voile de la pénitence et de la solitude : c'est lui qui consacre, par de graves et touchantes instructions, ces funérailles de l'âme mourant aux pensées du siècle. Nous le retrouvons au chevet des grands et des princes, qui les aide à quitter la vie, ou qui, devant leur cercueil, mêle aux regrets de leur perte les consolations, les enseignements, que la religion fait sortir même de la douleur.

Ce genre d'éloquence, que dut ignorer l'antiquité païenne, et qui naquit sur les tombes des premiers chrétiens, Bossuet semble l'avoir créé, tant il se l'est rendu propre. Ce n'est pas à tort que l'admiration publique, parmi ses chefs-d'œuvre oratoires, a particulièrement adopté ses *Oraisons funèbres*. Il y a rassemblé et reproduit, en traits plus sublimes encore, et sous une forme plus correcte et plus pure, tout ce qu'il avait répandu ailleurs de pensées fortes et profondes sur la vie et la mort, le temps et l'éternité. Il y a de plus introduit la variété et le mouvement des intérêts humains, l'accent pathétique du désespoir, les éclats de l'enthousiasme.

Oui, ce contempteur superbe de la grandeur et de la gloire, qui exerce sur elles de si terribles justices, en est touché comme nous; car il est homme en même temps qu'il est apôtre. Il les admire et les aime; il leur donne sans scrupule ses louanges et ses larmes; il sait trop quel est le terme où se précipite son discours, et qu'en nous entourant dans ses tableaux des plus flatteuses distinctions de la nature et de la fortune, il ne fait que parer pour un instant la victime de la mort. Au milieu des spectacles éclatants qu'il étale, le pressentiment de l'inévitable catastrophe l'obsède sans cesse, et il y arrive enfin, à travers toutes ces prospérités mensongères, poussé par l'invincible nécessité de son sujet. Alors il quitte le ton de la plainte et de l'éloge; il s'arme d'une mélancolique amertume, d'une ironie dédaigneuse, pour célébrer le triomphe de cette puissance fatale qui fait disparaître devant elle toutes les choses d'ici-bas, la vie, la santé, les plaisirs, les grâces et les talents, les honneurs et la puissance, les grands desseins, les vastes pensées, jusqu'à ce courage indompté qui la bravait au moment suprême, jusqu'à cette espérance de lui échapper, en quelque chose, par la douleur qu'on laisse après soi, par la perpétuité de son nom et de ses œuvres; jusqu'à ces derniers et tristes débris qu'elle poursuit au fond du cercueil, sous les fastueuses représentations qui les décorent et les défendent. Voilà le double aspect d'élévation et de misère que nous découvre Bossuet; et quand il les a opposés l'un à l'autre avec un inexprimable mélange des sentiments les plus contraires, d'orgueil et d'humilité, de joie et de tristesse; quand il a *poussé à bout* le vain objet de nos attachements, qu'il l'a convaincu de n'être que ce qu'il est, *un nom, un songe, une apparence, une vapeur qui s'exhale, des esprits qui s'épuisent, des ressorts qui se démontent et se déconcertent, une machine qui se dissout et se met en pièces*, alors, du sein de cette ruine et de cette cendre, il fait sortir l'âme chrétienne, qui prend son vol vers son créateur.

Dans cet ordre d'idées, simple et grand, qui est celui de tous ces discours et qui permet de les considérer comme les parties séparées d'un vaste ensemble, se développe l'histoire du temps avec ses événements et ses personnages. Bossuet ne la raconte pas seulement en historien, mais en théologien et en philosophe, en orateur et en poëte : majestueux et sublime, lorsqu'il s'agit de faire voir le souverain des cieux qui conduit les événements de la terre : profond et sentencieux, en expliquant les ressorts cachés par lesquels s'exécutent les des-

[1] *Sermon sur la conversion des Gentils.*

seins de la politique divine, et qui remuent, vers un but ignoré d'eux, les peuples et les rois : plein de feu et de vie, transporté des passions qu'il retrace, lorsqu'il se jette au milieu des troubles religieux et politiques de l'Angleterre, des orages de la Fronde, des guerres de Flandre et d'Allemagne; qu'il y rencontre les vivantes figures de Gustave, de Turenne, de Condé, de Retz, de Mazarin, de Cromwell; qu'il contemple, plein d'épouvante et de douleur, les royales disgrâces de Charles et d'Henriette. A ces graves et fortes peintures succèdent des traits d'un intérêt doux et tendre : du même pinceau qui sut rendre le génie du politique et du guerrier, il exprime ce charme de la bonté et de la grâce qui tempère la dignité d'une haute fortune. Mais quels cris déchirants il trouve pour le trépas d'une jeune princesse, enlevée, *par un accident étrange*, aux espérances d'une vie glorieuse et fortunée! ils retentissent encore, après tant d'années, à notre oreille et dans nos cœurs. Quelles larmes amères il répand sur la cendre de ce héros qui fut son ami! Qu'il paraît touchant, lorsqu'à la suite de ce cortége funèbre, de tous ces hommes célèbres, de tous ces hauts personnages, de ce siècle, qu'il mène au tombeau, il s'avance enfin le dernier, occupé de sa mort prochaine, et montrant ses cheveux blancs, qui l'en avertissent!

Au milieu de telles beautés, à peine remarque-t-on l'immense richesse, la perfection infinie de cette élocution, qui suffit à tous les besoins d'une pensée si féconde et si variée, et atteint sans effort au sublime et au pathétique, à la force et à la délicatesse. Avec quel art singulier l'orateur sait-il cacher, sous un tour ingénieux, sous une noble image, une circonstance naïve et familière; désarmer, par l'indulgence de l'expression, la sévérité d'un reproche, que lui arrache la vérité; sauver, dans une rencontre difficile, la gloire de son héros; quelquefois la relever par le voisinage d'une gloire étrangère; enfin, car il faut tout dire, avec quelle habileté ménage-t-il une majesté ombrageuse et jalouse, qui voulait être présente dans toutes les scènes de son règne, et entrer en partage de toutes les louanges!

Mais que faisons-nous ici? et comment nous arrêtons-nous à ces détails, tout merveilleux qu'ils sont, quand nous devrions être remplis de cette grandeur où ils se perdent? On a dit de Cicéron que la dignité de son génie répondait à celle de l'empire romain. Ne pourrait-on pas dire de Bossuet que ses conceptions égalent la dignité de l'âme humaine, dont elles embrassent à la fois les gloires périssables et la gloire immortelle? Bornons-nous à cet éloge, qui comprend tous les autres. Aussi bien qu'y ajouter encore? l'admiration même la plus vive est impuissante à se satisfaire, quand il s'agit d'un tel homme. Après s'être bien fatigué à commenter, à continuer ses pensées, à imiter le tonnerre de sa parole, à contrefaire sa voix, on en vient toujours, par désespoir, à quelque citation qu'on lui emprunte, comme au seul hommage qui puisse soutenir tant de gloire et de génie.

C'est une longue histoire à faire que celle de son éloquence. C'est l'histoire de tous ses écrits, comme de toutes ses paroles. Il nous faut encore la suivre hors des travaux de la controverse et de la chaire, dans des productions qui appartiennent à la science humaine presque autant qu'à la théologie, dans ce traités où quelques-unes des plus hautes questions qui aient été livrées à la dispute des hommes s'éclairent par la double lumière de la raison et de la foi[1]. Ce n'est pas en courant qu'il convient de juger l'œuvre de l'étude et de la méditation, de discuter les solutions données sur les grands problèmes de notre nature par un esprit de cet ordre. Disons seulement qu'à la solidité des pensées, à la clarté, à la précision, à la rapidité de l'expression, s'unit encore ici cette chaleur qui n'abandonne jamais le style de Bossuet.

Ce mérite brille surtout dans quelques pages, qu'on doit ranger parmi ses premiers titres à la gloire de grand écrivain. Jamais peut-être les séductions de l'art dramatique n'ont été peintes avec des couleurs plus animées que dans la sévère censure qu'il en a faite[2]. C'est sa puissance même qu'il redoute; s'il le condamne en chrétien, il le loue en poëte : comme Platon, il ne l'exile qu'après l'avoir couronné.

La vivacité de ses expressions tient-elle à une imagination active, qui sait se rendre présent ce qu'elle ignore, et décrire ce qu'elle devine? Ou bien est-ce un souvenir encore vivant, après tant d'années, des impressions de sa jeunesse? On sait que le désir de se perfectionner dans l'exercice de la parole l'avait conduit, comme quelques-uns des plus célèbres orateurs de la chaire, à l'école profane du théâtre. Peut-être aussi, dans un temps où il n'était pas encore lié par les engagements sévères de son état, avait-il cédé à l'envie de contempler de plus près les génie de Corneille, qui fixait alors tous les regards. Car c'était à peu près à la même époque, dans ces tourmentes publiques où les esprits prenaient tant de ressort, dans ce *travail de la France, prête à enfanter le règne miraculeux de Louis* qu'avaient paru ces deux grands hommes, vraiment contemporains par cette énergique rudesse que devait polir, peut-être en l'affaiblissant, l'art des Racine et des Massillon.

Une occasion se présente, qui va permettre à Bossuet d'entrer en conquérant dans le domaine des connaissances humaines, et, comme on l'a dit, de l'ajouter à l'empire de la religion. L'État le dispute à l'Église : le vœu du monarque, devancé par celui de son peuple, lui remet la plus importante fonction dont puissent être honorés le zèle et le mérite d'un sujet. Bossuet et Montausier (ne séparons pas des noms unis par le respect et la reconnaissance publics) élèveront pour le trône de la France le fils de Louis XIV, le prince de qui doit sortir l'élève de Beauvilliers et de Fénelon. Siècle heureux, où le génie et la vertu s'offraient de toutes parts au choix du souverain, où les grands hommes succédaient aux grands hommes, et trou-

[1] *Traités sur l'amour de Dieu, sur la concupiscence, sur le libre arbitre*, etc.
[2] *Lettre au P. Caffaro; Maximes sur la comédie.*

vaient encore au-dessous d'eux, pour les associer au fardeau de leurs devoirs, des Huet et des Fleury!

Récemment chargé de gouverner une des églises de France, Bossuet se reprocherait de sacrifier l'intérêt sacré qui l'y appelle, même à l'intérêt du prince et du pays. Il se démet de son évêché de Condom, et, par cet acte de scrupule religieux et de désintéressement, il fait connaître quel dévouement consciencieux va l'animer à son nouvel emploi. On le voit s'y renfermer tout entier, rassembler et augmenter encore les connaissances acquises par ses longs travaux, recommencer sa studieuse vie. Il s'entoure de ce que la France a de plus sages et plus savants hommes; il appelle à son œuvre le concours de toutes les lumières et de tous les talents. Autour de lui se forme une espèce d'académie littéraire et scientifique : là se préparent les leçons qu'il destine à son royal élève; car il ne veut céder à personne le droit de les lui transmettre; il veut présider à tous les détails de son éducation; le prince ne recevra que de lui les plus élémentaires comme les plus hauts enseignements. Chose remarquable, et qui donne la mesure de sa vaste capacité autant que de son infatigable ardeur! de toutes les sciences auxquelles il occupe l'esprit de son disciple, les mathématiques sont la seule qu'il ne se charge pas de lui enseigner, la seule par conséquent qu'il faille excepter de son universelle instruction. L'histoire de ses louables efforts pour former un prince digne du trône nous a été conservée par lui-même dans une relation précieuse pour la science de l'éducation, et où la critique littéraire peut recueillir des jugements pleins de goût sur l'antiquité classique [1]. Mais c'est surtout un témoignage bien honorable de son esprit d'exactitude et de sagesse. On y voit quelle juste idée il s'était faite de sa tâche, et combien il méritait peu qu'on lui reprochât d'embarrasser l'esprit d'un jeune homme, destiné à la vie active et aux grandes affaires, du savoir minutieux d'un érudit. Il se montre au contraire soigneux de lui donner seulement ces connaissances générales et variées dont ne peut se passer celui qui doit juger de toutes choses. Il s'attache, par le choix et l'ordre de ses études, à le rendre ce que ne l'avait pas fait la nature, et ce qu'il fallait qu'il devînt, attentif, appliqué, sérieux, capable de suite et d'efforts. Toujours il a devant les yeux que c'est un roi qu'il élève, et, dès ses plus tendres années, il cherche, dans chaque circonstance, à lui inspirer les qualités nécessaires à ce haut office, à pénétrer son âme du sentiment des devoirs qui l'y attendent. Ces leçons, dont la gravité toujours croissante se proportionne aux progrès de l'âge et de la raison, se résument dans d'importants ouvrages, qui doivent en prolonger l'effet pour un âge plus mûr, et qui, couronnant par d'immortels monuments cette éducation vraiment royale, l'ont fait survivre dans la mémoire des hommes aux grandes espérances qu'elle avait fait naître, et que malheureusement elle trompa.

L'objet le plus naturel, le plus noble, le plus utile de la curiosité humaine pour tout homme, sujet ou roi, est sans doute cette *connaissance de nous-mêmes*, qui nous révèle, avec la notion d'un être supérieur à nous, celle de nos devoirs. Tel est, en quelques mots, le sujet, le plan, le titre du traité par lequel Bossuet se proposa d'*introduire* son élève *à la philosophie* [1]. Il ne voulut rien de plus que l'amener jusqu'au seuil des questions profondes et obscures où habite la métaphysique. Il le retint dans l'enceinte de l'observation facile et journalière, permise à tout homme qui se regarde. Ce livre, si remarquable par un habile mélange de Descartes et des anciens, par l'exposition, nouvelle alors dans notre langue, des principes de la physiologie, par une description attentive et exacte des faits les plus apparents de l'intelligence, par la clarté de la méthode et la netteté du langage, par la simplicité et l'élévation des idées, l'est, avant tout, par une force qui se modère, qui, s'arrêtant où le jour lui manque, s'abstient d'aller plus avant et de creuser dans l'ombre. On s'étonne, avec justice, qu'une production de ce mérite, qui présente une instruction accessible et usuelle, soit plus admirée qu'elle n'est lue, et que pendant bien longtemps elle n'ait été ni lue ni admirée. Ne serait-ce pas que cet esprit de sagesse et de réserve, qui s'est appliqué à n'y admettre que des vérités hors de doute, à en écarter les recherches subtiles, les hypothèses, les systèmes, en la sauvant de la contradiction, l'a en même temps dérobée à la renommée philosophique?

La *politique sacrée*, également destinée à l'éducation du Dauphin, et qui passa, comme un héritage de famille, du père aux enfants, de Bossuet à Fénelon, est moins une théorie sur l'art du gouvernement qu'un livre de morale pour les peuples et les rois. Ils y apprennent, les uns à être obéissants et fidèles, les autres humains et justes, à fuir également la tyrannie et la révolte, également détestées et châtiées de Dieu. Bossuet ne s'embarrasse pas beaucoup de rechercher les inconvénients et les avantages des diverses sortes de constitutions politiques; elles lui semblent toutes respectables par cela qu'elles existent, et que, permises pour le maintien des sociétés, elles sont toutes, à ce titre, d'institution divine : en professant la soumission et le dévouement à *la puissance publique*, il entend, sous ce terme général, toutes les formes que peut prendre sur la terre l'autorité légitime. Toutefois, il vit sous la monarchie; c'est pour la monarchie qu'il prépare l'auguste enfant confié à ses leçons; il ne s'interdit pas de marquer la haute préférence qu'il lui donne, et de la proclamer le plus naturel des gouvernements, le plus anciennement, le plus universellement établi, le plus stable, le plus heureux. Il la conçoit comme la conce-

[1] *Lettre au pape Innocent XI.*

[1] *Introduction à la philosophie*, ou *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*

vait Louis XIV, et comme il l'avait faite, suprême, souveraine, *absolue*, mais non pas arbitraire; il le déclare, et n'a écrit son livre que pour opposer à ses excès les seules limites qu'elle lui paraisse pouvoir souffrir dans son libre exercice, la considération des commandements, la crainte des jugements de Dieu, ces droits sacrés, qu'il a lui-même établis, et qu'il n'est pas donné aux triomphes passagers de la violence de prescrire et d'annuler. Il peut nous paraître aujourd'hui que sa doctrine ne protége pas assez les sujets contre le souverain, et le souverain contre lui-même; mais certes elle n'a rien de servile et de lâche, et le langage qui l'exprime est ici, comme partout, aussi fier qu'il est respectueux. Humble serviteur, il emprunte, pour faire la leçon aux rois, l'autorité et les paroles de celui par qui ils règnent. Tout son ouvrage n'est qu'un long extrait des Écritures, une suite de citations. Il les enchaîne, selon sa coutume, dans cet ordre historique, où paraît la constance d'une même doctrine; et il les traduit avec une majesté de style, un éclat d'imagination, qui se communique à ses propres pensées, et ne permet pas toujours de distinguer des textes sacrés leur sublime commentaire.

Ainsi conspirent ensemble à former l'héritier du trône la philosophie et la religion. Mais qui s'unit à elles, pour lui apprendre la science de la vie et du gouvernement? C'est l'histoire, cette conseillère, cette maîtresse des rois. Les annales de toutes les nations se succèdent sous les yeux du jeune prince, débarrassées par une patiente recherche, une judicieuse critique, de tous les faits oiseux et obscurs qui les surchargent; réduites au vrai et à l'utile, à ce passé toujours vivant par l'éternelle foi des témoignages qui l'attestent, l'éternelle autorité des leçons qu'il renferme. La France surtout se montre à lui, au milieu de l'univers, avec la longue succession de ses rois, le cours changeant, mais jamais arrêté, de sa fortune, le mélange de vertus et de crimes, d'utiles conseils et de téméraire conduite, de prospérités et de revers, d'où elle est enfin sortie si forte et si brillante. Présentés chaque jour par Bossuet, ces tableaux sont aussitôt reproduits par son élève, qui en fait la matière de ses exercices littéraires, et qui, déjà familier avec l'histoire des autres peuples, devient encore l'historien du peuple qu'il doit un jour conduire.

Que manque-t-il à des enseignements si nombreux et si complets, sinon un enseignement plus général et plus haut, qui permette d'en saisir les rapports et l'ensemble? Bossuet l'a compris; et de tous ces récits particuliers il compose un seul récit, où se développera, à travers la multitude et la variété des événements, le cours entier des destinées humaines, l'*Histoire universelle*. Ainsi, des ruisseaux et des rivières dont les eaux se confondent, se forment les grands fleuves, qui de tous les points de la terre vont se perdre dans l'Océan.

Il s'en faut de quelque chose que cette image exprime fidèlement et l'infinie multiplicité des détails qui remplissent les *Discours sur l'Histoire universelle*, et l'immense compréhension de la pensée qui les embrasse. On n'y voit pas dans quel étroit espace tant d'objets sont contenus. Or, s'il est vrai, comme Bossuet l'a dit quelque part, que *l'effet d'un art consommé* soit *de réduire en petit tout un grand ouvrage*, jamais sans doute il ne s'est montré lui-même un plus *excellent ouvrier*. Il a mis dans bien peu de pages tous ses travaux, toutes ses méditations, les effets les plus divers de son éloquence. Après avoir considéré à part chacun des mérites qu'il offre à notre admiration, nous pouvons les contempler tous à la fois dans cette étonnante production, qui est comme un abrégé de son génie.

Là est cette théologie à laquelle se représente toute la suite de la religion, depuis les premiers jours du monde jusqu'aux temps les plus modernes, et l'ancienne loi et la nouvelle, et la tradition de l'Église, avec l'inconstance des hérésies et des sectes que sa doctrine a traversées. Là aussi est cette science des affaires humaines, qui pénètre dans leurs causes profondes, et découvre un enchaînement nécessaire où l'on ne voyait que les jeux du hasard. Nous y admirons de nouveau avec quelle force d'esprit il rapproche ces deux ordres de choses, unit dans ses conceptions le monde de la religion et le monde de la politique, qui composent l'univers; comment, transportant dans l'histoire la gravité et l'élévation de ses idées, il l'agrandit à la fois et par la profondeur de la spéculation philosophique, et par cette hauteur divine que, dans les compositions profanes, le merveilleux ajoute à l'épopée. Enfin c'est toujours cette même parole qui tantôt plane avec majesté sur les passions et les intérêts de l'homme, tantôt se mêle à leur tumulte; qui, tour à tour calme et vive, émue d'admiration et de pitié, ou animée d'un dédain sublime, semble être tout ensemble de la terre et du ciel.

On a souvent nommé Bossuet l'historien, l'interprète, le confident de la Providence. Et en effet, ces magnifiques expressions se présentent d'abord pour désigner la manière étrange et nouvelle dont il raconte les choses humaines. Il en parle avec une simplicité familière, comme fait à ce grand spectacle, et dans le secret de ce qui le produit. On dirait véritablement que, du sein des conseils suprêmes, il aperçoit tous les lieux et tous les temps rassemblés sous son regard. Avec quelle rapidité il les parcourt! L'espace se resserre, les années se pressent, les siècles passent comme des instants, et viennent s'enfermer dans l'énergique brièveté de son expression, dans des mots spacieux, qui les comprennent tout entiers. De la hauteur où il s'est placé, quelques hommes à peine attirent son attention : ce sont les peuples, les empires eux-mêmes, qu'il voit *marcher, courir, chanceler, tomber les uns sur les autres, mourir* enfin, comme des hommes. Voilà les véritables héros de ce grand drame auquel il nous fait assister avec lui; il nous les montre qui, par la diversité de leurs génies et de leurs caractères, travaillent tous ensemble avec

ardeur à une œuvre inconnue, aveugles et fragiles instruments que brise la main qui les conduit. C'est Dieu qui les pousse, qui les élève, qui les précipite; qui, par toutes les révolutions de la terre, établit et perpétue l'empire de sa loi immortelle. Ces agitations passagères vont se perdre dans le cours toujours égal de la religion, seule immuable au milieu de tant de vicissitudes, et qui s'affermit de chaque secousse qui ébranle le monde.

Il s'est trouvé des critiques qui, effaçant de ce tableau ce qui en fait la grandeur, la religion qui le remplit, n'y laissant que l'homme avec ses intérêts mortels, se sont étonnés après cela d'y voir toutes les nations liées au sort d'une nation ignorée, et ont reproché à Bossuet d'avoir, par cet étroit système, qu'ils substituaient à son vaste plan, rapetissé l'univers. On s'est plaint qu'il ait omis des empires, considérables, il est vrai, par la durée, par le territoire, mais isolés du reste du monde, séparés du mouvement général, peu connus d'ailleurs de son temps, comme du temps de ses censeurs, et qu'il a pu négliger, sans que l'on doive pour cela refuser à son Histoire le titre d'*universelle*. Ce n'est pas parce qu'elle dit tout, qu'une histoire mérite d'être ainsi appelée, mais parce qu'elle comprend, dans son dessein, même ce qu'elle ne dit pas. En ce sens, celle de Bossuet est complète, malgré les détails qui y manquent, et quoique son auteur ne l'ait pas achevée. Nous y replaçons par la pensée les événements qu'il n'a pas eu le temps de décrire, ceux même qui ont paru après lui dans le monde, et que, par la vertu prophétique de ses paroles, il semble avoir racontés d'avance. Il lui est arrivé la même chose qu'à ce poëte dont il aimait, dit-on, à s'inspirer. En présence des grandes catastrophes, les anciens invoquaient le souvenir d'Homère, comme si ses vers eussent été la seule expression qui pût alors répondre à leurs pensées. De même aussi, quand on a vu tomber les trônes et s'écrouler les empires, on a rappelé Bossuet à ces spectacles, comme l'éternel témoin, l'*universel* historien de tout ce qui se fait de grand sur la terre.

Nous avons, bien longuement peut-être, et toutefois plus brièvement que ne le voudrait un sujet si étendu, montré tour à tour dans Bossuet le théologien, l'orateur, le philosophe, l'historien, l'*homme de toutes les sciences et de tous les talents*, ainsi qu'on l'a pu nommer, sans exagération, du haut de la chaire de vérité [1]. Mais ce que nous n'avons pu dire assez, c'est que tous ces caractères se trouvèrent constamment mêlés dans l'unité de son génie et le mouvement de son zèle. Le discours est moins puissant que ne l'étaient une si forte intelligence, une religion si active; ce qu'elles embrassaient, dans leurs vastes efforts, de soins et de travaux divers, il lui est difficile de le rassembler sous un même aspect.

On le sait : cet homme, dont l'Église universelle semblait remplir la pensée, trouvait encore de la place pour tous les devoirs du ministère sacré, toutes les fonctions du gouvernement épiscopal, pour tant d'occupations de tout genre que lui imposaient et la confiance générale et le dévouement de sa charité. Réclamé de tous, il se donnait à tous, au public et aux particuliers, comme un bien dont chacun pouvait prétendre sa part, et qu'il était seulement chargé de distribuer et de répandre. Prédications saintes, instructions et controverses théologiques, conférences et directions spirituelles, entretiens religieux, pieuses correspondances, rien ne lui était étranger, et il savait suffire à tout en même temps. On le voyait commencer incessamment de nouveaux ouvrages, qu'il interrompait et reprenait, selon les nécessités pressantes de la religion et de l'Église, sans chagrin, sans dégoût, indifférent à la fortune et à la renommée, ne songeant point à son avenir en ce monde, et bornant toute son ambition à remplir de son mieux cette tâche de chaque jour que Dieu lui envoyait. Ce n'est pas un des moindres traits de son éloge, que cette ardeur désintéressée qui, le menant sans cesse d'un travail à l'autre, et le plus souvent les lui faisant conduire de front, donna au cours de sa vie quelque chose de si tumultueux et de si confus. Obligés d'y introduire une suite plus régulière, nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes, et nous ne voulons pas cacher aux autres, que nous lui avons par là retiré un de ses caractères les plus frappants. Lorsque la science humaine décompose la création pour en pénétrer le secret, lorsqu'elle la fait entrer dans ses classifications et dans ses systèmes, sans doute elle la rend plus accessible à la faiblesse de nos conceptions; mais l'imagination regrette, dans ce tableau symétrique, où l'œuvre de Dieu est ramenée aux proportions de notre intelligence, et refaite, pour ainsi dire, à notre image, l'étendue infinie, la diversité, le désordre, la majestueuse obscurité du dessein original.

On se demande comment Bossuet eut de quoi satisfaire à ce continuel et laborieux emploi de ses facultés. C'est qu'elles étaient immenses, c'est qu'un exercice de tous les moments ne cessait d'y ajouter. Bossuet ne connut point les vains plaisirs, les soins frivoles, qui emportent nos heures et nos jours, cette vie tout extérieure qu'il appelait *une vie morte*. Il lui fut toujours impossible de s'y arrêter, lors même que, dans sa vieillesse, la maladie lui eut rendu le repos et la distraction nécessaires. «... Je le sens bien, disait-il alors, je payerai cher la vie sérieuse que j'ai menée; je n'ai jamais pu et ne pourrai jamais m'amuser de tout ce qui remplit ordinairement la vie de la plupart des hommes..... » [1]. Et en effet ses délassements étaient encore de graves et sévères occupations; l'étude le poursuivait jusque dans son sommeil, dont elle abrégeait le cours. Forcé d'accorder quelque chose aux bienséances du monde, il avait peine à souffrir le vide et le désœuvrement de son commerce; il portait dans la foule la solitude d'un esprit toujours livré à ses spécu-

[1] Massillon, *Oraison funèbre de Mgr. Louis, dauphin.*

[1] Voyez l'*Histoire* du cardinal de Bausset, liv. XIII, t. IV, pag. 384.

lations ; renfermée en elle-même, sa pensée habitait un sanctuaire que ne troublaient ni le bruit ni l'agitation du dehors. C'est de ce recueillement profond, de cette méditation, de cette prière sans fin, qu'il sortait tout à coup, à l'appel de la religion, avec ces forces toujours nouvelles que nous avons peine à concevoir.

Heureux celui qui, regardant en arrière, peut s'arrêter avec confiance sur ses anciens engagements, sans crainte d'y trouver sa condamnation! Bossuet eut ce bonheur; mais, disons-le à sa gloire, il ne l'eut pas sans ces scrupules délicats qui troublent quelquefois la vertu et la font douter d'elle-même. Il s'était prescrit de tels devoirs, que jamais il ne put croire sa tâche accomplie. Après des travaux si nombreux qu'on ne peut les compter, il lui semblait encore qu'il avait fait trop peu. Quel spectacle touchant il nous offre, lorsque, parvenu au terme de sa carrière, épuisé de fatigues et d'infirmités, il monte pour la dernière fois dans sa chaire épiscopale, ou siége dans son dernier synode avec les coopérateurs de son ministère [1]! Il rassemble dans ces instructions, qu'il ne renouvellera plus, et qui sont comme le testament de sa charité mourante, toutes les vérités dont il a si assidûment entretenu ses auditeurs ; il les conjure avec larmes de les garder, de les pratiquer, de les rendre fécondes par leur conduite ; de racheter ainsi ce qui a pu manquer au zèle de leur interprète : et en même temps il découvre sa tête blanchie; il parle du jugement de Dieu, où il va comparaître; il semble préparer le compte qu'il lui faudra rendre de cette parole qui a été mise en sa bouche pour le salut de ses frères. Cependant le moment fatal approche; ses forces tombent, mais non son ardeur; la maladie n'a pas d'heures oisives pour cet esprit qui résiste à la décadence du corps : au milieu des douleurs ou des faiblesses de sa lente agonie, il touche encore d'une main défaillante tant de grands ouvrages qu'il a laissés imparfaits ; il rappelle sa pensée qui s'égare et se trouble ; soldat infatigable de la religion, il veut qu'elle ait son dernier soupir, et combat encore pour elle des restes de son courage expirant. Ainsi s'achève cette vie pleine d'œuvres comme de jours, et dont l'éternité, qui en était le seul objet, devait aussi être le seul repos.

Bossuet, si grand par la vertu, par le génie, fut simple par le caractère. Donnons-lui encore cette louange, qu'on n'a pu lui refuser sans injustice. En vain l'éclat de ses travaux, la sublimité de ses talents, lui avaient fait une place à part du reste des hommes ; il se plut à se confondre avec eux par la pratique scrupuleuse des devoirs les plus ordinaires, par la facilité et la douceur de son commerce.

Nous aimerions à retracer cette scène familière de sa vie, à le montrer dans cet intérieur, où le grand homme ne voulait plus être qu'un homme qui se reposait de l'admiration publique par la secrète douceur des affections privées. On le verrait au milieu des Pellisson et des la Bruyère, des Fleury et des Fénelon, des Mabillon et des Santeuil, de ce nombreux et illustre cortége d'amis, dont il marchait toujours entouré. On le suivrait avec eux à Meaux et à Germigny, sous les glorieux ombrages de Chantilly et de Saint-Germain, parmi les pompes et le tumulte de Versailles, dans cette allée que les courtisans avaient abandonnée aux promenades d'une si grave compagnie, et qu'ils nommaient l'*allée des philosophes*.

Mais qui se flatterait de faire revivre dans ses tableaux tous ces sages, ces savants, ces docteurs, ce *concile*, comme on disait alors ? qui répéterait leurs entretiens, dignes de Tusculum et de l'Académie ? Comment se représenter Bossuet dans toute la négligence de la grandeur, tout l'abandon de l'amitié, parlant d'histoire et de politique, de morale et de religion ; jetant en foule ces traits hardis, ces idées frappantes, que n'avaient pas épuisés ses ouvrages ; passant, pour se distraire de ses spéculations habituelles et égayer sa pensée par quelque souvenir de jeunesse, à des questions de littérature et de critique profanes ; jugeant les modernes avec goût et avec franchise ; louant les anciens avec enthousiasme ; ne pouvant se lasser de parler, à des auditeurs qui ne se lassaient point de l'entendre, *de la sublimité d'Homère et de la douceur de Virgile* [1] ?

Si, dans ces épanchements d'une confidence intime, sa supériorité se trahissait encore, c'était malgré lui et à son insu. Il n'avait pas cette fausse modestie du monde, où l'on ne se cache guère que pour se montrer; la sienne était sincère et sérieuse. La considération toujours présente de nos imperfections et de nos faiblesses le défendait contre les séductions de la vanité et de l'orgueil. La vanité, l'orgueil, sa grande âme ne les connut jamais ; jamais elle ne daigna songer aux récompenses d'une ambition vulgaire; la gloire même lui parut un prix peu digne de ses efforts. Qu'on ne le regarde pas comme un auteur qui travaille à se faire un nom. Voyez comme il néglige, comme il oublie ses plus beaux ouvrages, quand l'intérêt de la religion ne le sollicite pas à les produire! La plupart ne seront connus que de la postérité : c'est soixante ans après sa mort qu'on retrouvera par hasard, dans la poudre, dans les ténèbres d'un cabinet, dans tout le désordre où les a laissés une composition précipitée, ces *Sermons*, ces *Panégyriques*, qui ont annoncé au monde le premier des orateurs. Ces *Oraisons funèbres* elles-mêmes, immortels monuments de l'éloquence humaine, il ne les a publiées qu'à regret, par déférence pour d'augustes prières : c'étaient, pensait-il, d'inutiles paroles que devait emporter la circonstance, une décoration d'un jour, dressée pour une cérémonie publique, et qui disparaît avec elle.

Mais peut-être cette indifférence se démentira-

[1] Voyez l'*Histoire* du cardinal de Bausset, liv. VII, t. II, pag. 264, et liv. XIII, t. IV, pag. 353.

[1] *Journal* inédit de l'abbé Le Dieu, secrétaire de Bossuet.

t-elle dans le cours de sa longue vie ; peut-être, à ses derniers moments, accordera-t-il un regard à son génie qui va s'éteindre, à cette grandeur mortelle qui lui échappe. Chrétiens, venez voir mourir celui qui a raconté tant de trépas chrétiens ; ce sera sa dernière, sa plus éloquente leçon. Du sein de cette langueur, de cet accablement où s'engourdissent déjà ses sens et sa pensée, il croit distinguer le mot de gloire, murmuré à son oreille par un de ses serviteurs. Il se ranime aussitôt, il se relève ; il retrouve un reste de forces pour s'écrier : « Cessez, cessez ces discours, et demandez à Dieu pour moi pardon de mes péchés ! » Ainsi donc le sentiment de l'humaine infirmité, voilà tout ce que Bossuet emporte du monde, où il laisse une telle mémoire.

A cette expression sublime de son humilité, l'admiration demeura interdite et muette : elle se tut devant son lit de mort, mais elle parla sur sa tombe, et y commença un éloge qui n'aura point de fin. Jamais le nom de Bossuet ne cessera de retentir dans la bouche des hommes : c'est un des plus grands qu'ils répètent, et le concert de leurs acclamations est si éclatant, qu'on ne peut se promettre, en y mêlant sa faible voix, d'en augmenter le bruit.



AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR.

Rien ne contribue autant à la gloire de nos grands écrivains, surtout lorsqu'il s'agit de Bossuet, que de mettre leurs ouvrages à la portée de tous les lecteurs.

Trop longtemps on n'a réimprimé pour les gens du monde et même pour un grand nombre de fidèles que deux de ses admirables ouvrages : les Oraisons funèbres et l'Histoire universelle. Ceux qui voulaient connaître d'autres productions non moins remarquables de cet homme prodigieux, tout à la fois orateur, historien, philosophe, théologien, et qui par son génie, son éloquence, son érudition, sa profondeur fut le dernier des Pères de l'Église, devaient acquérir la totalité de ses œuvres complètes qui ne formaient pas moins de 39 volumes in 4° ou 43 volumes in 8°.

Dans ces derniers temps, l'heureuse idée de renfermer les œuvres complètes, de Bossuet en douze volumes grand in 8° d'un format pareil à celui que nous avons adopté pour notre BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE a rendu plus accessible ce vaste ensemble. Mais n'y avait-t-il pas un milieu à garder entre la réimpression des œuvres complettes dont une grande partie est uniquement ascétique, ou polémique, ou bornée à des intérêts du moment (1) et la simple réimpression des Oraisons funèbres et de l'Histoire universelle?

Déjà en 1822 un éditeur (M Delestre Boulage), dans une édition en 21 volumes in 8° imprimée chez P. Didot, avait fait un choix de tout ce que Bossuet lui semblait offrir de plus remarquable. Notre édition sera beaucoup plus complète; et ce qui lui donnera surtout une véritable supériorité, c'est qu'au lieu de ne contenir qu'un choix très-restreint des Sermons de Bossuet (or, on sait que c'est là que se manifeste le plus visiblement toute la vigueur de son génie), nous avons réproduit la totalité de ces sermons; car, à notre avis, il est impossible d'y toucher; partout l'empreinte du génie de Bossuet s'y fait sentir dans toute sa puissance, même dans les endroits qui semblent le plus négligés.

Bien que ces Sermons ne soient souvent que des esquisses, des fragments, ou même de simples notes pour aider sa mémoire, c'est cependant dans ces notes, dans ces esquisses qu'abondent les grandes pensées dont l'orateur s'inspirait au moment où il montait dans la chaire.

Nous avons de plus ajouté le grand ouvrage de Bossuet intitulé Défense de la Tradition et des Saints Pères, qui a lui seul forme un volume dans l'édition de Versailles, 1815. Jamais Bossuet n'a dans aucun ouvrage déployé une plus vaste érudition et une logique plus serrée. En combattant les erreurs du livre de M. Simon, *Histoire critique des Commentateurs du Nouveau Testament*, il passe en revue les doctrines de tous les Pères de l'Église et des principaux hérésiarques.

Nous croyons utile de rappeler ici sommairement ce que contiennent les quatre volumes de notre édition, qui renferme tout ce qu'un littérateur de profession et un homme d'un goût éclairé doivent connaître. Ce choix suffira même à la plupart des ecclésiastiques, d'autant plus que nous nous proposons de publier dans le même format les vies de Bossuet et de Fénélon par Mgr le Cardinal de Beausset, interprète si éloquent et successeur si honorable de ces deux grands génies. Là, se trouveront les détails et le résumé de la grande et déplorable querelle du Quiétisme qui divisa deux hommes si dignes de s'aimer, et l'analyse de plusieurs écrits ascétiques qui n'ont plus maintenant, même pour les ecclésiastiques, l'importance qu'ils avaient à l'époque où Bossuet les écrivit. Le volume sera complété par *l'Essai sur l'Éloquence de la Chaire* de Mgr le Cardinal Maury, autre ouvrage qui n'honore pas moins la chaire française que celui de Mgr le Cardinal de Beausset. Ces deux ouvrages qui signalent le caractère et les écrits de Bossuet et de Fénélon semblent avoir été inspirés par leurs deux immortels prédécesseurs.

PRINCIPAUX OUVRAGES

CONTENUS DANS CETTE ÉDITION.

Éloges de Bossuet par M. Saint-Marc Girardin et par M. Patin.
De l'Instruction à Mgr le Dauphin fils de Louis XIV.
De la Connaissance de Dieu et de soi-même ou Introduction à la Philosophie.
Traité du Libre Arbitre.
Discours sur l'Histoire Universelle.
Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte.
Défense de la Tradition et des Saints Pères.
De la Tradition et de la Parole non écrite.
Exposition de la doctrine de l'Église Catholique.
Discours à l'Académie.
Maximes et réflexions sur la Comédie.
Oraisons funèbres.
Sermons, Exordes et Fragments.
Panégyriques.
Méditations sur l'Évangile.
Histoire des Variations des Églises protestantes.
Les six Avertissements aux Protestants.
Conférence avec M. Claude
Avertissement aux Protestants sur le reproche d'idolâtrie, etc.
Défense de l'Histoire des Variations.
Instruction pastorale sur les Promesses de l'Église.
Élévations sur les Mystères.
Pensées morales et chrétiennes.

(1) Telles sont par exemple : La querelle du Quiétisme qui à elle seule forme près du *quart* des œuvres complètes, c'est-à-dire, sept volumes dans l'édition de Versailles — Des questions de dogme ou autres discussions qui n'ont plus maintenant un aussi grand intérêt, et qui, écrites en latin, forment plusieurs volumes in 4°. — Une correspondance fort étendue qui n'a généralement rien de très-remarquable. — D'autres pièces fort longues : telles que celle qui concerne l'abbaye de Jouarre dont l'intérêt est nul aujourd'hui et qui remplissent aussi plusieurs volumes.





OUVRAGES

COMPOSÉS

POUR L'ÉDUCATION DU DAUPHIN.

AVERTISSEMENT.

Ce volume de notre collection des *Œuvres de Bossuet* contient les ouvrages composés par l'illustre prélat pour l'éducation et l'instruction du Dauphin, fils unique de Louis XIV. Nous ne dirons rien de cette célèbre éducation. Nous ne pourrions que répéter ce qui a été dit d'une manière si intéressante par M. le cardinal de Bausset, *Histoire de Bossuet*, t. 1er, liv. IV. D'ailleurs Bossuet a développé lui-même le plan qu'il suivit et les études qui occupèrent son auguste élève. Le pape Innocent XI lui ayant fait connaître par son nonce, en 1679, un grand désir d'être informé de la méthode qu'il s'était prescrite, Bossuet satisfit la curiosité du saint-père par une longue lettre latine qui annonce dignement les ouvrages qui suivent, et apprend dans quel esprit et à quelle occasion ils furent composés. Cette lettre mérite d'être lue et méditée par toutes les personnes qui sont chargées de la fonction aussi honorable que difficile d'élever les enfants des grands, et surtout les enfants des princes. Bossuet ne la fit point imprimer; elle n'a paru qu'après sa mort. L'abbé Bossuet, son neveu, la donna au public en 1709, en latin et en français, à la tête de la *Politique tirée de l'Écriture sainte*.

Nous avons suivi l'ordre naturel des matières dans l'arrangement des divers ouvrages composés pour le Dauphin. Nous donnons: 1° *le Traité philosophique sur l'Existence de Dieu et sur la nature de l'âme humaine;* 2° le DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE, *où l'on voit la suite de la religion et des empires,* depuis la création du monde; 3° *la Politique tirée de l'Écriture sainte.* Chacun de ces deux derniers volumes a une préface particulière relative à l'ouvrage dont il est composé. Nous ne parlerons donc ici que des autres ouvrages contenus dans ce volume.

Le traité de la *connaissance de Dieu et de soi-même* parut pour la première fois en 1722, sous le titre d'*Introduction à la Philosophie.* On l'imprima sur une copie qui fut trouvée dans les papiers de Fénelon, à qui Bossuet l'avait communiquée pour servir à l'éducation du duc de Bourgogne, et on crut que l'ouvrage était de l'archevêque de Cambrai. Mais, en 1741, on en donna une édition plus correcte sur le manuscrit de l'auteur : c'est celle qu'on a suivie dans l'édition des Œuvres en 1743; et nous nous y sommes conformés, après l'avoir revue soigneusement.

On ne saurait trop recommander la lecture de ce traité aux jeunes gens qui désirent acquérir des connaissances solides et être initiés dans la métaphysique. Bossuet y apprend à l'homme à s'élever jusqu'à Dieu, en considérant les facultés de son âme, la structure de son corps et l'union admirable que le Créateur a établie entre ces deux substances. Il nous révèle, par la seule force du raisonnement, la noble origine, la dignité et l'immortalité de l'Être intelligent qui nous anime.

Dans le *Traité du libre arbitre*, Bossuet examine de nouvelles questions de métaphysique aussi importantes que difficiles; et il les résout avec sa supériorité ordinaire. Le neveu de l'évêque de Meaux, qui fit imprimer ce traité avec d'autres ouvrages posthumes de son oncle, assure qu'il avait été composé pour le Dauphin.

L'abbé d'Olivet donna au public en 1764, à la tête d'une édition des *Pensées de Cicéron,* un petit discours latin et français adressé au Dauphin par une des personnes chargées de son éducation. Le but de ce discours est de faire sentir au jeune prince la nécessité de l'*attention* et de l'*application.* On croit que c'est un ouvrage de Bossuet, parce que la copie française porte plusieurs corrections de sa main. Nous le donnons dans ce volume, à la suite de la lettre au pape Innocent XI.

La *Défense de la tradition et des saints pères,* ouvrage qui n'a point été composé pour l'éducation du Dauphin, termine ce volume.

DE L'INSTRUCTION

DE

MONSEIGNEUR LE DAUPHIN,

FILS DE LOUIS XIV,

AU PAPE INNOCENT XI.

Nous avons souvent ouï dire au roi, très-saint Père, que monseigneur le Dauphin, étant le seul enfant qu'il eût, le seul appui d'une si auguste famille et la seule espérance d'un si grand royaume, lui devait être bien cher; mais qu'avec toute sa tendresse il ne lui souhaitait la vie que pour faire des actions dignes de ses ancêtres et de la place qu'il devait remplir, et qu'enfin il aimerait mieux ne l'avoir pas que de le voir fainéant et sans vertu.

DE INSTITUTIONE

LUDOVICI DELPHINI,

LUDOVICI XIV FILII,

AD INNOCENTIUM XI,

PONTIFICEM MAXIMUM.

Ludovicum Magnum, beatissime Pater, sæpè dicentem audivimus, sibi quidem Delphinum, unicum pignus tantæ familiæ regnique munimentum, meritò esse charissimum; cæterùm eâ lege suavissimo filio vitam imprecari, ut dignus majoribus tantoque imperio viveret, atque omninò eum nullum esse malle quàm desidem.

C'est pourquoi, dès que Dieu lui eut donné ce prince, pour ne le pas abandonner à la mollesse, où tombe comme nécessairement un enfant qui n'entend parler que de jeux, et qu'on laisse trop longtemps languir parmi les caresses des femmes et les amusements du premier âge, il résolut de le former de bonne heure au travail et à la vertu. Il voulut que dès sa plus tendre jeunesse, et pour ainsi dire dès le berceau, il apprît premièrement la crainte de Dieu, qui est l'appui de la vie humaine, et qui assure aux rois mêmes leur puissance et leur majesté, et ensuite toutes les sciences convenables à un si grand prince, c'est-à-dire celles qui peuvent servir au gouvernement, et à maintenir un royaume; et même celles qui peuvent, de quelque manière que ce soit, perfectionner l'esprit, donner de la politesse, attirer à un prince l'estime des hommes savants : en sorte que monseigneur le Dauphin pût servir d'exemple pour les mœurs, de modèle à la jeunesse, de protecteur aux gens d'esprit, et en un mot se montrer digne fils d'un si grand roi.

La loi qu'il imposa aux études de ce prince, fut de ne lui laisser passer aucun jour sans étudier. Il jugea qu'il y a bien de la différence entre demeurer tout le jour sans travailler et prendre quelque divertissement pour relâcher l'esprit. Il faut qu'un enfant joue et qu'il se réjouisse, cela l'excite; mais il ne faut pas l'abandonner de sorte au jeu et au plaisir, qu'on ne le rappelle chaque jour à des choses plus sérieuses, dont l'étude serait languissante si elle était trop interrompue. Comme toute la vie des princes est occupée, et qu'aucun de leurs jours n'est exempt de grands soins, il est bon de les exercer dès l'enfance à ce qu'il y a de plus sérieux, et de les y faire appliquer chaque jour pendant quelques heures; afin que leur esprit soit déjà rompu au travail, et tout accoutumé aux choses graves, lorsqu'on les met dans les affaires. Cela même fait une partie de cette douceur, qui sert tant à former les jeunes esprits : car la force de la coutume est douce, et l'on n'a plus besoin d'être averti de son devoir depuis qu'elle commence à nous en avertir d'elle-même.

Ces raisons portèrent le roi à destiner chaque jour certaines heures à l'étude, qu'il crut pourtant devoir être entremêlées de choses divertissantes, afin de tenir l'esprit de ce prince dans une agréable disposition, et de ne lui point faire paraître l'étude sous un visage hideux et triste qui le rebutât. En quoi, certes, il ne s'est pas trompé : car, en suivant cette méthode, il est arrivé que le prince, averti par la seule coutume, retournait gaiement et comme en se jouant à ses exercices ordinaires, qui ne lui étaient en effet qu'un nouveau divertissement, pour peu qu'il y voulût appliquer son esprit.

Mais le principal de cette institution fut sans doute d'avoir donné pour gouverneur, à ce jeune prince, M. le duc de Montausier, illustre dans la guerre et dans les lettres, mais plus illustre encore par sa piété, et tel, en un mot, qu'il semblait né pour élever le fils d'un héros. Depuis ce temps, le prince a toujours été sous ses yeux, et comme dans ses mains : il n'a cessé de travailler à le former, toujours veillant à l'entour de lui, pour éloigner ceux qui eussent pu corrompre son innocence, ou par de mauvais exemples, ou même par des discours licencieux. Il l'exhortait sans relâche à toutes les vertus, principalement à la piété : il lui en donnait en lui-même un parfait modèle, pressant et poursuivant son ouvrage avec une attention et une constance

Quare, jam inde ab initio id in animo habuit, ut Princeps augustissimus, non socordiæ aut otio, non muliebribus blanditiis, non ludo aut nugis puerilibus, sed labori ac virtuti insuesceret; atque à teneris, ut aiunt, unguiculis, primùm timorem Dei quo vita humana nititur, quoque ipsis regibus sua majestas et auctoritas constat; tum egregias omnes disciplinas artesque, quæ tantum decerent Principem, accuratè perdisceret; maximè quidem eas, quæ regendo ac firmando imperio essent; verùm et eas quæ quomodocumque animum perpolire, ornare vitam, homines litteratos conciliare Principi possent : ut ipse Delphinus et morum exemplar, et flos juventutis, et præclarus ingeniorum fautor, et tanto demum parente dignus haberetur.

Eam itaque legem studiis Principis fixit, ut nulla dies vacua efflueret : aliud enim cessare omninò; aliud oblectare ac relaxare animum : ac puerilem ætatem ludis jocisque excitandam, non tamen penitus permittendam, sed ad graviora studia quotidie revocandam, ne intermissa languescerent : negotiosissimam principum vitam nullo die vacare ab ingentibus curis; pueritiam quoque ita exercendam, ut è singulis diebus aliquot horæ decerperentur rebus seriis addicendæ; sic, ipsis jam studiis ad gravitatem inflexum, atque assuefactum animum, negotiis tradi; id quoque pertinere ad eam lenitatem, quæ formandis ingeniis adhibenda esset; lenem enim esse vim consuetudinis, neque importuno monitore opus, ubi ultro ipsa monitoris officio fungeretur.

His rationibus adductus rex prudentissimus, certas quotidie horas litterarum studiis assignavit : has quidem interdum aspersis jocis ad hilariorem habitum componendas, ne tristis et horrida doctrinæ facies puerum deterreret. Neque falsus animi fuit : sic nempe factum est, ut ipsâ consuetudine admonitus, lætus et alacer, ac ludibundo similis, puer regius solita repeteret studia, aliud ludi genus si promptum animum adhiberet.

Sed caput institutionis fuit ducem Montauserium præfecisse, virum militari gloriâ necnon litterariâ clarum, pietatis verò laude clarissimum, unum omnium et naturâ et studio ad id factum, ut tanti herois filium viriliter educaret. Is igitur Principem nunquam ab oculis manibusque dimittere; assiduè fingere, à licentioribus quoque dictis puras aures tueri, pravisque ingeniis præstare inaccessas; ad omnem virtutem, maximè ad Dei cultum, monitis accendere, exemplo præire, invictâ constantiâ opus ur

invincible; et en un mot, il n'oubliait rien de ce qui pouvait servir à donner au prince toute la force de corps et d'esprit dont il a besoin. Nous tenons à gloire d'avoir toujours été parfaitement d'accord avec un homme si excellent en toute chose, que, même en ce qui regarde les lettres, il nous a non-seulement aidé à exécuter nos desseins, mais il nous en a inspiré que nous avons suivis avec succès.

L'étude de chaque jour commençait soir et matin par les choses saintes : et le prince, qui demeurait découvert pendant que durait cette leçon, les écoutait avec beaucoup de respect.

Lorsque nous expliquions le Catéchisme, qu'il savait par cœur, nous l'avertissions souvent qu'outre les obligations communes de la vie chrétienne, il y en avait de particulières pour chaque profession, et que les princes, comme les autres, avaient de certains devoirs propres auxquels ils ne pouvaient manquer sans commettre de grandes fautes. Nous nous contentions alors de lui en montrer les plus essentiels selon sa portée, et nous réservions à un âge plus mûr ce qui nous semblait ou trop profond ou trop difficile pour un enfant.

Mais dès lors, à force de répéter, nous fîmes que ces trois mots, piété, bonté, justice, demeurèrent dans sa mémoire avec toute la liaison qui est entre eux. Et pour lui faire voir que toute la vie chrétienne, et tous les devoirs des rois étaient contenus dans ces trois mots, nous disions que celui qui était pieux envers Dieu, était bon aussi envers les hommes, que Dieu a créés à son image, et qu'il regarde comme ses enfants; ensuite nous remarquions, que qui voulait du bien à tout le monde, rendait à chacun ce qui lui appartenait, empêchait les méchants d'opprimer les gens de bien, punissait les mauvaises actions, réprimait les violences, pour entretenir la tranquillité publique. D'où nous tirions cette conséquence, qu'un bon prince était pieux, bienfaisant envers tous par son inclination, et jamais fâcheux à personne, s'il n'y était contraint par le crime et par la rébellion.

C'est à ces principes que nous avons rapporté tous les préceptes que nous lui avons donnés depuis plus amplement : il a vu que tout venait de cette source, que tout aboutissait là, et que ses études n'avaient point d'autre objet que de le rendre capable de s'acquitter aisément de tous ces devoirs.

Il savait dès lors toutes les histoires de l'ancien et du nouveau Testament : il les récitait souvent; nous lui faisions remarquer les grâces que Dieu avait faites aux princes pieux, et combien ses jugements avaient été terribles contre les impies, ou contre ceux qui avaient été rebelles à ses ordres.

Étant un peu plus avancé en âge, il a lu l'Évangile, les Actes des Apôtres et les commencements de l'Église. Il y apprenait à aimer Jésus-Christ, à l'embrasser dans son enfance, à croître pour ainsi dire avec lui, en obéissant à ses parents, en se rendant agréable à Dieu et aux hommes, et en donnant chaque jour de nouveaux témoignages de sagesse. Après il écoutait ses prédications, il était ravi de ses miracles, il admirait la bonté qui le portait à faire du bien à tout le monde; il ne le quittait pas mourant, afin d'obtenir la grâce de le suivre ressuscitant, et montant aux cieux. Dans les Actes il appre-

gere, iisdemque vestigiis semper insistere; nihil denique prætermittere, quo regius juvenis quàm valentissimo et corpore et animo esset. Quem nos virum ubique conjunctissimum habuisse gloriamur : atque optimis quibusque artibus præcellentem, in re quoque litterariâ et adjutorem nacti, et auctorem secuti sumus.

Quotidiana studia, matutinis æquè ac pomeridianis horis, ab rerum divinarum doctrinâ semper incepta : quæ ad eam pertinerent, Princeps detecto capite summâ cum reverentiâ audiebat.

Cùm Catechismi doctrinam quam memoriâ teneret exponeremus, iterum atque iterum monebamus præter communes christianæ vitæ leges, multa esse quæ singulis pro variâ rerum personarumque ratione incumberent : hinc sua principibus propria et præcipua munera, quæ prætermittere sine gravi noxâ non possent. Horum summa capita tum delibavimus, alia graviora et reconditiora maturiori ætati consideranda, docebamus.

Sanè repetendo effecimus, ut hæc tria vocabula aptissimè inter se connexa hærerent memoriæ, pietas, bonitas, justitia : his vitam christianam, his regii imperii officia contineri. Hæc verò ita colligebamus, ut qui pius in Deum esset, idem erga homines ad Dei imaginem conditos, Deique filios, esset optimus; tum qui bene omnibus vellet, eum et sua cuique tribuere, et à bonis arcere sceleratorum injurias, et propter publicam pacem malefacta coercere, perversosque homines ac turbulentos in ordinem cogere : principem ergo pium atque ideo bonum, omnibus benefacere, per sese nemini gravem, nisi scelere et contumaciâ provocatum.

Ad ea capita, quæ deinde copiosè tradidimus, præcepta retulimus : ab eo fonte manare, eò redire omnia : ideo Principem optimis disciplinis imbuendum, ut hæc promptè et facilè præstare possit.

Sacram historiam quæ utroque Testamento continetur, jam inde ab initio, et memoriter tenebat et sæpe memorabat : in eâ maximè, quæ in pios principes Deus ultro contulerit; quàm tremenda judicia de impiis et contumacibus tulerit.

Paulò jam adultior legit Evangelium, Actusque Apostolorum, atque Ecclesiæ nascentis exordia. His Jesum Christum amare docebatur, puerum amplexari, cum ipso adolescere, parentibus obedientem, Deo hominibusque gratum, novaque in dies sapientiæ argumenta proferentem. Hinc audire prædicantem : admirari signa stupenda facientem : colere beneficium : hærere morienti, ut et resurgentem, et ad cœlos ascendentem sequi daretur. Tum

nait à aimer et à honorer l'Église, humble, patiente, que le monde n'a jamais laissée en repos, éprouvée par les supplices, toujours victorieuse. Il voyait les apôtres la gouvernant selon les ordres de Jésus-Christ, et la formant par leurs exemples plus encore que par leur parole; saint Pierre y exerçant l'autorité principale et y tenant partout la première place; les chrétiens soumis aux décrets des apôtres, sans se mettre en peine de rien, dès qu'ils étaient rendus. Enfin nous lui faisions remarquer tout ce qui peut établir la foi, exciter l'espérance et enflammer la charité. La lecture de l'Évangile nous servait aussi à lui inspirer une dévotion particulière pour la sainte Vierge, qu'il voyait s'intéresser pour les hommes, les recommander à son Fils comme leur avocate; et leur montrer en même temps, que ce n'est qu'en obéissant à Jésus-Christ, qu'on en peut obtenir des grâces. Nous l'exhortions à penser souvent à la merveilleuse récompense qu'elle eut de sa chasteté et de son humilité, par le gage précieux qu'elle reçut du ciel, quand elle devint mère de Dieu, et qu'il se fit une si sainte alliance entre elle et le Père éternel. Nous lui faisions observer en cet endroit combien les mystères de la religion étaient purs, que Jésus-Christ devait être vierge, qu'il ne pouvait être donné qu'à une vierge de devenir sa mère : et qu'il s'ensuivait de là que la chasteté devait être le fondement de la dévotion envers Marie; puisqu'elle devait à cette vertu toute sa grandeur, et même toute sa fécondité.

Que si en lisant l'Évangile il paraissait songer à autre chose, ou n'avoir pas toute l'attention et le respect que mérite cette lecture, nous lui ôtions aussitôt le livre, pour lui marquer qu'il ne le fallait lire qu'avec révérence. Le prince, qui regardait comme un châtiment d'être privé de cette lecture, apprenait à lire saintement le peu qu'il lisait, et à y penser beaucoup. Nous lui expliquions clairement et simplement les passages. Nous lui marquions les endroits qui servent à convaincre les hérétiques, et ceux qu'ils ont malicieusement détournés de leur véritable sens. Nous l'avertissions souvent, qu'il y avait bien des choses en ce livre qui passaient son âge, et beaucoup même qui passaient l'esprit humain; qu'elles y étaient pour abattre l'orgueil des hommes et pour exercer leur foi ; qu'il n'était pas permis en chose si haute de croire à son sens, mais qu'il fallait tout expliquer selon la tradition ancienne et les décrets de l'Église; que tous les novateurs se perdaient infailliblement; et que tous ceux qui s'écartaient de cette règle n'avaient qu'une piété fausse et pleine de fard.

Après avoir lu plusieurs fois l'Évangile, nous avons lu les histoires du vieux Testament, et principalement celles des Rois : où nous remarquions que c'est sur les rois que Dieu exerce ses plus terribles vengeances; que plus le faîte des honneurs, où Dieu même les élève en leur donnant la souveraine puissance, est haut, plus leur sujétion devient grande à son égard; et qu'il se plaît à les faire servir d'exemple, du peu que peuvent les hommes, quand le secours d'en haut leur manque.

Quant aux Épîtres des Apôtres, nous en avons choisi les endroits qui servent à former les mœurs chrétiennes. Nous lui avons aussi fait voir, dans les Prophètes, avec quelle autorité et quelle majesté Dieu parle aux rois superbes : comment d'un souffle il dissipe les armées, renverse les empires et réduit les vainqueurs au sort des vaincus, en les faisant périr comme eux. Lorsque nous trou-

Ecclesiam amore pariter et honore complecti : humilem, patientem, jam inde à primordio curis exercitam, probatam suppliciis ubique victricem. In eâ intueri, ex Christi placitis regentes Apostolos, ac verbo pariter et exemplo præeuntes : in omnibus auctorem ac præsidentem Petrum : plebem dicto audientem, nec post apostolica decreta quidquam inquirentem. Cætera denique, quæ et fundare fidem, et spem erigere, et charitatem inflammare queant : Mariam quoque colere, et impensè venerari, piam apud Christum hominum advocatam; quæ tamen doceat non nisi Christo obedientibus beneficia divina contingere : sæpe multumque cogitare, quanta castitatis et humilitatis præmia tulerit, suavissimo pignore è cœlis dato, Dei mater effecta, æternoque Parenti sanctè sociata. Hìc christianæ religionis pura et casta mysteria : virginem Christum, neque alteri quàm virgini dandum : colendam ergo in primis castitatem Mariæ cultoribus, ipsâ castitate ad summam dignitatem et fœcunditatem evectæ.

In legendo Evangelio si fortè evagaretur animus, aut debita reverentia tantisper excideret, librum amovere, sanctè illum nec nisi summâ veneratione lectitandum : id Princeps gravissimi supplicii loco ducere : hinc paulatim assuescere, ut attentè et sanctè pauca perlegeret, multa cogitaret. Nos planè et simpliciter explicare sententias; quæ hæreticos convincerent, quæ ipsi improbè à vero detorsissent, suo loco notare : interim admonere, multa esse quæ ætatem, multa quæ humanum captum exsuperent : his superbiam frangi, his exerceri fidem : nec fas in re tantâ suo ingenio indulgere, sed omnia accipienda ex majorum sensu, Ecclesiæque decretis : novatoribus certam imminere perniciem : nec nisi fucatam falsamque pietatem, quæ ab eâ regulâ deflexisset.

Lectis relectisque Evangeliis, veteris Testamenti, ac Regum præsertim historiam aggressi sumus. In regibus Deum severissimæ ultionis edere monimenta : quo enim excelsiore fastigio essent, summæ rerum Deo jubente præpositi, eò arctiore subjectione teneri, atque omnibus documento esse, quàm fragiles, imò nullæ, humanæ vires essent, nisi divino præsidio niterentur.

Ex Apostolicis Epistolis, certa capita selegimus quæ mores christianos informarent. Quin ex Prophetis quoque quædam delibavimus; quâ auctoritate, quâ majestate, superbos reges compellaret Deus : quàm ipso spiritu immensos difflaret exercitus, imperia everteret, victos victo-

vions dans l'Évangile les prophéties qui regardent Jésus-Christ, nous prenions soin de montrer au prince, dans les Prophètes mêmes, les lieux d'où elles étaient tirées. Il admirait ce rapport de l'ancien et du nouveau Testament : l'accomplissement de ces prophéties nous servait de preuve certaine pour établir ce qui regarde le siècle à venir. Nous montrions que Dieu, toujours véritable, qui avait accompli à nos yeux tant de grandes choses prédites de si loin, n'accomplirait pas moins fidèlement tout ce qu'il nous faisait encore attendre : de sorte qu'il n'y avait rien de plus assuré que les biens qu'il nous promettait et les maux dont il nous menaçait après cette vie. A cette lecture nous avons souvent mêlé les Vies des Saints, les actes les plus illustres des martyrs et l'Histoire religieuse, afin de divertir le prince en l'instruisant. Voilà ce qui regarde la religion.

Nous ne nous arrêterons pas à parler de l'étude de la grammaire. Notre principal soin a été de lui faire connaître premièrement la propriété, et ensuite l'élégance de la langue latine et de la française. Pour adoucir l'ennui de cette étude, nous lui en faisions voir l'utilité; et autant que son âge le permettait, nous joignions à l'étude des mots la connaissance des choses.

Par ce moyen il est arrivé que tout jeune il entendait fort aisément les meilleurs auteurs latins : il en cherchait même les sens les plus cachés; et à peine y hésitait-il dès qu'il y voulait un peu penser. Il apprenait par cœur les plus agréables et les plus utiles endroits de ces auteurs, et surtout des poëtes; il les récitait souvent; et dans les occasions il les appliquait à propos aux sujets qui se présentaient.

En lisant ces auteurs, nous ne nous sommes jamais écartés de notre principal dessein, qui était de faire servir toutes ses études à lui acquérir tout ensemble la piété, la connaissance des mœurs et celle de la politique. Nous lui faisions connaître, par les mystères abominables des gentils, et par les fables de leur théologie, les profondes ténèbres où les hommes demeuraient plongés en suivant leurs propres lumières. Il voyait que les nations les plus polies et les plus habiles en tout ce qui regarde la vie civile, comme les Égyptiens, les Grecs et les Romains, étaient dans une si profonde ignorance des choses divines, qu'elles adoraient les plus monstrueuses créatures de la nature, et qu'elles ne se sont retirées de cet abîme que depuis que Jésus-Christ a commencé de les conduire : d'où il lui était aisé de conclure que la véritable religion était un don de la grâce. Nous lui faisions aussi remarquer que les gentils, bien qu'ils se trompassent dans la leur, avaient néanmoins un profond respect pour les choses qu'ils estimaient sacrées, persuadés qu'ils étaient que la religion était le soutien des États. Les exemples de modération et de justice que nous trouvions dans leurs histoires nous servaient à confondre tout chrétien qui n'aurait pas le courage de pratiquer la vertu, après que Dieu même nous l'a apprise. Au reste, nous faisions le plus souvent ces observations, non comme des leçons, mais comme des entretiens familiers; et cela les faisait entrer plus agréablement dans son esprit : de sorte qu'il faisait souvent de lui-même de semblables réflexions. Et je me souviens qu'ayant un jour loué Alexandre, d'avoir entrepris avec tant de courage la défense de toute la Grèce contre les Perses, le prince ne manqua pas de remarquer qu'il serait bien plus glorieux à un prince chré-

resque pari æquaret excidio. Quæ Christum prædicerent vaticinia Prophetarum, ubi in Evangeliis occurrebant, ea in ipso fonte quæsita demonstrabamus. Hæc admirari Princeps : nos admonere, quàm nova cum antiquis aptè cohærerent neque unquam vanas pollicitationes Dei aut minas futuras, firmaque omninò esse, quæ venturo sæculo assignârit; verax ubique Deus, futurorum ex antè actis approbatâ fide. His sæpe inspersimus vitas Patrum, splendidiora Martyrum acta, religiosam Historiam, quæ et erudirent pariter et oblectarent. Atque hæc de religione.

Grammatica studia enarrare quid attinet? Id quidem maximè curavimus, ut latini pariter patriique sermonis proprietatem primùm, tum etiam elegantiam nosset. Hujus disciplinæ tædia temperavimus demonstratâ utilitate, rerumque ac verborum, quoad ferebat ætas, cognitione conjunctâ.

His perfectum est, ut vel puer, optimos latinitatis auctores promptè intelligeret, arcanos etiam sensus rimaretur, vixque hæreret unquam ubi animum intendisset : ex iis, præsertim ex poetis, jucundissima quæque et utilissima memoriæ commendata persæpe recitaret, atque occasione datâ, rebus ipsis quæ inciderent, aptè accommodaret.

In his verò auctoribus perlegendis nunquam ab instituto nostro discessimus, quo pietatem simul morumque doctrinam, ac civilem prudentiam traderemus. Gentilis theologiæ religionisque fabulas, et infanda mysteria, documento esse quàm altâ caligine per sese homines mersi degerent : politissimas quasque gentes, ac civilis sapientiæ consultissimas, Ægyptios, Græcos, Romanos, easdem in summâ rerum divinarum ignoratione versatas, absurdissima portenta coluisse; neque ex his unquam nisi Christo duce emersisse : hinc veram religionem, divinæ gratiæ totam esse tribuendam.

Neque eò secius gentiles purè sanctèque quoad res sineret, sua sacra habuisse ratos, his maximè stare rempublicam : multa quoque morum, multa justitiæ exempla præbuisse, quibus premi christianos, si nec à Deo docti virtutem retinuissent. Hæc quidem plerumque non præcipientium specie, sed familiariter monebamus, quæ semel animo hausta, sæpe ipse Delphinus sponte memorabat : meminimusque, laudato Alexandro, qui adversùs Persas communem Græciæ causam tanto animo suscepisset, ultro advertisse, quàm longè esset gloriosius principi christiano,

tien de repousser et d'abattre l'ennemi commun de la chrétienté, qui la menace et la presse de toutes parts.

Nous n'avons pas jugé à propos de lui faire lire les ouvrages des auteurs par parcelles, c'est-à-dire, de prendre un livre de l'Énéide, par exemple, ou de César, séparé des autres. Nous lui avons fait lire chaque ouvrage entier, de suite, et comme tout d'une haleine, afin qu'il s'accoutumât peu à peu, non à considérer chaque chose en particulier, mais à découvrir tout d'une vue le but principal d'un ouvrage et l'enchaînement de toutes ses parties : étant certain que chaque endroit ne s'entend jamais clairement, et ne paraît avec toute sa beauté, qu'à celui qui a regardé tout l'ouvrage comme on regarde un édifice, et en a pris tout le dessin et toute l'idée.

Entre les poëtes, ceux qui ont plu davantage à monseigneur le Dauphin sont Virgile et Térence; et entre les historiens, ç'a été Salluste et César. Il admirait le dernier, comme un excellent maître pour faire de grandes choses, et pour les écrire. Il le regardait comme un homme de qui il fallait apprendre à faire la guerre. Nous suivions ce grand capitaine dans toutes ses marches, nous le voyions faire ses campements, mettre ses troupes en bataille, former et exécuter ses desseins, louer et châtier à propos les soldats, les exercer au travail, leur élever le cœur par l'espérance, les tenir toujours en haleine; conduire une puissante armée sans endommager le pays; retenir dans le devoir ses troupes par la discipline, et ses alliés par la foi et la protection; changer sa manière selon les lieux où il faisait la guerre, et selon les ennemis qu'il avait en tête; aller quelquefois lentement, mais user le plus souvent d'une si grande diligence, que l'ennemi, surpris et serré de près, n'avait ni le temps de délibérer ni celui de fuir; pardonner aux vaincus, abattre les rebelles, gouverner avec adresse les peuples subjugués, et leur faire ainsi trouver sa victoire douce pour la mieux assurer.

On ne peut dire combien il s'est diverti agréablement et utilement dans Térence, et combien de vives images de la vie humaine lui ont passé devant les yeux en le lisant. Il a vu les trompeuses amorces de la volupté et des femmes, les aveugles emportements d'une jeunesse que la flatterie et les intrigues d'un valet ont engagée dans un pas difficile et glissant; qui ne sait que devenir, que l'amour tourmente, qui ne sort de peine que par une espèce de miracle, et qui ne trouve le repos qu'en retournant à son devoir. Là le prince remarquait les mœurs et le caractère de chaque âge et de chaque passion exprimé par cet admirable ouvrier, avec tous les traits convenables à chaque personnage, des sentiments naturels, et enfin avec cette grâce et cette bienséance que demandent ces sortes d'ouvrages. Nous ne pardonnions pourtant rien à ce poëte si divertissant, et nous reprenions les endroits où il a écrit trop licencieusement. Mais en même temps nous nous étonnions que plusieurs de nos auteurs eussent écrit pour le théâtre avec beaucoup moins de retenue, et condamnions une façon d'écrire si déshonnête, comme pernicieuse aux bonnes mœurs.

Il faudrait faire un gros volume pour rapporter toutes les remarques que nous avons faites sur chaque auteur, et principalement sur Cicéron, que nous avons admiré dans ses discours de philosophie, dans ses oraisons, et même lorsqu'il raillait librement et agréablement avec ses amis.

Parmi tout cela, nous voyions la géographie en

communem christianitatis hostem, ipsius jam cervicibus imminentem, propulsare ac debellare.

Æquum autem duximus, auctorum opera non minutatim incisa, hoc est non unum aut alterum, Æneidos puta aut Cæsaris librum, à reliquis avulsum et abruptum, sed integrum opus continenter, et quasi uno spiritu legere : ut Princeps paulatim assuesceret, non singula quæque, sed ipsam rerum seriem atque operis summam intueri : cùm nec singulis sua lux aut pulchritudo constet, nisi universi operis, velut ædificii, rationem atque ideam animo informaris.

In poetis, Virgilio maximè ac Terentio est delectatus : in historicis, Sallustio ac Cæsare. Hunc verò egregium et scribendi et agendi magistrum vehementer admirari : belli administrandi ducem adhibere : nos cum summo Imperatore iter agere, castra designare, aciem instruere, inire atque expedire consilia, laudare, coercere militem, opere exercere, spe erigere, promptum et alacrem habere, fortem et abstinentem exercitum agere; hunc disciplinâ, socios fide ac tutelâ in officio retinere; locis atque hostibus universam belli accommodare rationem, cunctari interdum, urgere sæpius, ipsâque celeritate non consilia hostibus, non fugam relinquere; victis parcere, comprimere rebellantes, debellatas gentes æquitate ac prudentiâ componere : his lenire simul et confirmare victoriam.

Quid memorem, ut in Terentio suaviter atque utiliter luserit : quantaque se hîc rerum humanarum exempla præbuerint, intuenti fallaces voluptatum ac muliercularum illecebras, adolescentulorum impotentes et cæcos impetus, lubricam ætatem servorum ministeriis atque adulatione per devia præcipitatam, tum suis exagitatam erroribus, atque amoribus cruciatam, nec nisi miraculo expeditam, vix tandem conquiescentem ubi ad officium redierit. Hîc morum, hîc ætatum, hîc cupiditatum naturam à summo artifice expressam; ad hæc personarum formam ac lineamenta, verosque sermones, denique venustum illud ac decens, quo artis opera commendetur. Neque interim jucundissimo poetæ, si quæ licentiùs scripserit, parcimus : sed è nostris plurimos intemperantiùs quoque lusisse, mirati, horum lasciviam exitiosam moribus, severis imperiis coercemus.

In immensum creverit opus, si exponere aggredimur quæ in quoque auctore notata, præsertim in Cicerone, quem jocantem, philosophantem, perorantem audivimus.

Geographiam interea, ludendo et quasi peregrinando

jouant et comme en faisant voyage, tantôt en suivant le courant des fleuves, tantôt rasant les côtes de la mer, et allant terre à terre; puis tout d'un coup cinglant en haute mer, nous traversions dans les terres, nous voyions les ports et les villes, non en les courant comme feraient des voyageurs sans curiosité, mais examinant tout, recherchant les mœurs, surtout celles de la France, et nous arrêtant dans les plus fameuses villes pour connaître les humeurs opposées de tant de divers peuples qui composent cette nation belliqueuse et remuante : ce qui, joint à la vaste étendue d'un royaume si peuplé, faisait voir qu'il ne pouvait être conduit qu'avec une profonde sagesse.

Enfin nous lui avons enseigné l'histoire. Et comme c'est la maîtresse de la vie humaine et de la politique, nous l'avons fait avec une grande exactitude : mais nous avons principalement eu soin de lui apprendre celle de la France, qui est la sienne. Nous ne lui avons pas néanmoins donné la peine de feuilleter les livres; et à la réserve de quelques auteurs de la nation, comme Philippe de Commines et du Bellay, dont nous lui avons fait lire les plus beaux endroits, nous avons été nous-mêmes dans les sources, et nous avons tiré des auteurs les plus approuvés ce qui pouvait le plus servir à lui faire comprendre la suite des affaires. Nous en récitions de vive voix autant qu'il en pouvait facilement retenir; nous le lui faisions répéter : il l'écrivait en français, et puis il le mettait en latin; cela lui servait de thème, et nous corrigions aussi soigneusement son français que son latin. Le samedi il relisait tout d'une suite ce qu'il avait composé durant la semaine; et l'ouvrage croissant, nous l'avons divisé par livres, que nous lui faisions relire très-souvent.

L'assiduité avec laquelle il a continué ce travail l'a mené jusqu'aux derniers règnes : si bien que nous avons presque toute notre histoire en latin et en français du style et de la main de ce prince. Depuis quelque temps, comme nous avons vu qu'il savait assez de latin, nous l'avons fait cesser d'écrire l'histoire en cette langue. Nous la continuons en français avec le même soin; et nous l'avons disposée de sorte qu'elle s'étendît à proportion que l'esprit du prince s'ouvrait, et que nous voyions son jugement se former, en récitant fort en abrégé ce qui regarde les premiers temps, et beaucoup plus exactement ce qui s'approche des nôtres. Nous ne descendons pas néanmoins dans un trop grand détail des petites choses, et nous ne nous amusons pas à rechercher celles qui ne sont que de curiosité; mais nous remarquons les mœurs de la nation bonnes et mauvaises, les coutumes anciennes, les lois fondamentales, les grands changements et leurs causes : le secret des conseils : les événements inespérés, pour y accoutumer l'esprit et le préparer à tout : les fautes des rois et les calamités qui les ont suivies : la foi qu'ils ont conservée pendant ce grand espace de temps qui s'est passé depuis Clovis jusqu'à nous : cette constance à défendre la religion catholique, et tout ensemble le profond respect qu'ils ont toujours eu pour le saint-siége, dont ils ont tenu à gloire d'être les enfants les plus soumis : que ç'a été cet attachement inviolable à la religion et à l'Église, qui a fait subsister le royaume depuis tant de siècles. Ce qu'il nous était aisé de faire voir par les épouvantables mouvements que l'hé-

transgessimus : nunc secundo delapsi flumine, nunc oras maritimas legentes, mox in altum pelagus invecti aut mediterranea penetrantes, urbes ac portus, non tamen festinatis itineribus neque incuriosi hospites peragramus; sed omnia lustramus, mores inquirimus, maximè in Galliâ; diversissimos populos, bellicosissimam gentem, sæpe et mobilem, populosissimas urbes : tantam imperii molem summâ arte regendam et continendam.

Porrò historiam, humanæ vitæ magistram, ac civilis prudentiæ ducem, summâ diligentiâ tradidimus : sed præcipuam in eo operam collocavimus, ut Francicam maximè, hoc est suam, teneret. Nec libros tamen operosè evolvendos puero dedimus (quanquam et nonnulla ex vernaculis auctoribus, Commineo præsertim ac Bellæo, legenda decerpsimus) : sed nos ipsi, ex fontibus ac probatissimis quibusque scriptoribus ea selegimus, quæ ad rerum seriem animo complectendam maximè pertinerent. Ea nos principi vivâ voce narrare, quantum ipse memoriâ facilè retineret; mox eadem recitanda reposcere : is postea gallico sermone pauca conscribere, mox in latinum vertere; id thematis loco esse; nos utraque pari diligentiâ emendare : ultimo hebdomadis die, quæ per totam scripta essent, uno tenore relegere : in libros dividere, libros ipsos iterum iterumque revolvere.

Hinc assiduitate scribendi factum est, ut historia nostra Principis manu styloque gallicè simul et latinè confecta, ad postrema jam regna devenerit : et latina quidem, ex quo ea lingua satis Principi nota, omisimus : reliquam historiam gallicè eodem studio persequimur. Sic autem egimus, ut cum Principis judicio, nostra quoque historia cresceret : ac tempora quidem antiqua strictiùs, nostris proxima explicatiùs traderemus : non tamen minuta quæque et curiosa sectati, sed mores gentis bonos pravosque, majorum instituta, legesque præcipuas : rerum conversiones, earumque causas : arcana consiliorum, inopinatos eventus, quibus animus assuefaciendus esset, atque ad omnia componendus : regum errata ac secutas calamitates : ipsorum jam inde à Clodoveo per tanta spatia temporum inconcussam fidem, atque in tuendâ catholicâ religione constantiam : huic conjunctam sedis apostolicæ observantiam singularem, eâ enim maximè gloriatos : hinc regnum ipsum à tot sæculis firmum constitisse : postquam subortæ hæreses, ubique turbidos insanosque motus, imminutam regum majestatem, ac florentissimum imperium

résie a causés dans tout le corps de l'État, en affaiblissant la puissance et la majesté royale, et en réduisant presque à la dernière extrémité un royaume si florissant : sans qu'il ait pu reprendre sa première force, qu'en abattant l'hérésie.

Mais afin que le prince apprît de l'histoire la manière de conduire les affaires, nous avons coutume, dans les endroits où elles paraissent en péril, d'en exposer l'état, et d'en examiner toutes les circonstances, pour délibérer, comme on ferait dans un conseil, de ce qu'il y aurait à faire en ces occasions : nous lui demandons son avis; et quand il s'est expliqué, nous poursuivons le récit pour lui apprendre les événements. Nous marquons les fautes, nous louons ce qui a été bien fait : et conduits par l'expérience, nous établissons la manière de former les desseins et de les exécuter.

Au reste, si nous prenons de toute l'histoire de nos rois des exemples pour la vie et pour les mœurs; nous ne proposons que le seul saint Louis, comme le modèle d'un roi parfait. Personne ne lui conteste la gloire de la sainteté : mais après l'avoir fait paraître vaillant, ferme, juste, magnifique, grand dans la paix et dans la guerre, nous montrons, en découvrant les motifs de ses actions et de ses desseins, qu'il a été très-habile dans le gouvernement des affaires. C'est de lui que nous tirons la plus grande gloire de l'auguste maison de France, dont le principal honneur est de trouver tout ensemble dans celui à qui elle doit son origine, un parfait modèle pour les mœurs, un excellent maître pour leur apprendre à régner, et un intercesseur assuré auprès de Dieu.

Après saint Louis, nous lui proposons les actions de Louis le Grand, et cette histoire vivante qui se passe à nos yeux : l'État affermi par de bonnes lois, les finances bien ordonnées, toutes les fraudes qu'on y faisait découvertes, la discipline militaire établie avec autant de prudence que d'autorité : ces magasins, ces nouveaux moyens d'assiéger les places et de conduire les armées en toutes saisons; le courage invincible des chefs et des soldats, l'impétuosité naturelle de la nation soutenue d'une fermeté et d'une constance extraordinaires; cette ferme croyance qu'ont tous les Français, que rien ne leur est impossible sous un si grand roi, et enfin le roi même qui vaut tout seul une grande armée : la force, la suite, le secret impénétrable de ses conseils, et ces ressorts cachés dont l'artifice ne se découvre que par les effets qui surprennent toujours; les ennemis confus et dans l'épouvante; les alliés fidèlement défendus; la paix donnée à l'Europe à des conditions équitables après une victoire assurée : enfin cet incroyable attachement à défendre la religion, cette envie de l'accroître, et ces efforts continuels de parvenir à tout ce qu'il y a de plus grand et de meilleur. Voilà ce que nous remarquons dans le père, et ce que nous recommandons au fils d'imiter de tout son pouvoir.

Pour les choses qui regardent la philosophie, nous les avons distribuées de sorte, que celles qui sont hors de doute, et utiles à la vie, lui puissent être montrées sérieusement, et dans toute la certitude de leurs principes. Pour celles qui ne sont que d'opinion, et dont on dispute, nous nous sommes contentés de les lui rapporter historiquement, jugeant qu'il était de sa dignité d'écouter les deux parties, et d'en protéger également les défenseurs, sans entrer dans les que-

tantùm non accisum, nec pristinas vires nisi perculsâ demum fractâque hæresi recepisse.

Ut autem Principi, ex ipsâ historiâ, rerum agendarum constaret ratio, in iis exponendis, periculorum statu constituto, velut initâ deliberatione, solemus omnia momenta perpendere, ab eoque exquirere quid deinde decerneret; tum eventus exsequimur, peccata notamus; rectè facta laudamus : atque experientiâ duce, certam consiliorum capiendorum expediendorumque rationem stabilimus.

Cæterùm, cùm ex universâ regum nostrorum historiâ, vitæ, morumque exempla sumamus; tum sanctum Ludovicum unum proponimus, absolutissimi regis exemplar. Eum non modò sanctitatis gloriâ, quod nemo nescit, sed laude etiam militari, fortitudine, constantiâ, æquitate, magnificentiâ, civili prudentiâ præstitisse, retectis gestorum consiliorumque fontibus, demonstramus. Hinc gloriam Franciæ domûs, atque id augustissimæ familiæ summo decori extitisse : quòd, quo auctore prognata sit, eo, exemplo morum, regiarumque artium magistro, ac certissimo apud Deum deprecatore uteretur.

Secundùm eum, res Ludovici Magni, vivamque eam quam oculis intuemur historiam : rempublicam optimis legibus constitutam : ærarii rationes ordinatas : revelata fraudium latibula : militarem disciplinam pari prudentiâ atque auctoritate firmatam : annonæ comparandæ, obsidendarum urbium, regendorum exercituum, novas artes; invictos ducum ac militum animos; nec tantùm impetum, sed robur atque constantiam, gentique infixum, sub tanto rege omnia pervincenda; regem ipsum magni instar exercitûs : hinc consiliorum vim et cohærentiam, atque occulta molimina, non nisi stupendis rerum eventibus eruptura; elusos hostes ac territos; socios summâ fide constantiâque defensos; partâ jam tutâque victoriâ, æquis conditionibus datam pacem : denique, incredibile studium tuendæ atque amplificandæ religionis, et parentis maximi ad optima quæque capessenda conatus, obsequentissimo filio commendamus.

Philosophica ita distribuimus, ut quæ fixa essent, vitæque humanæ utilia, seriò certisque rationibus firmata traderemus, quæ opinionibus dissensionibusque jactata historicè referremus; æquum ac benevolum utrique parti

relles; parce que celui qui est né pour le commandement, doit apprendre à juger, et non à disputer.

Mais après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la plus aisée, aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. Aussi avions-nous dès les premières années jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie; et nous avions employé toute sorte de moyens pour faire que le prince sût dès lors discerner l'esprit d'avec le corps : c'est-à-dire, cette partie qui commande en nous, de celle qui obéit, afin que l'âme, commandant au corps, lui représentât Dieu commandant au monde entier, et à l'âme même. Mais lorsque, le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile : *Considérez-vous attentivement vous-mêmes* [1]; et sur cette parole de David : *O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes* [2]. Appuyés sur ces deux passages, nous avons fait un traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, où nous expliquons la structure du corps et la nature de l'esprit, par les choses que chacun expérimente en soi; et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison, selon cette parole vraiment philosophique de l'Apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire, dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort : *Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus, et que nous sommes* [1]; et encore : *puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses* [2]. A l'exemple de saint Paul, qui se sert de cette vérité comme connue aux philosophes, pour les mener plus loin, nous avons entrepris d'exciter en nous par la seule considération de nous-mêmes ce sentiment de la Divinité que la nature a mis dans nos âmes en les formant : de sorte qu'il paraisse clairement, que ceux qui ne veulent point reconnaître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchants, et les plus impertinents de tous les hommes.

De là nous avons passé à la logique et à la morale, pour cultiver ces deux principales parties que nous avions remarquées en notre esprit, c'est-à-dire la faculté d'entendre, et celle de vouloir. Pour la logique, nous l'avons tirée de Platon et d'Aristote, non pour la faire servir à de vaines disputes de mots, mais pour former le jugement par un raisonnement solide; nous arrêtant principalement à cette partie qui sert à trouver les arguments probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires. Nous avons expliqué comment il les faut lier les uns aux autres; de sorte que, tout faibles qu'ils sont chacun à

principem præstituri, ac formaturi regendis rebus natum, non ad litigandum, sed ad judicandum.

Cùm autem intelligeremus, eo philosophiam maximè contineri, ut animum primùm ad sese revocatum, hinc quasi firmato gradu, ad Deum erigeret, ab eo initio exorsi sumus; eam enim veram esse philosophiam, maximeque parabilem, quâ scilicet homo ipse, non lectione librorum ac philosophorum placitis operosè collectis, aut experimentis longè conquisitis, sed ipsâ sui experientiâ nixus, ad auctorem suum se deinde converteret. Hujus pulcherrimæ utilissimæque philosophiæ jam inde à primis annis semina jecimus, omnique industriâ enisi sumus uti puer quàm maximè animum à corpore secerneret, hoc est, eam partem quæ imperaret ab eâ quæ serviret, tum, sub mentis corpori imperantis imagine, Deum orbi universo, ipsique adeo menti, imperantem agnosceret. Adultiore verò ætate, cùm tempus admoneret jam viâ ac ratione tradendam esse philosophiam, memores Dominici præcepti : *Attendite vobis*; Davidicæque sententiæ : *Mirabilis facta est scientia tua ex me*; tractatum instituimus *de Cognitione Dei et sui :* quo structuram corporis, animique naturam, ex his maximè quæ in se quisque experitur, exponimus : idque omninò agimus, ut cùm homo sibi sit præsentissimus, tum sibi in omnibus præsentissimum contempletur Deum; sine quo illi nec motus, nec spiritus, nec vita, nec ratio constet, juxta illam sententiam maximè philosophicam Apostoli Athenis, hoc est, in ipsâ philosophiæ arce disputantis : *Non longe est ab unoquoque nostrûm, in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus;* et iterum : *cùm ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia.* Quæ cùm Apostolus ut philosophiæ nota assumat ad ulteriora animos provecturus, nos illum à naturâ humanis ingeneratum mentibus divinitatis sensum ex ipsâ nostri cognitione eliciendum excitandumque suscepimus : certisque argumentis effecimus, ut qui se belluis nihil præstare vellent, mortalium omnium vanissimi pariter ac turpissimi, necnon nequissimi judicarentur.

Quid plura? hinc dialecticam moralemque philosophiam adornavimus, excolendis animi quas in nobis experiebamur, sublimioribus partibus, intelligendi nimirum ac volendi facultate. Ac dialecticam quidem ex Platone et Aristotele, non ad umbratilem verborum pugnam, sed ad judicium ratione formandum : eam maximè partem oratione complexi quæ topica argumenta rebus gerendis apta componeret, eaque per sese invalida, alia aliis nectendo,

[1] *Luc.* XXI, 34. — [2] *Ps.* CXXXVIII, 6.

[1] *Act.* XVII, 27, 28. — [2] *Ibid.* 25.

part, ils deviennent invincibles par cette liaison. De cette source nous avons tiré la rhétorique, pour donner aux arguments nus que la dialectique avait assemblés, comme des os et des nerfs, de la chair, de l'esprit et du mouvement. Ainsi nous n'en avons pas fait une discoureuse, dont les paroles n'ont que du son; nous ne l'avons pas faite enflée et vide de choses, mais saine et vigoureuse; nous ne l'avons point fardée, mais nous lui avons donné un teint naturel et une vive couleur : en sorte qu'elle n'eût d'éclat que celui qui sort de la vérité même. Pour cela nous avons tiré d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien et des autres les meilleurs préceptes; mais nous nous sommes beaucoup plus servis d'exemples que de préceptes, et nous avions coutume, en lisant les discours qui nous émouvaient le plus, d'en ôter les figures et les autres ornements de paroles, qui en sont comme la chair et la peau : de sorte que, n'y laissant que cet assemblage d'os et de nerfs dont nous venons de parler, c'est-à-dire, les seuls arguments, il était aisé de voir ce que la logique faisait dans ces ouvrages, et ce que la rhétorique y ajoutait.

Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile, et qu'il ne fallait pas, quand on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des ruisseaux bourbeux. Nous n'avons pas néanmoins laissé d'expliquer la morale d'Aristote, à quoi nous avons ajouté cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux incrédules, et à faire rougir les plus endurcis. Nous marquions en même temps ce que la philosophie chrétienne y condamnait, ce qu'elle y ajoutait, ce qu'elle y approuvait : avec quelle autorité elle en confirmait les dogmes véritables, et combien elle s'élevait au-dessus : en sorte qu'on fût obligé d'avouer que la philosophie, toute grave qu'elle paraît, comparée à la sagesse de l'Évangile n'était qu'une pure enfance.

Nous avons cru qu'il serait bon de donner au prince quelque teinture des lois romaines; en lui faisant voir, par exemple, ce que c'est que le droit, de combien de sortes il y en avait, la condition des personnes, la division des choses; ce que c'est que les contrats, les testaments, les successions, la puissance des magistrats, l'autorité des jugements et les autres principes de la vie civile.

Nous ne dirons rien ici de la métaphysique, parce qu'elle est toute répandue dans ce qui précède. Nous avons mêlé beaucoup de physique en expliquant le corps humain; et pour les autres choses qui regardent cette étude, nous les avons traitées selon notre projet, plus historiquement que dogmatiquement. Nous n'avons pas oublié ce qu'en a dit Aristote : et pour l'expérience des choses naturelles, nous avons fait faire devant le prince les plus nécessaires et les plus belles. Il n'y a pas moins trouvé de divertissement que de profit. Elles lui ont fait connaître l'industrie de l'esprit humain, et les belles inventions des arts, soit pour découvrir les secrets de la nature, ou pour l'embellir, ou pour l'aider. Mais, ce qui est plus considérable, il y a découvert l'art de la nature même, ou plutôt la providence de Dieu, qui est à la fois si visible et si cachée.

Les mathématiques, qui servent le plus à la justesse du raisonnement, lui ont été montrées

firmaret. Quo demum ex fonte rhetoricam exsurgere jussimus, quæ nudis argumentis, quasi ossibus nervisque, à dialecticâ compactis, et carnem et spiritum et motum inderet; eamque adeo non stridulam et canoram, non timidam et evanidam, sed sanam vigentemque fecimus; neque fuco depinximus, sed verum colorem nitoremque dedimus ex ipsâ veritate efflorescentem. Eò sanè selecta Aristotelis, Ciceronis, Quintiliani, aliorumque præcepta contulimus; sed exemplis magis quàm præceptis egimus : solebamusque orationes quæ maximè afficerent, percellerentque animum, sublatis figuris, ornamentisque verborum, quasi detractâ cute, ad illam, quam modò diximus, ossium nervorumque compagem, hoc est, ad simplicia nudaque argumenta redigere, ut quid logica præstaret, quid rhetorica adderet, quasi oculis cerneretur.

Moralem verò doctrinam non alio ex fonte quàm ex Scripturâ, christianæque religionis decretis, repetendam ostendimus : neque committendum, ut qui pleno flumine irrigari possit turbidos rivulos consectetur. Neque eò secius Aristotelis moralia persecuti sumus, quibus adjunximus Socratica illa mira et pro tempore sublimia dogmata, quæ et fidem ab incredulis, et ab obduratis ruborem exprimerent. Interim docebamus quid in horum decretis christiana philosophia reprehenderit, quid addiderit; probata verò, quâ auctoritate firmârit, quâ doctrinâ illustravit, ut philosophicam gravitatem tantæ sapientiæ comparatam, meram esse infantiam confiteri oporteret.

Neque abs re duximus ex Romanis legibus aliquid delibare : quid jus ipsum et quotuplex, quæ conditio personarum, quæ rerum divisiones, quæ ratio contractuum, quæ testamentorum hæreditatumque; magistratuum quoque potestatem : alia ejusmodi quibus vitæ civilis principia continentur.

Metaphysicam sanè quæ in antedictis maximè veratur, commemorare non vacat. Physica bene multa in explicando corpore humano tradidimus : cætera ex nostro instituto historicè potius quàm dogmaticè, Aristotelis placitis minimè prætermissis. Experimenta verò rerum naturalium sic exhibere fecimus, ut in his Princeps, ludo suavissimo atque utilissimo humanæ mentis industriam, præclaraque artium inventa, quibus naturam et retegerent, et ornarent, interdum adjuvarent; ipsam denique naturæ artem, imò summi Opificis et patentissimam, et occultissimam providentiam miraretur.

Mathematicas disciplinas, argumentandi magistras, ab optimo doctore accepit; nec tantùm, ut fit, munire et op-

par un excellent maître, qui ne s'est pas contenté, comme c'est l'ordinaire, de lui apprendre à fortifier des places, à les attaquer, à faire des campements; mais qui lui a encore appris à construire des forts, à les dessiner de sa propre main, à mettre une armée en bataille et à la faire marcher. Il lui a enseigné les mécaniques, le poids des liquides et des solides, les différents systèmes du monde, et les premiers livres d'Euclide; ce qu'il a compris avec tant de promptitude, que ceux qui le voyaient en étaient surpris.

Au reste toutes ces choses ne lui ont été enseignées que peu à peu, chacune en son lieu. Et notre soin principal a été qu'on les lui donnât à propos, et chaque chose en son temps; afin qu'il les digérât plus aisément, et qu'elles se tournassent en nourriture.

Maintenant que le cours de ses études est presque achevé, nous avons cru devoir travailler principalement à trois choses :

Premièrement à une *Histoire universelle*, qui eût deux parties : dont la première comprît depuis l'origine du monde jusqu'à la chute de l'ancien empire romain, et au couronnement de Charlemagne; et la seconde, depuis ce nouvel empire établi par les Français. Il y avait déjà longtemps que nous l'avions composée, et même que nous l'avions fait lire au prince; mais nous la repassons maintenant, et nous y avons ajouté de nouvelles réflexions, qui font entendre toute la suite de la religion et les changements des empires, avec leurs causes profondes que nous reprenons dès leur origine. Dans cet ouvrage on voit paraître la religion toujours ferme et inébranlable, depuis le commencement du monde; le rapport des deux Testaments lui donne cette force; et l'Évangile, qu'on voit s'élever sur les fondements de la loi, montre une solidité qu'on reconnaît aisément être à toute épreuve. On voit la vérité toujours victorieuse, les hérésies renversées, l'Église fondée sur la pierre les abattre par le seul poids d'une autorité si bien établie, et s'affermir avec le temps, pendant qu'on voit au contraire les empires les plus florissants, non-seulement s'affaiblir par la suite des années, mais encore se défaire mutuellement, et tomber les uns sur les autres. Nous montrons d'où vient, d'un côté, une si ferme consistance; et de l'autre, un état toujours changeant et des ruines inévitables. Cette dernière recherche nous a engagés à expliquer en peu de mots les lois et les coutumes des Égyptiens, des Assyriens et des Perses, celles des Grecs, celles des Romains, et celles des temps suivants; ce que chaque nation a eu dans les siennes qui ait été fatal aux autres et à elle-même, et les exemples que leurs progrès ou leur décadence ont donnés aux siècles futurs. Ainsi nous tirons deux fruits de l'Histoire universelle : le premier, est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle; le second est que, connaissant ce qui a causé la ruine de chaque empire, nous pouvons, sur leur exemple, trouver les moyens de soutenir les États, si fragiles de leur nature : sans toutefois oublier que ces soutiens mêmes sont sujets à la loi commune de la mortalité qui est attachée aux choses humaines, et qu'il faut porter plus haut ses espérances.

Par le second ouvrage nous découvrons les secrets de la politique, les maximes du gouvernement, et les sources du droit, dans la doctrine et dans les exemples de la sainte Écriture. On y voit non-seulement avec quelle piété il faut que les rois servent Dieu, ou le fléchissent après l'avoir offensé; avec quel zèle ils sont obligés à défendre la foi de l'Église, à maintenir ses droits

pugnare urbes, metari castra; ipse industriâ manu munimenta describere, aciem instruere, circumducere, sed etiam machinarum construendarum artem, liquidorum solidorumque librationes, varia mundi systemata, atque Euclidis Elementa, primos certè libros, tam prompto animo hausit, ut spectantibus miraculo esset. Hæc quidem omnia, suo ordine locoque sensim instillata : ac præcipua cura fuit, uti adtemperatè omnia præberentur, quo faciliùs incoquerentur, et coalescerent.

Nunc propè jam confecto cursu, tria in primis præstanda suscepimus.

Historiam universam, antiquam, novamque : illam ab origine mundi ad Carolum Magnum, atque eversum antiquum Romanum Imperium; hanc, ab condito novo per Francos imperio, ordinatam; jamque antè perlectam ita revolvimus, ut et perpetuam religionis seriem, et imperiorum vices, earumque causas ex alto repetitas, liquidò demonstremus. Et quidem religionem, utriusque Testamenti consertis inter se coaptatisque mysteriis, semper immotam, ipso ævo crevisse, ac nova antiquis superstructa vim roburque addidisse : quo pondere victas prostratasque hæreses, ipsam veritatem ejusque propugnatricem ac magistram Ecclesiam, petrâ scilicet nixam, firmo gradu constitisse : imperia verò ipso ævo fatiscentia, ac velut mutuis confecta cædibus, alterum in alterum corruisse. Illius ergo firmitudinis, harum ruinarum causas aperimus. Ægyptiorum, atque Assyriorum, Persarum, postea Græcorum, Romanorum, sequentis deinde ævi, nec longo tamen sermone, instituta persequimur : quid unaquæque gens, et fatale aliis, sibique ipsi pestiferum aluerit, quæque secuturis documenta præbuerit. Sic rerum humanarum, universæque historiæ duplicem fructum capimus : primum, ut religioni, ipsâ perennitate, sua auctoritas ac sanctitas constet; tum, ut imperiis sponte lapsuris, ex priscis exemplis fulcimenta quæramus : sic sanè ut cogitemus ipsis fulcimentis innatam rebus humanis hærere mortalitatem, spemque ad cœlestia transferendam.

Alterum opus nostrum, instituta politica, civilemque prudentiam, ipsosque juris fontes, ex sacræ Scripturæ decretis et exemplis reserat : neque tantùm, quâ pietate colendus regibus, ac placandus Deus; quâ sollicitudine ac reverentiâ tutanda Ecclesiæ fides, servanda jura, pa-

et à choisir ses pasteurs; mais encore l'origine de la vie civile, comment les hommes ont commencé à former leur société, avec quelle adresse il faut manier les esprits, comment il faut former le dessein de conduire une guerre, ne l'entreprendre pas sans bon sujet, faire une paix, soutenir l'autorité, faire des lois et régler un État. Ce qui fait voir clairement que l'Écriture sainte surpasse autant en prudence qu'en autorité tous les autres livres qui donnent des préceptes pour la vie civile, et qu'on ne voit en nul autre endroit des maximes aussi sûres pour le gouvernement.

Le troisième ouvrage comprend les lois et les coutumes particulières du royaume de France. En comparant ce royaume avec tous les autres, on met sous les yeux du prince, tout l'état de la chrétienté, et même de toute l'Europe.

Nous achèverons tous ces desseins autant que le temps et notre industrie le pourra permettre. Et quand le roi nous redemandera ce fils si cher, que nous avons tâché, par son commandement et sous ses ordres, d'instruire dans tous les beaux-arts; nous sommes prêts à le remettre entre ses mains, pour faire des études plus nécessaires sous de meilleurs maîtres, qui sont le roi même et l'usage du monde et des affaires.

Voilà, très-saint Père, ce que nous avons fait pour nous acquitter de notre devoir. Nous avons planté, nous avons arrosé : plaise à Dieu de donner l'accroissement. Au reste, depuis que celui dont vous tenez la place sur la terre vous a inspiré, parmi tant de soins, de jeter un regard paternel sur nos travaux, nous nous servons de l'autorité de Votre Sainteté même pour porter le prince à la vertu : et nous éprouvons avec joie que les exhortations que nous lui faisons de votre part font impression sur son esprit. Que nous sommes heureux, très-saint Père, d'être secourus dans un ouvrage si grand par un si grand pape, dans lequel nous voyons revivre saint Léon, saint Grégoire et saint Pierre même !

TRÈS-SAINT PÈRE,

De Votre Sainteté

A Saint-Germain en Laye, le 8 de mars 1679.

Le fils très-obéissant et très-dévot,

Ainsi signé : † J. BÉNIGNE, évêque de Condom.

Et au-dessus : *A notre très-saint père le pape Innocent XI.*

INNOCENT PP. XI.

Vénérable frère, salut et bénédiction apostolique. La méthode que vous vous êtes proposée pour former dès ses plus tendres années aux bonnes choses le Dauphin de France, et que vous continuez d'employer avec tant de succès auprès de ce jeune prince, pendant qu'il s'avance à un âge plus mûr, nous a paru mériter que nous dérobassions quelque temps aux importantes affaires de la chrétienté, pour lire la lettre où vous avez si élégamment et si pleinement décrit cette méthode. La félicité publique sera le fruit de la bonne semence que vous jetterez, comme dans

stores designandi, verùm etiam unde ipsa civilitas, quibusque initiis cœtus humani coaluerint, quà arte tractandi animi, ineunda consilia, bella administranda, componenda pax, sanciendæ leges, vindicanda auctoritas, constituenda respublica. Planumque omninò fit, Scripturas divinas aliis omnibus libris qui vitam civilem instituunt, quantùm auctoritate, tantùm prudentiâ, ac rerum gerendarum ratione præstare.

Tertium opus nostrum, regni Gallicani peculiaria instituta complectitur : quæ cum aliis imperiis composita et collata, universæ reipublicæ christianæ, totiusque adeo Europæ designant statum.

His demum perfectis, quoad tempus et industria nostra tulerit, reposcenti regi amantissimum filium, ejus jussu ductuque, bonis omnibus artibus exornatum, atque perpolitum reddere parati sumus : meliore magistro, ipso scilicet rege, ipsoque rerum usu, ad majora studia promovendum.

Nos quidem hæc, beatissime Pater, pro nostri officii ratione, summâ fide ac diligentiâ fecimus, plantavimus, rigavimus; det incrementum Deus. Sanè, ex quo ille te, cujus vices geris, impulit, ut tot inter, unus nostris laboribus paternum animum adhiberes; Tuæ quoque Sanctitatis nomine ad optima quæque Principem adhortamur : idque perspeximus, maximo ad virtutem incitamento fuisse. Beatos verò nos, qui tantâ in re tantum pontificem, Leonem alterum, alterum Gregorium, imò Petrum, adjutorem habeamus!

BEATISSIME PATER,

Vestræ Sanctitatis

In palatio San-Germano, 8 Martis 1679.

Devotissimus et obedientissimus filius,

Sic signatum : † J. BENIGNUS, episcopus Condomensis.

Et hæc erat inscriptio : *Sanctissimo Domino, Domino notro Innocentio papæ XI.*

INNOCENTIUS PP. XI.

Venerabilis Frater, salutem, et apostolicam benedictionem. Rationem ac methodum, quâ præclaram Delphini indolem optimis artibus, ab ineunte ætate, imbuendam suscepit Fraternitas tua, et feliciter adolescentem in præsens imbuit; eleganter copiosèque descriptam in tuis litteris, dignam judicavimus, cui perlegendæ tempus aliquod gravissimis christianæ reipublicæ curis subtraheremus. Et quidem jacta à te, quasi in fertili solo, semina virtutum

une terre fertile, dans l'esprit d'un prince que toute l'Église respecte déjà comme l'héritier d'un si grand royaume, et qu'elle voit, sous la conduite d'un illustre père, se rendre digne non-seulement de protéger la foi catholique, mais encore de l'étendre. Entre tant d'instructions de la véritable sagesse, dont vous remplissez l'esprit du Dauphin, celles-là sans doute sont les plus belles et les plus dignes d'être inculquées sans cesse, qui apprennent à unir ensemble comme choses inséparables, les intérêts et la gloire des rois avec le bien de leurs peuples, et les règles d'un bon gouvernement. Le prince que vous instruisez connaîtra un jour, avec un grand accroissement du bien public et un agréable ressouvenir de l'éducation qu'il aura reçue de vous, qu'il n'est point si beau ni si glorieux d'être né dans la royauté, que de savoir s'en bien servir; et que le plus digne emploi qu'un prince puisse faire de cette puissance souveraine qu'il reçoit de Dieu, c'est de la faire uniquement servir, non pas à contenter ses passions ou le désir d'une gloire vaine, mais à procurer le bonheur du genre humain. Il connaîtra qu'il ne doit jamais former de desseins ni commencer d'entreprises qui s'éloignent de la voie de la justice, et qui ne se rapportent à l'avancement de la gloire de Dieu, pensant souvent en lui-même que les biens dont nous jouissons en cette vie, comme ils sont des présents de Dieu, doivent être rapportés à celui qui nous les a donnés, et devant qui s'élèvent ou tombent comme il lui plaît les plus triomphants et les plus florissants empires. Au reste, pour ce qui regarde le siége apostolique, nous espérons que ce prince sera puissamment excité à lui donner dans toutes les occasions des marques d'une obéissance filiale, tant par l'exemple des rois de France ses prédécesseurs, qui, par le respect qu'ils ont toujours eu pour le saint-siége, ont attiré sur ce royaume d'infinis trésors de la libéralité du ciel, que par la tendresse et l'affection véritablement maternelle, que nous ressentons pour lui dans notre cœur. Cependant nous ne cessons de rendre grâces à la bonté de Dieu qu'il se soit trouvé un homme tel que vous, digne d'élever et d'instruire un prince né pour de si grandes choses; et nous lui demandons soigneusement dans nos prières que cette âme naturellement portée au bien, que le Dauphin a reçue en partage, y fasse chaque jour, par vos instructions et par vos soins, de nouveaux progrès, et qu'ainsi puissent être instruits à l'avenir tous ceux qui gouvernent la terre. Quant à vous, vénérable frère, nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique, comme une marque de l'amitié que nous vous portons et de la grande estime que nous faisons de votre vertu.

Donné à Rome à Saint-Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le 19 avril 1679, et le IIIe de notre pontificat.

Signé MARIUS SPINULA.

Et au-dessus : *A notre vénérable frère l'évêque de Condom.*

in ejus principis animo, quem maximi et clarissimi imperii hæredem olim futurum jam suspicit, et sub inclyti parentis disciplinâ defensorem propagatoremque fidei expectat Ecclesia universa, uberem publicæ felicitatis ac lætitiæ messem pollicentur. Inter plurima autem liberalis doctrinæ, et veræ sapientiæ monita, quibus regiam Delphini mentem informas, illa in primis laudanda, ac sæpius inculcanda videntur, quæ regni rectè administrandi regulas, et utilitatem populorum, cum regis ipsius rationibus ac laude conjunctam respiciunt : quem industriæ ac pietati tuæ scopum propositum à te fuisse non dubitamus. Intelliget profectò suo tempore, et magno sanè cum fructu reipublicæ, gratâque haustæ à te disciplinæ recordatione Delphinus, non tam pulchrum et præclarum esse regiâ edi sorte, quàm uti sapienter : nihil regiâ dignitate ac magnitudine dignius quàm traditam à Deo amplissimam potestatem non ad explendas cupiditates suas, et ad inanis gloriæ ambitum, sed in præsidium ac patrocinium generis humani unicè conferre : nihil cogitare, nullum opus aggredi quod vel ab æquitatis et justitiæ semitâ deflectat, vel ad divini honoris incrementum non dirigatur; animo identidem reputando, bona omnia quibus in præsenti vitâ fruimur, à Deo profecta in Deum ipsum refundi debere, ad cujus nutum oriuntur et occidunt invictissima ac florentissima quæque imperia. Porrò ad apostolicam Sedem colendam, et omnibus filialis observantiæ officiis prosequendam, magno illi incitamento semper fore confidimus, tum religiosissimorum Galliæ regum majorum suorum exempla, unde perennes in istud regnum fluxere cœlestis beneficentiæ thesauri : tum mutuam ac planè maternam ejusdem Sedis in ipso amplectendo charitatem. Nos interim Dei benignitati debitas habemus gratias, quod tantæ spei adolescenti par educator institutorque contigerit : et accuratas fundimus preces, ut anima bona, quam Delphinus sortitus est, multò etiam institutione curâque tuâ melior fiat; et pariter erudiantur omnes, qui judicant terram. Tibique, venerabilis Frater, apostolicam benedictionem, indicem amoris erga te nostri, animique præclarè de tuâ virtute existimantis, peramanter impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum, sub annulo Piscatoris, die XIX Aprilis M. DC LXXIX, pontificatûs nostri anni tertii.

Signatum MARIUS SPINULA.

Et hæc erat inscriptio : *Venerabili fratri episcopo Condomensi.*

A MONSEIGNEUR LE DAUPHIN.

Ne croyez pas, monseigneur, qu'on vous reprenne si sévèrement pendant vos études, pour

SERENISSIMO DELPHINO.

Noli putare, Princeps, te liberalibus studiis operantem adeo graviter increpari eo tantùm nomine, quòd præter

avoir simplement violé les règles de la grammaire en composant. Il est sans doute honteux à un prince, qui doit avoir de l'ordre en tout, de tomber en de telles fautes ; mais nous regardons plus haut quand nous en sommes si fâchés ; car nous ne blâmons pas tant la faute elle-même, que le défaut d'attention, qui en est la cause. Ce défaut d'attention vous fait maintenant confondre l'ordre des paroles ; mais si nous laissons vieillir et fortifier cette mauvaise habitude, quand vous viendrez à manier, non plus les paroles, mais les choses mêmes, vous en troublerez tout l'ordre. Vous parlez maintenant contre les lois de la grammaire ; alors vous mépriserez les préceptes de la raison. Maintenant vous placez mal les paroles, alors vous placerez mal les choses ; vous récompenserez au lieu de punir, vous punirez quand il faudra récompenser, enfin vous ferez tout sans ordre, si vous ne vous accoutumez dès votre enfance à tenir votre esprit attentif, à régler ses mouvements vagues et incertains, et à penser sérieusement en vous-même à ce que vous avez à faire.

Ce qui fait que les grands princes comme vous, s'ils n'y prennent sérieusement garde, tombent facilement dans la paresse et dans une espèce de langueur, c'est l'abondance où ils naissent. Le besoin éveille les autres hommes, et le soin de leur fortune les sollicite sans cesse au travail. Pour vous, à qui les biens nécessaires non-seulement pour la vie, mais pour le plaisir et pour la grandeur, se présentent d'eux-mêmes, vous n'avez rien à gagner par le travail, rien à acquérir par le soin et l'industrie. Mais, monseigneur, il ne faut pas croire que la sagesse vous vienne avec la même facilité, et sans que vous y travailliez soigneusement. Il n'est pas en notre pouvoir de vous mettre dans l'esprit ce qui sert à cultiver la raison et la vertu, pendant que vous penserez à toute autre chose. Il faut donc vous exciter vous-même, vous appliquer, vous efforcer, afin que la raison domine toujours en vous. Ce doit être là toute votre occupation ; vous n'avez que cela à faire et à penser. Car comme vous êtes né pour gouverner les hommes par la raison, et que pour cela il est nécessaire que vous en ayez plus que les autres, aussi les choses sont-elles disposées de sorte que les autres travaux ne vous regardent pas, et que vous avez uniquement à cultiver votre esprit, à former votre raison.

Pensez-vous que tant de peuples, tant d'armées, une nation si nombreuse, si belliqueuse, dont les esprits sont si inquiets, si industrieux et si fiers, puissent être gouvernés par un seul homme, s'il ne s'applique de toutes ses forces à un si grand ouvrage? N'eussiez-vous à conduire qu'un seul cheval un peu fougueux, vous n'en viendriez pas à bout, si vous lâchiez tout à fait la main, et si vous laissiez aller votre esprit ailleurs : combien moins gouvernerez-vous cette immense multitude, où bouillonnent tant de passions, tant de mouvements divers ! Il viendra des guerres ; il s'élèvera des séditions ; un peuple emporté fera de toutes parts sentir sa fureur. Tous les jours de nouveaux troubles, de nouveaux dangers. On vous tendra des piéges : vous serez environné de flatteurs, de fourbes : un brouillon remuera des provinces éloignées ; un autre cabalera jusque dans votre cour, qui est le centre des affaires : il animera l'ambitieux, il soulèvera l'entreprenant, il aigrira le mécontent. A peine trouverez-vous quelqu'un à qui

grammaticæ leges, verba sententiasque colloces. Id quidem turpe principi, in quo composita omnia esse decet. Verùm altius inspicimus, cùm his erratis offendimur. Neque enim tam nobis erratum ipsum, quàm errati causa, incogitantia, displicet. Ea namque efficit ut verba confundas ; quæ si consuetudo invalescere atque inveterascere sinitur, cùm res ipsas, non jam verba, tractabis, perturbabis rerum ordinem. Nunc contra grammaticæ leges loqueris ; tum rationis præscripta non audies. Nunc verba, tum res ipsas alieno pones loco ; mercedem pro supplicio, pro præmio supplicium usurpabis. Denique perturbatè omnia facies, nisi à puero assuescas attendere animum, motus ejus vagos atque incompositos cohibere, rerumque agendarum sedulò tecum ipse inire rationem.

Ac vobis quidem principibus, nisi diligentissimè caveatis, ipsa rerum copia inertiam ingenerat animique mollitiem. Cæteros sane mortales egestas acuit, curæ ipsæ sollicitant, et instigant, neque animum sinunt conquiescere. Vobis, cùm omnia sive quæ ad vitam necessaria, sive quæ ad voluptatem suavia, sive quæ ad splendorem illustria sunt, ultro se offerant ; neque tantùm suppetant, sed supersint ; nihil omnino est in ejusmodi rebus, quod labore quæratis, quod studio atque industriâ comparetis. Atqui, Princeps, non ita tibi sapientiæ fructus sine tuo maximo labore provenient. Neque hæc, quæ ad virtutem rationemque excolendam pertinent, incogitanti possumus infundere. Quò magis necesse est ipse te excites : ipse animum adhibeas, summoque studio contendas ut in te ratio valeat vigeatque. Hic tibi labor unus, hoc unum agendum cogitandumque est. Cùm enim ipsâ ratione homines tibi regendi sint, adeoque necesse sit iis ut ratione præstes, ideo provisum est ut tibi reliquorum ferè laborum omnium quædam cessatio esset, quò uni animo rationique informandæ incumberes.

An verò existimas tot populos, tot exercitus, tantam denique gentem, tamque bellicosam, tam mobiles animos, tam feroces, unius imperio contineri posse, nisi is tanto operi, totis ingenii viribus, adlaboret ? Ne equum quidem unum, paulò ferociorem, manu molli et languidâ, solutoque animo regere et coercere queas : quantò minùs immensam illam multitudinem diversissimis motibus et cupiditatibus æstuantem ! Bella ingruent ; seditiones exsurgent ; plebs efferata passim sæviet : novi quotidie motus existent ; nova urgebunt pericula. Ille te insidiis, hic blanditiis ac fraudibus petet ; alius, rerum novarum cupidus, provincias remotissimas concitabit ; alius ipsam adortus aulam, hoc est ipsum rerum caput, eam factionibus distrahet ; hujus ambitionem, hujus effrænem ac præcipitem auda-

vous puissiez vous fier : tout sera factions, artifices, trahisons. Au milieu de l'orage vous croirez qu'il n'y a qu'à demeurer tranquille dans votre cabinet, espérant, comme dit un de vos poëtes, que les dieux feront vos affaires pendant que vous dormirez. Vous seriez loin de la vérité, si vous le pensiez. « C'est en veillant, » disait sagement Caton, ainsi que Salluste l'a rapporté, « c'est en agissant, c'est en prenant bien son parti, « qu'on a d'heureux succès. Mais livrez-vous à « une lâche indolence, vous implorerez en vain « les dieux; ils sont en colère et disposés à vous « nuire. » Voilà en effet ce qui arrive. Dieu ne nous a pas donné pour n'en pas faire usage, le flambeau qui nous éclaire sans discontinuation, cette faculté de nous rappeler le passé, de connaître le présent, de prévoir l'avenir. Quiconque ne daignera pas mettre à profit ce don du ciel, c'est une nécessité qu'il ait Dieu et les hommes pour ennemis. Car il ne faut pas s'attendre, ou que les hommes respectent celui qui méprise ce qui le fait homme, ou que Dieu protége celui qui n'aura fait aucun état de ses dons les plus excellents.

Que tardez-vous donc, monseigneur, à prendre votre essor? que ne jetez-vous les yeux sur le plus grand des rois, votre auguste père, dont la paix et la guerre font également briller la vertu; qui préside à tout; qui donne lui-même aux ministres étrangers ses réponses, et aux siens les lumières dont ils ont besoin pour exécuter ses ordres; qui établit dans son royaume les plus sages lois; qui décide la marche de ses armées, et souvent les commande en personne; qui enfin, tout occupé des affaires générales, ne laisse pas d'embrasser les détails? Rien qu'il souhaite avec tant d'ardeur que de vous faire entrer dans ses vues, et de vous apprendre de bonne heure l'art de régner. Formez-vous un esprit qui réponde à de si hauts projets. Ne songez point combien est grand l'empire que vous ont laissé vos ancêtres; mais quelle vigilance il faudra que vous ayez pour le défendre et le conserver. Ne commencez pas par l'inapplication et par la paresse une vie qui doit être si occupée et si agissante. De tels commencements feraient qu'étant né avec beaucoup d'esprit, vous ne pourriez que vous imputer à vous-même l'extinction ou l'inutilité de cette lumière admirable, dont le riche présent vous vient du ciel. A quoi, en effet, vous serviraient des armes bien faites, si vous ne les avez jamais à la main? A quoi, de même, vous servira d'avoir de l'esprit, si vous ne l'employez pas, et que vous ne vous appliquiez pas? C'est autant de perdu. Et comme si vous cessiez de danser ou d'écrire, vous viendriez, manque d'habitude, à oublier l'un et l'autre; de même, si vous n'exercez votre esprit, il s'engourdira, il tombera dans une espèce de léthargie; et quelques efforts que vous eussiez alors envie de faire pour l'en tirer, vous n'y serez plus à temps.

Alors il s'élèvera en vous de honteuses passions. Alors le goût du plaisir, et la colère, qui sont les plus dangereux conseillers des princes, vous porteront à toute sorte de crimes; et le flambeau qui seul aurait pu vous guider, étant une fois éteint, vous vous serez mis hors d'état de compter sur aucun secours. Vous comprenez aisément vous-même combien on serait, dans

ciam, hujus animum ægrum et saucium commovebit. Vix quemquam invenias satis tibi fidum; adeo turbis, proditionibus, pessimisque artibus omnia miscebuntur. Tu mihi interea domi tot inter tempestates securus ac placidus desidebis, sperabisque, ut comicus tuus ait, dormienti tibi omnia confecturos deos. Næ tu, si id putas, falsus animi es. Præclarè Cato apud Sallustium : « Vigilando, « agendo, bene consulendo, prosperè omnia cedunt. Ubi « socordiæ tete atque ignaviæ tradideris, necquicquam « deos implores : irati, infestique sunt. » Sic profectò res habet. Non frustra nobis Deus indidit vividam illam aciem, atque indefessam animi vim, quâ et præterita recordamur, et præsentia complectimur, et futura prospicimus. Id cœleste munus quicumque in se neglexerit, Deum hominesque necesse est adversissimos habeat. Neque enim aut homines verebuntur eum, quid id, quo homo est, aspernetur; aut adjuvabit Deus, qui jam amplissima dona contempserit.

Quin tu igitur expergisceris, Princeps, atque intueris summum virum parentem tuum, regum maximum? hic pace belloque juxtà bonus, rebus omnibus præest, consilia omnia moderatur; ad exterorum principum mandata respondet; suis ipse legatis quid fieri velit, ostendit, ac rerum tractandarum arcana docet; optimis legibus constituit rempublicam; alios aliò dirigit, alios ipse ductat exercitus, ac summam rerum mente complexus, singulis quoque curis adjicit animum. Atque ille quidem avet tecum communicare consilia, ac teneram ætatem regnandi artibus informare. Finge modò animum tantis rebus parem. Neque quantum imperium à majoribus acceperis, sed quantâ vigilantiâ retinere illud, ac tueri valeas, fac cogites; neque occupatissimam ac negotiosissimam vitam tuam ab incogitantiâ atque desidiâ inchoatam velis. His quippe initiis omnem animi lucem extinxeris, ac præclaro licèt natus ingenio, tantum Dei munus aut ipse ultrò amiseris, aut rebus gerendis prorsus inutile effeceris. Quò enim tibi arma, quamvis affabrè facta, nisi ad manum habeas? aut quò tibi animus atque ingenium, nisi eo diligenter utaris, ejusque aciem intendas? Scilicet ea tibi bona omnia peribunt : utque si à saltando aut scribendo desistas, ipsa desuetudo in imperitiam desinat, ita planè nisi animum exerceas et adtendas, is turpi veterno torpidus corrumpetur, neque cùm maximè velis languentem excitare, aut erigere jacentem, ullâ industriâ poteris.

Interea fœdæ cupiditates exsurgent : libido, iracundia, perniciosissimi principum consultores, te ad pessimum quodque facinus stimulabunt; atque obrutâ semel ingenii luce, ad eas pestes comprimendas nihil tibi auxilii relíqueris. Quod quàm alienum ab imperio sit, tute ipse per te

une pareille situation, peu capable de gouverner. Aussi n'est-ce pas à tort qu'un homme emporté par ses passions est regardé comme n'étant plus *maître de rien*. Puisqu'il n'est pas son maître, comment le serait-il des autres? esclave d'autant plus à plaindre, que sa servitude tombe sur cette partie de lui-même, sur cette raison, par laquelle Dieu a voulu que tous les hommes fussent libres. Qui voudra donc être maître, et tenu pour tel, qu'il commence par exercer sur lui-même son pouvoir : qu'il sache commander à la colère : que les plaisirs, malgré tout ce qu'ils auraient d'attrayant, ne le tyrannisent point : qu'il jouisse toujours de sa raison. Or voilà ce qu'on ne doit attendre de personne, si ce n'est une habitude prise dans le bas âge.

Rappelez-vous, je vous en conjure, de quelle manière Denys le Tyran traita le fils de Dion, pendant qu'il l'eut en sa puissance. Tout ce qu'on peut imaginer de plus barbare, c'est ce que la haine qu'il avait pour le père lui fit entreprendre contre le fils. Vous avez vu dans votre *Cornelius Nepos*, qu'inventeur d'un nouveau genre de vengeance, il ne tira point l'épée contre cet enfant innocent, il ne le mit point en prison, il ne lui fit point souffrir la faim ou la soif; mais, ce qui est plus déplorable, il corrompit en lui toutes les bonnes qualités de l'âme. Pour exécuter ce dessein, il lui permit tout, et l'abandonna, dans un âge inconsidéré, à ses fantaisies, à ses humeurs. Le jeune homme, emporté par le plaisir, donna dans la plus affreuse débauche. Personne n'avait l'œil sur sa conduite; personne n'arrêtait le torrent de ses passions. On contentait tous ses désirs; on louait toutes ses fautes. Ainsi corrompu par une malheureuse flatterie, il se précipita dans toute sorte de crimes. Mais considérez, monseigneur, combien plus facilement les hommes tombent dans le désordre, qu'on ne les ramène à l'amour de la vertu. Après que ce jeune homme eut été rendu à son père, il fut mis entre les mains de gouverneurs qui n'oublièrent rien pour qu'il changeât. Tout fut inutile : car, plutôt que de se corriger, il aima mieux renoncer à la vie, en se jetant du haut en bas de sa maison. Tirez de là deux conséquences : dont la première est que nos véritables amis sont ceux qui résistent à nos passions, et que ceux au contraire qui les favorisent sont nos plus cruels ennemis; la seconde et la plus importante que si de bonne heure on prend bien garde aux enfants, alors l'autorité paternelle et de bons documents peuvent beaucoup. Au contraire, si de mauvaises et fausses maximes leur entrent une fois dans l'esprit, alors la tyrannie de l'habitude se rend invincible, et il n'y a plus ni remède ni secret qui puisse guérir le mal. Pour empêcher qu'il ne devienne incurable, il faut le prévenir. Travaillez-y, monseigneur; et afin que votre raison fasse les plus grands progrès, fuyez la dissipation, ne vous livrez point à de frivoles amusements, mais nourrissez-vous de réflexions sages et salutaires; remplissez-vous-en l'esprit; faites-en la règle de votre conduite, et accoutumez-vous à recueillir les fruits abondants qu'elles sont capables de produire.

facilè intelligas. Qui enim suis cupiditatibus rapitur, is meritò vocatur *impotens*. Neque valere quidquam ille putandus est, qui cùm cæteris imperet, ipse suî potens non est. Cujus sanè eò est gravior ac tristior servitus, quòd eâ parte serviat, quam omninò sui juris Deus esse voluit : ea est animus, ac mens. Igitur qui potens esse et haberi vult, is à se imperandi ducat initium; modum imponat iræ; voluptates quamvis blandientes coerceat, et castiget : animum denique suum habeat in potestate. Quod nemo sibi comparaverit, nisi seriò agere, atque ad rationis normam vitam exigere jam inde à puero instituerit.

Veniat in mentem, obsecro, Dionis filius, qui cùm in Dionysii Tyranni potestate esset, is parentis odio, acerbissima quæque in adolescentis perniciem cogitavit. Quid porrò fecerit, tui *Cornelii Nepotis* prodit historia. Novum excogitavit ultionis genus : neque enim aut ferrum strinxit in puerum, aut in vincula conjecit, aut insontem vexavit fame; verùm, quod luctuosius, animi bona corrupit. Id autem quâ ratione perfecit? nempe indulsit omnia, atque inconsultam adolescentiam suis permisit consiliis vivere. Itaque adolescens, duce voluptate, in omne probrum prosiliit. Nemo regebat ætatem improvidam; nemo vitiis blandientibus repugnabat. Quidquid illi collibuerat, indulgebant; quidquid erraverat, collaudabant. Sic animus fœdâ adulatione corruptus, in omne flagitium præceps ruit. At intuere, Princeps, quantò facilius homines in libidinem proruant, quàm ad virtutis studium revocentur. Postquam adolescens restitutus est patri, is custodes adhibuit qui eum à pristino victu deducerent. Sed id frustra fuit; nam carere luce, quàm consuetis voluptatibus maluit, seque ex superiori parte dejecit ædium. Ex quo, duo quædam intelligis. Primum, amicos eos esse qui nostris cupiditatibus obsistant, vel inimicissimos qui faveant. Tum illud imprimis : si pueris maturè cura adhibeatur, patriam auctoritatem et rectam institutionem valere : ubi pravis institutis præoccupatur animus, tum consuetudinis invictam esse vim, atque inveteratum morbum frustra remediis aut arte tentari. Huic igitur malo, ne fiat insanabile, quàm primùm occurrendum. In id incumbe, Princeps, atque ut in te ratio maximè invalescat, ne tu animum huc illuc divagari, aut rebus inanibus pasci sinas; sed eum alas optimis sanctissimisque cogitationibus, has sectetur, his adhærescat, his penitus imbuatur, ex his fructus capere uberrimos assuescat.

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME.

La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.

La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu.

Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps.

L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux : quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes, et par elles tout le corps, pour nous en approcher.

Il y a donc dans l'homme trois choses à considérer ; l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre.

Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les causes profondes ; mais plutôt d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnaître en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même, ou aux autres hommes semblables à lui. Commençons par la connaissance de ce qui est dans notre âme.

CHAPITRE PREMIER.

De l'âme.

Nous connaissons notre âme par ses opérations, qui sont de deux sortes : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles.

Il n'y a personne qui ne connaisse ce qui s'appelle les cinq sens, qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

A la vue appartiennent la lumière et les couleurs ; à l'ouïe, les sons ; à l'odorat, les bonnes et mauvaises senteurs ; au goût, l'amer et le doux, et les autres qualités semblables ; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide.

La nature, qui nous apprend que ces sens et leurs actions appartiennent proprement à l'âme, nous apprend aussi qu'ils ont leurs organes ou leurs instruments dans le corps. Chaque sens a le sien propre. La vue a les yeux ; l'ouïe a les oreilles ; l'odorat a les narines ; le goût a la langue et le palais ; le toucher seul se répand dans tout le corps, et se trouve partout où il y a des chairs.

Les opérations sensitives, c'est-à-dire celles des sens, sont appelées sentiments, ou plutôt sensations. Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes.

Les sensations se font dans notre âme à la présence de certains corps, que nous appelons objets. C'est à la présence du feu que je sens de la chaleur : je n'entends aucun bruit, que quelque corps ne soit agité : sans la présence du soleil, et des autres corps lumineux, je ne verrais point la lumière ; ni le blanc ni le noir, si la neige, par exemple, ou la poix, ou l'encre n'étaient présents. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne sentirai rien de rude ni de piquant. Il en est de même des autres sensations.

Afin qu'elles se forment dans notre âme, il faut que l'organe corporel soit actuellement frappé de l'objet, et en reçoive l'impression. Je ne vois qu'autant que mes yeux sont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impression dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit, et c'est là proprement aussi ce qui s'appelle la présence de l'objet. Car quelque proche que je sois d'un tableau, si j'ai les yeux fermés, ou que quelque autre corps interposé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau ne viennent jusqu'à mes yeux, cet objet ne leur est pas présent. Le même se verra dans les autres sens.

Nous pouvons donc définir la sensation (si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin d'être définie), nous la pouvons, dis-je, définir la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps, que nous appelons ob-

jets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens.

Je ne prends pourtant pas encore cette définition pour une définition exacte et parfaite. Car elle nous explique plutôt, à l'occasion de quoi les sensations ont accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature. Mais cette définition suffit pour nous faire distinguer d'abord les sensations d'avec les autres opérations de notre âme.

Or, encore que nous ne puissions entendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer; comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous ne les mettons pas non plus dans les organes, dont les dispositions bien considérées, comme nous ferons voir en son lieu, se trouveront de même nature que celle des objets mêmes. C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre âme, mais qui nous marquent l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux.

Selon notre définition, la sensation doit être la première chose qui s'élève en l'âme, et qu'on y ressente à la présence des objets. Et en effet, la première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs; si je n'aperçois rien, je dis que je suis dans les ténèbres. La première chose que je sens en montrant ma main au feu, et en maniant de la glace, c'est que j'ai chaud, ou que j'ai froid; et ainsi du reste.

Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions et les réfractions, observer même que les couleurs qui disparaissent aussitôt que la lumière se retire, semblent n'être autre chose, dans les corps où je les aperçois, que des différentes modifications de la lumière elle-même, c'est-à-dire, diverses réflexions ou réfractions des rayons du soleil, et des autres corps lumineux. Mais toutes ces pensées ne me viennent qu'après cette perception sensible de la lumière, que j'ai appelée sensation; et c'est la première qui s'est faite en moi, aussitôt que j'ai eu ouvert les yeux.

De même, après avoir senti que j'ai chaud ou que j'ai froid, je puis observer que les corps d'où me viennent ces sentiments, causeraient diverses altérations à ma main, si je ne m'en retirais; que le chaud la brûlerait et la consumerait, que le froid l'engourdirait et la mortifierait; et ainsi du reste. Mais ce n'est pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu et de la glace. A ce premier abord, il s'est fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire, j'ai chaud, ou j'ai froid; et c'est ce qu'on appelle sensation.

Quoique la sensation demande, pour être formée, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me les causaient. Quand une grande lumière, ou le soleil même regardé fixement, a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paraît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez vives, mais qui vont s'affaiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit; et une agréable liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent.

Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens : on sent du plaisir à goûter de bonnes viandes, et de la douleur à en goûter de mauvaises; et ainsi du reste.

Ce chatouillement des sens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, d'agréables liqueurs, et d'autres aliments exquis; c'est ce qui s'appelle plaisir ou volupté. Ce sentiment importun des sens offensés, c'est ce qui s'appelle douleur.

L'un et l'autre sont compris sous les sentiments ou sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive, qui se fait d'abord en nous à la présence des objets agréables ou déplaisants; comme à la présence d'un vin délicieux qui humecte notre langue, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne : et à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne ressentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause.

Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment agréable, qui convient à la nature; et la douleur, un sentiment fâcheux contraire à la nature.

Il paraît que ces deux sentiments naissent en nous, comme tous les autres, à la présence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous blessent. En effet, nous sentons de la douleur quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre; et ainsi du reste : et nous en découvrons aisément la cause; car nous voyons ce qui nous serre, et ce qui nous pique : mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures, par exemple des douleurs de tête et d'estomac, des coliques et d'autres semblables. Nous avons la faim et la soif, qui sont aussi deux espèces de dou-

leurs. Ces douleurs se ressentent au dedans, sans que nous voyions au dehors aucune chose qui nous les cause. Mais nous pouvons aisément penser qu'elles viennent des mêmes principes que les autres, c'est-à-dire, que nous les sentons, quand les parties intérieures du corps sont picotées, ou serrées par quelques humeurs qui tombent dessus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures. Ainsi toutes ces sortes de douleurs sont de la même nature que celles dont nous apercevons les causes, et appartiennent sans difficulté aux sensations.

La douleur est plus vive et dure plus longtemps que le plaisir; ce qui nous doit faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie.

Il ne faut pas confondre le plaisir et la douleur avec la joie et la tristesse. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les unes du nom des autres : mais plus elles sont approchantes, et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer.

Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé : par exemple le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le sentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur; et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche, en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint de ces sortes de maladies mortelles, qui ne sont point douloureuses; il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur avec les sensations, et nous mettrons la joie et la tristesse, avec les passions, dans l'appétit.

Il est aisé maintenant de marquer toutes nos sensations. Il y a celles des cinq sens : il y a le plaisir et la douleur. Les plaisirs ne sont pas tous d'une même espèce, et nous en ressentons de fort différents, non-seulement en plusieurs sens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne ressemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines espèces de douleurs qui reviennent et cessent tous les jours : et c'est la faim et la soif.

Parmi nos sens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines, et la sensation peut être exercée par ces organes conjointement, ou séparément. Quand ils agissent conjointement, la sensation est un peu plus forte. On voit mieux de deux yeux ensemble que d'un seul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence.

Quelques-unes de nos sensations nous font sentir d'où elles nous viennent, et d'autres ne font point ces effets en nous. Quand nous sentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous sentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne sentons pas d'où le coup y vient. Mais nous sentons assez de quel côté nous viennent les sons et les odeurs. Nous sentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choses le bon et le mauvais goût. La vue surtout, rapporte toujours et fort promptement d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit.

De là s'ensuit que nous devons encore sentir en quelque façon la figure et le mouvement de certains objets; par exemple, des corps colorés. Car en ressentant, comme nous faisons au premier abord, de quel côté nous en vient le sentiment, parce qu'il vient de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous en apercevons l'étendue; parce qu'ils sont réduits à certaines bornes, au delà desquelles nous ne sentons rien, nous sommes frappés de leur figure : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en apercevons le mouvement; ce qui arrive principalement dans la vue, qui est le plus clair et le plus distinct de tous les sens.

Ce n'est pas que l'étendue, la figure et le mouvement, soient par eux-mêmes visibles, puisque l'air, qui a toutes ces choses, ne l'est pas : on les appelle aussi visibles par accident, à cause qu'elles ne le sont que par les couleurs.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les saveurs, et ainsi du reste; et sensibles par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement.

Les choses sensibles par accident s'appellent aussi sensibles communs, parce qu'elles sont communes à plusieurs sens. Nous ne sentons pas seulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue, et une certaine figure dans nos objets; et quand une chose que nous tenons échappe de nos mains, nous sentons par ce moyen en quelque façon qu'elle se meut. Mais il faut

bien remarquer que ces choses ne sont pas le propre objet des sens, ainsi qu'il a été dit.

Il y a donc sensibles communs, et sensibles propres. Les sensibles propres sont ceux qui sont particuliers à chaque sens, comme les couleurs à la vue, le son à l'ouïe; et ainsi du reste. Et les sensibles communs sont ceux dont nous venons de parler, qui sont communs à plusieurs sens.

On pourrait ici examiner si c'est une opération des sens qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup et l'étendue, la figure ou le mouvement de l'objet; car peut-être que ces sensibles communs appartiennent à quelque autre opération, qui se joint à celle des sens. Mais je ne veux point encore aller à ces précisions; il me suffit ici d'avoir observé que la perception de ces sensibles communs ne se sépare jamais d'avec les sensations.

Il reste encore deux remarques à faire sur les sensations.

La première, c'est que, toutes différentes qu'elles sont, il y a en l'âme une faculté de les réunir. Car l'expérience nous apprend qu'il ne se fait qu'un seul objet sensible de tout ce qui nous frappe ensemble, même par des sens différents, surtout quand le coup vient du même endroit. Ainsi quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je ressens le chaud qu'il me cause, et que j'entends le bruit qu'il fait, non-seulement je vois cette couleur, je ressens cette chaleur, et j'entends ce bruit, mais je ressens ces sensations différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'âme qui réunit les sensations, soit qu'elle soit seulement une suite de ces sensations, qui s'unissent naturellement quand elles viennent ensemble, ou qu'elle fasse partie de l'imaginative, dont nous allons parler; cette faculté, dis-je, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens, est appelée le sens commun : terme qui se transporte aux opérations de l'esprit, mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer.

La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets; c'est ce qui s'appelle imaginer.

Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'apaise, que je cesse de boire la liqueur qui m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffait soit éteint, et que le sentiment du froid ait succédé si vous voulez à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur; tout cela moins vif à la vérité, que lorsque je voyais ou que j'entendais, que je goûtais ou que je sentais actuellement, mais toujours de même nature.

Bien plus, après une entière et longue interruption de ces sentiments, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son, le même plaisir d'une bonne odeur ou d'un bon goût, me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes; et cela s'appelle mémoire ou ressouvenir. Et cet objet me revient à l'esprit tel que les sens le lui avaient présenté d'abord, et marqué des mêmes caractères dont chaque sens l'avait pour ainsi dire affecté, si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier.

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle imaginer : par exemple, quand ce que j'ai vu, ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence; je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine.

La faculté de l'âme où se fait cet acte s'appelle imaginative, ou fantaisie, d'un mot grec, qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire, se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus faible que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original.

On entend par là tout ce qui regarde les sensations. Elles naissent soudaines et vives à la présence des objets sensibles : celles qui regardent le même objet, quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, et sont rapportées à l'objet qui les a fait naître. Enfin, après qu'elles sont passées, elles se conservent, et se renouvellent par leur image.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs et intérieurs.

On appelle sens extérieur celui dont l'organe paraît au dehors, et qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connaît. On voit les yeux, les oreilles, et les autre organes des sens; et on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que les objets extérieurs, dont ces organes peuvent être frappés, ne soient présents en la manière qu'il convient.

On appelle sens intérieur celui dont les organes ne paraissent pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs, cette faculté qui réunit les sensations, qu'on appelle le sens

commun, et celle qui les conserve ou les renouvelle, c'est-à-dire, l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, et les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, et dans le même moment que les sens extérieurs agissent : mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur.

Il est maintenant aisé de bien connaître la nature de cet acte, et on ne peut trop s'y appliquer.

La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle, Δ, et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me l'a fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation; c'est ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence, c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps.

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps; et il est assez mal aisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer, et cela c'est voir encore en quelque façon la chose même, telle que je la voyais, lorsqu'elle était présente à mes yeux.

Ainsi nous pouvons dire en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois, et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées : par exemple blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste.

Il faut soigneusement observer, qu'en imaginant, nous n'ajoutons que de la durée aux choses que les sens nous apportent. Pour le reste, l'imagination, au lieu d'y ajouter, le diminue; les images qui nous restent de la sensation, n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même.

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'est ainsi que l'âme conserve les images des objets qu'elle a sentis; et telle est enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on l'appelle sens intérieur, en l'opposant à l'extérieur, ce n'est pas que les opérations de l'un et de l'autre sens ne se fassent au dedans de l'âme. Mais, comme il a été dit, c'est, premièrement, que les organes des sens extérieurs sont au dehors, par exemple les yeux, les oreilles, la langue, et le reste; au lieu qu'il ne paraît point au dehors d'organe qui serve à imaginer : et secondement, que quand on exerce les sens extérieurs on se sent actuellement frappé par l'objet corporel qui est au dehors, et qui pour cela doit être présent; au lieu que l'imagination est affectée de l'objet, soit qu'il soit ou qu'il ne soit pas présent, et même quand il a cessé d'être absolument, pourvu qu'une fois il ait été bien senti. Ainsi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne soit actuellement présent; mais je puis l'imaginer, même après l'avoir effacé ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et la différence des uns et des autres.

De ces sentiments intérieurs et extérieurs, et principalement des plaisirs et de la douleur, naissent en l'âme certains mouvements que nous appelons passions.

Le sentiment du plaisir nous touche très-vivement quand il est présent, et nous attire puissamment, quand il ne l'est pas. Et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances et aversions, sont appelés mouvements de l'âme : non qu'elle change de place, ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre; mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'âme, avec ses appétits ou aversions, s'unit avec les objets ou s'en sépare.

Ces choses étant posées, nous pouvons définir la passion, un mouvement de l'âme, qui touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture néces-

saire : si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter, et définir par ordre.

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses, et de les avoir en sa puissance.

La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose; je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût : je hais un tel homme, qui me fait du mal; et mon esprit s'en éloigne naturellement.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent, et s'y repose.

La tristesse est une passion par laquelle l'âme tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut, et s'en afflige.

Jusques ici les passions n'ont eu besoin pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible quoique difficile; car lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie.

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible.

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière passion n'a point de contraire; si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible.

Ils appellent appétit concupiscible, celui où domine le désir ou la concupiscence; et irascible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter, ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.

L'appétit irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage : et il est naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit surmonter les difficultés.

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courageux, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent; et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'est pas qu'il faille toujours mettre, dans les passions qui la présupposent, un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir : mais c'est, comme nous verrons plus amplement en son lieu, que la nature a revêtu les objets, dont l'acquisition est difficile, de certains caractères propres, qui par eux-mêmes font, sur l'esprit, des impressions et des imaginations différentes.

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de la couvrir, ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant, il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'étonnement comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître : ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les de-

grés différents et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis; quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur : que si elle le saisit tellement, qu'il paraisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

Ainsi il paraît manifestement, qu'en quelque manière qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un, que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais : ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration, comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent : que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fera connaître de nos passions, autant qu'elles se font sentir à l'âme.

Il faudrait ajouter seulement qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont réprimées. Mais ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens.

Disons quelque chose de plus précis. Ce sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue.

J'appelle ici raison l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. La suite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles : celles de l'entendement et celles de la volonté.

L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison : je ne veux rien, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux.

Il n'en est pas de même des sensations, comme la suite le fera paraître à qui y prendra garde de près. Disons, avant toutes choses, ce qui appartient à l'entendement.

L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms : en tant qu'il invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement.

Le vrai caractère de l'homme, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de raison. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite.

La raison en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle conscience.

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse, ou remords de conscience.

La raison nous est donnée pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit, est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison.

Voilà en général ce que c'est que l'entendement. Mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est connaître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connaître cette vérité, que c'est une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle pris absolument est affecté au triangle rectiligne, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est entendre que c'est une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connais la nature de l'entendement, et sa différence d'avec les sens.

Les sens donnent lieu à la connaissance de la

vérité; mais ce n'est pas par eux précisément que je la connais.

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils soient tous à peu près égaux, se diminuer peu à peu à mes yeux, en sorte que la diminution commence dès le second, et se continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli et continu, ce qu'un microscope me fait voir rude, inégal et séparé; quand je vois courbe à travers l'eau un bâton que je sais d'ailleurs être droit; quand, emporté dans un bateau par un mouvement égal, je me sens comme immobile avec tout ce qui est dans le vaisseau, pendant que je vois le reste, qui est pourtant immobile, comme s'enfuyant de moi, en sorte que j'applique mon mouvement à des choses immobiles, et leur immobilité à moi qui remue : ces choses et mille autres de même nature, où les sens ont besoin d'être redressés, me font voir que c'est par quelque autre faculté que je connais la vérité, et que je la discerne de la fausseté.

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs; mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir sur certains objets certaines couleurs ou certaines taches, qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi des yeux remplis de bile font voir tout jaune; et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verrait nullement sans cette altération. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me cause l'air agité par certains corps, sans néanmoins qu'il le soit. Telle odeur paraît bonne à l'un, et désagréable à l'autre. Les goûts sont différents, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même; et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue, que par celle des objets mêmes. C'est à la raison à juger de ces illusions des sens, et c'est à elle par conséquent à connaître la vérité.

De plus, les sens ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes. Quand je regarde, ou que j'écoute, je ne sens ni l'ébranlement qui se fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques qui répondent au fond de l'œil. Lorsqu'ayant les yeux blessés, ou le goût malade, je sens tout amer, et je vois tout jaune, je ne sais point par la vue ni par le goût l'indisposition de mes yeux ou de ma langue. J'apprends tout cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connaître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes ou mauvaises.

Les sens ne me disent pas non plus ce qu'il y a dans leurs objets de capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens quand je dis, j'ai chaud, ou, je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu quand je l'appelle chaud et brûlant. Ce qui me fait dire, j'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir, et ce sentiment, augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose que j'appelle la chaleur du feu n'est point connu par les sens; et si j'en ai quelque idée, elle me vient d'ailleurs.

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, et le goût l'amer et le doux : comment il faut que l'air soit ému pour causer du bruit, ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces, sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre.

Ce qui se dit des sens s'entend aussi de l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation, est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée, comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connaître le vrai et le faux, et de discerner l'un d'avec l'autre.

C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses. Par la vue nous sommes touchés de ce qui est étendu, et de ce qui est en mouvement. Le seul entendement recherche et conçoit ce que c'est que d'être étendu, et ce que c'est d'être en mouvement.

Par la même raison, il n'y a que l'entendement qui puisse errer. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les consé-

quences nécessaires; et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe.

Ainsi il demeure pour constant que le vrai effet de l'intelligence, c'est de connaître le vrai et le faux, et de les discerner l'un et l'autre.

C'est ce qui ne convient qu'à l'entendement, et ce qui montre en quoi il diffère tant des sens, que de l'imagination.

Mais il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Le jugement que nous faisons naturellement des proportions, et de l'ordre qui en résulte, est de cette sorte.

Connaître les proportions et l'ordre est l'ouvrage de la raison qui compare une chose avec une autre, et en découvre les rapports.

Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison, et son propre objet.

Ainsi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre, et en juger, ne soit une chose qui passe les sens.

Par la même raison, apercevoir la beauté, et en juger, est un ouvrage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion.

De là vient que les choses qui sont les moins belles en elles-mêmes, reçoivent une certaine beauté quand elles sont arrangées avec de justes proportions et un rapport mutuel.

Ainsi il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté; parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir.

Ces choses présupposées, il sera aisé de comprendre qu'il nous arrive souvent d'attribuer aux sens ce qui appartient à l'esprit.

Lorsque nous regardons une longue allée; quoique tous les arbres décroissent à nos yeux à mesure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres sont diminués. Il se forme par une secrète réflexion de l'esprit, qui, connaissant naturellement la diminution que cause l'éloignement dans les objets, juge égales toutes les choses, qui décroissent également à la vue, à mesure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'esprit, à cause qu'il est fondé sur la sensation, et qu'il la suit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons aux sens, et nous disons qu'on voit à l'œil l'égalité de ces arbres, et la juste proportion de cette allée.

C'est aussi par là qu'elle nous plaît et qu'elle nous semble belle, et nous croyons voir par les yeux, plutôt qu'entendre par l'esprit cette beauté, parce qu'elle se présente à nous aussitôt que nous jetons les yeux sur cet agréable objet.

Mais nous savons d'ailleurs que la beauté, c'est-à-dire la justesse, la proportion et l'ordre, ne s'aperçoit que par l'esprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du sens, sous prétexte qu'elle l'accompagne.

Ainsi quand nous trouvons un bâtiment beau, c'est un jugement que nous faisons sur la justesse et la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres; et il y a dans ce jugement un raisonnement caché que nous n'apercevons pas à cause qu'il se fait fort vite.

Nous avons donc beau dire que cette beauté se voit à l'œil, ou que c'est un objet agréable aux yeux; ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes, qui, pour être vives et promptes, et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles.

Il en est de même de toutes les choses, dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que l'on touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne; quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit.

Et une marque que cette justesse, qu'on attribue à l'oreille, est un ouvrage de raisonnement et de réflexion, c'est qu'elle s'acquiert ou se perfectionne par l'art. Il y a certaines règles qui, étant une fois connues, font sentir plus promptement la beauté de certains accords. L'usage même fait cela tout seul; parce qu'en multipliant les réflexions, il les rend plus aisées et plus promptes. Et on dit qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vite, avec les sons qui la frappent, le jugement que porte l'esprit sur la beauté des accords.

Les jugements que nous faisons en trouvant les choses grandes ou petites, par rapport des unes aux autres, sont encore de même nature. C'est par là que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paraît naturellement aussi grand que le premier; et nous ne jugerions pas aussi sûrement de sa grandeur si le même arbre, étant seul dans une vaste campagne, ne pouvait pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une géométrie naturelle, c'est-à-dire, une science des proportions, qui nous fait mesurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences.

C'est ce qui donne moyen aux peintres de nous tromper dans leurs perspectives. En imitant l'effet de l'éloignement et la diminution qu'elle cause proportionnellement dans les objets, ils nous font paraître enfoncé ou relevé ce qui est uni[1], éloigné ce qui est proche, et grand ce qui est petit.

C'est ainsi que sur un théâtre de vingt ou trente pieds, on nous fait paraître des allées immenses. Et alors, si quelque homme vient à se montrer au-dessus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paraît un géant, comme surpassant en grandeur cet arbre que la justesse des proportions nous fait égaler au premier.

Et par la même raison, les peintres donnent souvent une figure à leurs objets pour nous en faire paraître une autre. Ils tournent en losanges les pavés d'une chambre, qui doivent paraître carrés, parce que dans une certaine distance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure. Et nous voyons ces carreaux peints si bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils soient si étroits, ou tournés si obliquement, tant est forte l'habitude que notre esprit a prise de former ses jugements sur les proportions, et de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Et quand nous découvrons par raisonnement ces tromperies de la perspective, nous disons que le jugement redresse les sens; au lieu qu'il faudrait dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement se redresse lui-même : c'est-à-dire, qu'un jugement qui suit l'apparence, est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue, et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre avec les sensations, des choses de raisonnement. Mais comme il est beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre.

La chose sera aisée, en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement connaît la nature des choses, ce que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle, et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre c'est en connaître la nature, et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient : au lieu que le triangle qu'on imagine est restreint à une certaine espèce de triangle, et à une grandeur déterminée.

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple imaginer l'homme, c'est s'en représenter un de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade : et l'entendre c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ces qualités particulières.

Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre. C'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles, et celles qui ne le sont pas : par exemple, Dieu et l'âme.

Ainsi ceux qui veulent imaginer Dieu et l'âme, tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'est pas imaginable, c'est-à-dire ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible.

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté, et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'âme; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais seulement entendues.

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connaître et discerner le vrai et le faux; ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir.

Encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles; par exemple, de Dieu et des âmes; et quoique nous les reje-

tions de notre pensée, comme choses fort éloignées de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre.

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les centaures, les chimères, et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres; ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement, qui donne occasion à la fantaisie de former et de lui présenter ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple quand en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions, et à fixer ma pensée sur ce sujet.

Le mauvais usage de l'imagination est de la laisser décider; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible. Erreur grossière, qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement.

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement.

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

Par là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, et les gens d'esprit ou d'entendement. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, et en un mot à tout ce qui agit au dedans de nous. Ainsi quand nous avons dit qu'on se figurait dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifiait là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit, est de le prendre pour entendement: ainsi un homme d'esprit, et un homme d'entendement, est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination et des gens d'esprit est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, et juger de l'un et de l'autre.

Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leurs discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons, et autres choses semblables que les sens fournissent. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste qui produit des paroles propres et précises.

Les premiers sont passionnés et emportés, parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison, et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédients, parce que la mémoire qu'il a fort vive, et les passions fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti, et agit avec plus de suite. Ainsi l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin, l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout à fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble, mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

Il faudrait parler ici des gens de mémoire, qui est comme un troisième caractère entre les gens de raisonnement et les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raisonnement; mais elle appartient à l'imagination, quoique dans l'usage ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui sont inventifs, et gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres.

Après avoir séparé l'intelligence d'avec les sens et l'imagination, il faut maintenant considérer quels sont les actes particuliers de l'intelligence.

C'est autre chose d'entendre la première fois une vérité, autre chose de la rappeler à notre esprit après l'avoir sue. L'entendre la première fois, s'appelle entendre simplement, concevoir, apprendre : et la rappeler dans son esprit, s'appelle se ressouvenir.

On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se tiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle, par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence.

On distingue aussi entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion.

Cette expression est tirée des corps, lorsque, repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'esprit juge des objets, des sensations, enfin de lui-même et de ses propres jugements, qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui se font sur les actes mêmes de l'intelligence; et celles-là sont les plus sûres et les meilleures.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, est de bien entendre les trois opérations de l'esprit.

Dans un proposition, c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre : par exemple, dans ces deux propositions : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel*, c'est autre chose d'entendre ces termes, *Dieu, homme, éternel;* autre chose de les assembler, ou de les disjoindre en disant, *Dieu est éternel, ou, l'homme n'est pas éternel.*

Entendre les termes : par exemple entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire ce qui n'a ni commencement ni fin; c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension; et c'est la première opération de l'esprit.

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble.

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant, *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel.* C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier; et c'est la seule opération de l'esprit.

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paraît pas claire; et c'est ce qui s'appelle douter.

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner; et c'est la troisième opération de l'esprit.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre. Par exemple, prouver une proposition d'Euclide par une autre; prouver que Dieu hait le péché, parce qu'il est saint, ou qu'il ne change jamais ses résolutions, parce qu'il est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que, car, puisque, donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque indubitable du raisonnement.

Mais sa construction naturelle, et celle qui découvre toute sa force, est d'arranger trois propositions dont la dernière suive des deux autres. Par exemple pour réduire en forme les deux raisonnements que nous venons de proposer sur Dieu, il faut dire ainsi :

Ce qui est saint, hait le péché;
Dieu est saint :
Donc Dieu hait le péché.

Ce qui est éternel et immuable dans tout ce qu'il est, ne change jamais ses résolutions.

Dieu est éternel et immuable dans tout ce qu'il est :

Donc Dieu ne change jamais ses résolutions.

Nous entendons naturellement que si les deux premières propositions, qu'on appelle majeure et mineure, sont bien prouvées, la troisième, qu'on appelle conclusion ou conséquence, est indubitable.

Nous ne nous astreignons guère à construire le raisonnement de cette sorte, parce que cela rendrait le discours trop long, et que d'ailleurs un raisonnement s'entend très-bien sans cela. Car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu, qui est bon, doit être bienfaisant envers les hommes;* et on entend facilement que parce qu'il est bon de sa nature, on doit croire qu'il est bienfaisant envers la nôtre.

Un raisonnement est, ou seulement probable, vraisemblable et conjectural, ou certain et démonstratif. Le premier genre de raisonnement se fait en matière douteuse ou particulière et contingente. Le second se fait en matière certaine, universelle et nécessaire. Par exemple j'entreprends de prouver que César est un ennemi de sa patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin; et que Brutus, qui l'a tué, n'a jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la république : c'est raisonner en matière douteuse, particulière et contingente, et tous les raisonnements que je fais sont du genre

conjectural. Et, au contraire, quand je prouve que tous les angles au sommet, et les angles alternes sont égaux, et que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits; c'est raisonner en matière certaine, universelle et nécessaire. Le raisonnement que je fais est démonstratif, et s'appelle démonstration.

Le fruit de la démonstration est la science. Tout ce qui est démontré ne peut pas être autrement qu'il est démontré. Ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle, et immuable. Car en quelque point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre. Et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par là indépendante de tout entendement créé.

Il faut soigneusement remarquer qu'il y a des propositions qui s'entendent par elles-mêmes, et dont il ne faut point demander de preuve; par exemple, dans les mathématiques : *Le tout est plus grand que sa partie : Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point;* et dans la morale : *Il faut suivre la raison : l'ordre vaut mieux que la confusion :* et autres de cette nature.

De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère, et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa croyance.

Ainsi nous n'en cherchons point de preuves; mais nous les faisons servir de preuves aux autres qui sont plus obscures. Par exemple de ce que l'ordre est meilleur que la confusion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné selon les lois, et qu'il n'y a rien de pire que l'anarchie, c'est-à-dire, de vivre sans gouvernement et sans lois.

Ces propositions claires et intelligibles par elles-mêmes, et dont on se sert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes, ou premiers principes. Elles sont d'éternelle vérité, parce qu'ainsi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière universelle est éternelle; et si les vérités démontrées le sont, à plus forte raison celles qui servent de fondement à la démonstration.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La première ne juge de rien, et ne discerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au discernement, en démêlant les idées. La seconde commence à juger; car elle reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel, et n'a pas besoin de discussion. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, et laisse la chose à examiner au raisonnement, où se fait le discernement parfait du vrai et du faux.

Mais on peut douter en deux manières. Car on doute premièrement d'une chose, avant que de l'avoir examinée, et on en doute quelquefois encore plus, après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un simple doute, le second peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connaissance de cause que la chose est douteuse.

Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la facilité de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle science. Le contraire s'appelle ignorance.

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne le savoir pas.

Parmi les choses qu'on ne sait pas, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui; c'est ce qui s'appelle foi. Il y en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen, c'est ce qui s'appelle doute. Et quand dans le doute on penche d'un côté plutôt que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.

Lorsque l'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine; ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine.

La foi divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu qui ne peut tromper ni être trompé.

La foi humaine, en certains cas, peut aussi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent passe pour constant dans tout le genre humain, sans que personne le contredise : par exemple, qu'il y a une ville nommée Alep, et un fleuve nommé Euphrate, et une montagne nommée Caucase, et ainsi du reste; ou quand nous sommes très-assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont vu, n'ont aucune raison de nous tromper : tels que sont, par exemple, les apôtres, qui dans les maux que leur attirait le témoignage qu'ils rendaient à Jésus-Christ ressuscité, ne pouvaient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort, que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes, peut être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables, et non tout à fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement

une opinion, qui encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout à fait, et ce n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine et humaine, opinion et doute.

Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les sciences.

Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives : les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques.

Les sciences spéculatives sont la métaphysique, qui traite des choses les plus générales et les plus immatérielles, comme de l'être en général; et en particulier, de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image : la physique, qui étudie la nature : la géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'arithmétique celle des nombres : l'astronomie, qui apprend le cours des astres, et par là le système universel du monde, c'est-à-dire, la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la physique.

Les sciences pratiques sont la logique et la morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir.

Des sciences sont nés les arts, qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine.

Les arts diffèrent d'avec les sciences, en ce que, premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible; au lieu que les sciences exercent seulement, ou règlent les opérations intellectuelles : et secondement, que les arts travaillent en matière contingente. La rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes : la grammaire au génie des langues, et à leur usage variable : l'architecture aux diverses situations : mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit.

Quelques-uns mettent la logique et la morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action : mais leur action est purement intellectuelle; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprenne par où le raisonnement et la volonté est droite; chose immuable, et supérieure à tous les changements de la nature et de l'usage.

Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la logique et la morale, à nous faire bien raisonner, et bien vivre; joint aussi que, dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les apparences.

Les principaux arts sont la grammaire, qui fait parler correctement : la rhétorique, qui fait parler éloquemment : la poétique, qui fait parler divinement, et comme si on était inspiré : la musique, qui, par la juste proportion des tons, donne à la voix une force secrète pour délecter et pour émouvoir : la médecine et ses dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état : l'arithmétique-pratique, qui apprend à calculer sûrement et facilement : l'architecture, qui donne la commodité et la beauté aux édifices publics et particuliers, qui orne les villes et les fortifie, qui bâtit des palais aux rois et des temples à Dieu : la mécanique, qui fait jouer les ressorts et transporter aisément les corps pesants, comme les pierres pour élever les édifices, et les eaux pour le plaisir, ou pour la commodité de la vie : la sculpture et la peinture, qui, en imitant le naturel, reconnaissent qu'ils demeurent beaucoup au-dessous, et autres semblables.

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un homme libre, à la différence des arts qui ont quelque chose de servile, que notre langue appelle métiers, et arts mécaniques, quoique le nom de mécanique ait une plus noble signification, lorsqu'il exprime ce bel art qui apprend l'usage des ressorts, et la construction des machines. Mais les métiers serviles usent seulement de machines, sans en connaître la force et la construction.

Les arts règlent les métiers. L'architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres. L'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, et les autres choses semblables.

Les arts libéraux et mécaniques sont distingués, en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit.

La peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux, à cause que le dessin, qui est l'âme de la peinture, est un des plus excellents ouvrages de l'esprit; et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la sculpture, qui a sur la peinture l'avantage du relief, comme la peinture a sur elle celui des couleurs.

Les sciences et les arts font voir combien l'homme est ingénieux et inventif. En pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu, et en les or-

nant par les arts, il se montre vraiment fait à son image, et capable d'entrer, quoique faiblement, dans ses desseins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits, et de connaissances utiles.

La vraie perfection de l'entendement est de bien juger.

Juger, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux; et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connaissance.

C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge.

Par le bon jugement, on se peut exempter de toute erreur. Car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité, quand elle est claire; mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas.

Ainsi la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair : et le moyen de le faire est de juger après une grande considération.

Considérer une chose, c'est arrêter son esprit à la regarder en elle-même, en peser toutes les raisons, toutes les difficultés et tous les inconvénients.

C'est ce qui s'appelle attention. C'est elle qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables de grandes affaires, et de hautes spéculations.

Être attentif à un objet, c'est l'envisager de tous côtés; et celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer, n'est pas vraiment attentif.

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées et ses désirs; ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable : mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, et pour cela connaître le pour et le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue; et c'est plutôt une attention d'amour et de complaisance, que d'examen et de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation.

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connaissons aisément les choses les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnaître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsqu'étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le dehors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés, sans raison, à croire une chose plutôt qu'une autre.

Le plus grand déréglement de l'esprit, c'est de croire les choses, parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet.

C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.

Quand nous craignons quelque chose, souvent nous ne voulons pas croire qu'elle arrive; et souvent aussi, par faiblesse, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes, sans même vouloir les examiner; et par là il est hors d'état de porter un jugement droit.

Cette séduction des passions s'étend bien loin dans la vie, tant à cause que les objets qui se présentent sans cesse nous en causent toujours quelques-unes, qu'à cause que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines passions particulières, que nous trouverions partout dans notre conduite, si nous savions nous observer.

Et comme nous voulons toujours plier la raison à nos désirs, nous appelons raison ce qui est conforme à notre humeur naturelle, c'est-à-dire à une passion secrète qui se fait d'autant moins sentir, qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'est pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger, parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement.

Nous voyons aussi clairement, par les choses qui ont été dites, que la paresse qui craint la peine de considérer, est le plus grand obstacle à bien juger.

Ce défaut se rapporte à l'impatience. Car la

paresse, toujours impatiente quand il faut penser tant soit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible.

Les conseils semblent toujours trop longs au paresseux; c'est pourquoi il abandonne tout; et s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant et comme un aveugle.

Par toutes les causes que nous avons dites, notre esprit est tellement séduit, qu'il croit savoir ce qu'il ne sait pas, et bien juger des choses dans lesquelles il se trompe. Non qu'il ne distingue très-bien entre savoir, et ignorer, ou se tromper; car il sait que l'un n'est pas l'autre, et au contraire qu'il n'y a rien de plus opposé; mais c'est que, faute de considérer, il veut croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas.

Et notre ignorance va si loin, que souvent même nous ignorons nos propres dispositions. Un homme ne veut point croire qu'il soit orgueilleux, ni lâche, ni paresseux, ni emporté: il veut croire qu'il a raison; et quoique sa conscience lui reproche souvent ses fautes, il aime mieux étourdir lui-même le sentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connaître.

Le vice qui nous empêche de connaître nos défauts s'appelle amour-propre; et c'est celui qui donne tant de crédit aux flatteurs.

On ne peut surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'est-à-dire de reconnaître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, et un grand désir de l'entendre.

De tout cela il paraît que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté.

L'entendement, de soi, est fait pour entendre; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire, n'entendre pas tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire ce n'est rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout.

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

Le vrai, c'est ce qui est. Le faux, c'est ce qui n'est pas.

On peut bien ne pas entendre ce qui est; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur; mais, en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que par les raisons, ou plutôt par les faiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, on juge précipitamment, et enfin on veut croire qu'on a entendu, et on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper; et nul homme aussi ne se tromperait, s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer, et de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement n'entend pas son objet, et secondement ne s'entend pas lui-même; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni la précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions et les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais; parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter, jusqu'à ce que la lumière paraisse.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus des sens.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit, à travers de l'eau, qu'elle ne le voie tortu, ou plutôt brisé. Et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer; jamais il n'erre que faute d'attention; et s'il juge mal en suivant trop vite les sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même.

Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles : le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit les oreilles. L'aigre et le doux extrêmes offensent le goût, que le seul mélange de l'un et de l'autre satisfait. Les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables; et les meilleures, portées à l'excès, choquent autant ou plus que les mauvaises. Plus le chaud et le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens. Tout ce qui nous touche trop violemment, nous blesse. Des yeux trop fixement arrêtés sur le soleil, c'est-à-dire, sur le plus visible de tous les objets, et par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleraient. Au contraire plus un objet est clair et intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui

a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie. D'où ce philosophe conclut, que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps; ce que nous considérerons dans la suite.

Troisièmement, le sens n'est jamais touché de ce qui passe, c'est-à-dire, de ce qui se fait et se défait journellement : et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même. La même chose qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paraissent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obscurité, de loin ou de près, d'un certain point ou d'un autre. Au contraire, ce qui a été une fois entendu ou démontré, paraît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent; mais l'objet de l'entendement, ainsi qu'il a été dit, est immuable et éternel : ce qui lui montre qu'au-dessus de lui, il y a une vérité éternellement subsistante, comme nous avons déjà dit, et que nous le verrons ailleurs plus clairement.

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir, en leur temps, qu'Aristote a parlé divinement, quand il a dit de l'entendement, et de sa séparation d'avec les organes, ce que nous venons de rapporter.

Quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir. Car on ne veut jamais, qu'on ne connaisse auparavant.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal; et choisissons les moyens, pour parvenir à l'un et éviter l'autre.

Par exemple, nous désirons la santé, et fuyons la maladie; et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner, ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient; et ainsi du reste. Nous voulons être sages, et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin.

Ce qui est désiré pour l'amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s'appelle fin; par exemple, la santé de l'âme et du corps : et ce qui sert pour y arriver, s'appelle moyen; par exemple, se faire instruire, et prendre une médecine.

Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu.

C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir; et c'est ce qui s'appelle le franc arbitre, ou le libre arbitre.

Avoir son franc arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre; exercer son franc arbitre, c'est la choisir en effet.

Ainsi le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose; par exemple, je puis parler, ou ne parler pas, remuer ma main, ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre.

C'est par là que j'ai mon franc arbitre, et je l'exerce quand je prends parti entre les choses que Dieu a mises en mon pouvoir.

Avant que de prendre son parti on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère; et qui délibère, sent que c'est à lui à choisir.

Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir.

De ce que nous avons notre libre arbitre pour faire ou ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtiment; et c'est ce qui s'appelle mérite, ou démérite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux, ou d'être laid : mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté, et que l'autre n'en dépend pas.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable, s'en plaint comme d'un malheur; mais s'il a pu l'éviter, il sent qu'il y a de sa faute, il se l'impute, et il se fâche de l'avoir commise.

Cette tristesse que nos fautes nous causent a un nom particulier, et s'appelle repentir. On ne se repent pas d'être mal fait, ou d'être malsain; mais on se repent d'avoir mal fait.

De là vient aussi le remords : et la notion si claire que nous avons de nos fautes est une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté est un grand bien : mais il paraît, par les choses qui ont été dites, que nous en pouvons bien et mal user. Le bon usage de la liberté,

quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vice.

Les principales vertus sont : la prudence, qui nous apprend ce qui est bon ou mauvais : la justice, qui nous inspire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de donner à chacun selon son mérite; par où sont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité, et de la bonté : la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entreprises : et la tempérance, qui nous enseigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens. Qui connaîtra ces vertus, connaîtra aisément les vices qui leur sont opposés, tant par excès que par défaut.

Les causes principales qui nous portent au vice, sont nos passions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de bien juger du vrai et du faux, et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sensible; d'où il paraît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'est-à-dire, de les réduire aux termes de la raison.

Le plaisir et la douleur, qui, comme nous avons dit, font naître nos passions, ne viennent pas en nous par raison et par connaissance, mais par sentiment. Par exemple, le plaisir que je ressens dans le boire et dans le manger, se fait en moi indépendamment de toute sorte de raisonnement; et comme ces sentiments naissent en nous sans raison, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent aussi très-souvent à des choses déraisonnables. Le plaisir de manger fait qu'un malade se tue : le plaisir de se venger fait souvent commettre des injustices effroyables, et dont nous-mêmes nous ressentons les mauvais effets.

Ainsi les passions n'étant inspirées que par le plaisir et par la douleur, qui sont des sentiments où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère, se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime, veut posséder, soit que la raison le permette, ou le défende; le plaisir est son guide, et non la raison.

Mais la volonté, qui choisit, est toujours précédée par la connaissance; et étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions, qui ne l'écoutent pas.

Par là les philosophes ont distingué en nous deux appétits; l'un, que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable et inférieur : l'autre, qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur; et c'est celui que nous appelons proprement la volonté.

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître les passions. Nous connaissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère : mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets, et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvements impétueux.

J'entends la droite raison. Car il y a une raison déjà gagnée par les sens et par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit et les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnements, qui rendent plus violent le désir qu'il a de se venger : mais ces raisonnements, qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnements, que des égarements d'un esprit prévenu et aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit que la raison qui suit les sens, n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue, qui au fond n'est non plus raison, qu'un homme mort est un homme.

Les choses qui ont été expliquées nous ont fait connaître l'âme dans toutes ses facultés. Les facultés sensitives nous ont paru dans les opérations des sens intérieurs et extérieurs, et dans les passions qui en naissent; et les facultés intellectuelles nous ont aussi paru dans les opérations de l'entendement et de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différents par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit : la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient, et se ressouvient : la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut, et qu'elle choisit.

De même, l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine et se représente les choses à la manière qui a été dite. La faculté visive n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle voit; et ainsi des autres. De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations.

CHAPITRE II.

Du corps.

La première chose qui paraît dans notre corps, c'est qu'il est organique, c'est-à-dire, composé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions.

Ces organes lui sont donnés pour exercer certains mouvements.

Il y a de trois sortes de mouvements. Celui de haut en bas, qui nous est commun avec toutes les choses pesantes : celui de nourriture et d'accroissement, qui nous est commun avec les plantes : celui qui est excité par certains objets, qui nous est commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de pesanteur, comme quand il s'asseoit, ou qu'il se couche; mais le plus souvent il lui résiste, comme quand il se tient droit, ou qu'il marche. L'aliment est distribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choses pesantes; de sorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvements résistent au premier, et que c'est une des différences des plantes et des animaux d'avec les autres corps pesants.

Pour donner des noms à ces trois mouvements divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel; le second, mouvement vital, le troisième, mouvement animal. Ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal ne soit vital, et que l'un et l'autre ne soient naturels.

Ce mouvement que nous appelons animal, est le même qu'on nomme progressif, comme avancer, reculer, marcher de côté et d'autre.

Au reste, il vaut mieux, ce semble, appeler ce mouvement, animal, que volontaire; à cause que les animaux, qui n'ont ni raison ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvements le mouvement violent, qui arrive à l'animal quand on le traîne ou quand on le pousse, et le mouvement convulsif. Mais il a été bon de considérer, avant toutes choses, les trois genres de mouvements, qui sont, pour ainsi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes; et c'est pourquoi nous l'appelons purement naturel, quoique les médecins réservent ce nom au mouvement du cœur. Les deux autres ont besoin d'organes; et il a fallu, pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties.

Elles sont extérieures et intérieures.

Entre les parties extérieures, la principale est la tête, qui au dedans enferme le cerveau, et au dehors sur le devant fait paraître le visage, la plus belle partie du corps, où sont toutes les ouvertures par où les objets frappent les sens, c'est-à-dire, les yeux, les oreilles, et les autres de même nature.

On y voit entre autres l'ouverture par où entrent les viandes, et par où sortent les paroles, c'est-à-dire, la bouche. Elle renferme la langue, qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix, par ses divers battements contre le palais et contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût, c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter, elle les humecte et les amollit, elle les porte sous les dents pour être mâchées, et aide à les avaler.

On voit ensuite le cou, sur lequel la tête est posée, et qui paraît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après viennent les épaules, où les bras sont attachés, et qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer et à repousser, à remuer ou à transporter, selon nos besoins, les choses qui nous accommodent ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux ouvrages les plus forts et les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instruments pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper ni scier; mais elles font des couteaux, des scies, et d'autres instruments semblables, qu'elles appliquent chacun à leur usage. Les bras et les mains sont en divers endroits divisés par plusieurs articulations, qui, jointes à la fermeté des os, leur servent pour faciliter le mouvement, et pour serrer les corps grands et petits. Les doigts, inégaux entre eux, s'égalent pour embrasser ce qu'il tiennent. Le petit doigt et le pouce servent à fermer fortement et exactement la main. Les mains nous sont données pour nous défendre, et pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'est pourquoi il n'y a d'endroit où elles ne puissent atteindre.

On voit ensuite la poitrine, qui contient le cœur et le poumon; les côtes en font et en soutiennent la cavité. Entre la poitrine et le ventre se trouve le diaphragme, qui est une cloison charnue dans son tour, et membraneuse à son centre, dont l'usage est d'allonger la concavité de la poitrine en se bandant, et d'accourcir la même concavité en se relâchant et se voûtant de bas en haut, ce qui fait la meilleure partie de la respiration tranquille.

Au-dessous du diaphragme est le ventre, qui enferme l'estomac, le foie, la rate, les intestins ou les boyaux, par où les excréments se séparent et se déchargent.

Toute cette masse est posée sur les cuisses et sur les jambes, brisées en divers endroits, comme les bras, pour la facilité du mouvement et du repos.

Les pieds soutiennent le tout; et quoiqu'ils paraissent petits en comparaison de tout le corps, les proportions en sont si bien prises, qu'ils portent sans peine un si grand fardeau. Les doigts des pieds y contribuent, parce qu'ils serrent et appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide aussi à se soutenir par la manière dont il se situe; parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesanteur, qui fait que les parties se contre-balancent mutuellement, et que le tout se soutient sans peine par ce contre-poids.

Les chairs et la peau couvrent tout le corps, et servent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs sont cette substance molle et tendre qui couvre les os de tous côtés. Elles sont composées de divers filets qu'on appelle fibres, tors en différents sens, qui peuvent s'allonger et se raccourcir, et par là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverses sortes les parties du corps, ou les tenir en état. C'est ce qui s'appelle muscles, et de là vient la distinction des muscles extenseurs, ou fléchisseurs.

Les muscles ont leur origine à certains endroits des os, où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui servent à l'éjection des excréments, et dont la composition est fort différente des autres.

La partie du muscle qui sort de l'os, s'appelle la tête : l'autre extrémité s'appelle la queue, et c'est le tendon. Le milieu s'appelle le ventre, et c'est la plus molle, comme la plus grosse. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une soutient le muscle, et que par l'autre, c'est-à-dire, par le tendon, qui est aussi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muscles qui se meuvent ensemble, en concours, et en même sens, pour s'aider les uns les autres; on les peut appeler concurrents.

Il y en a d'autres opposés, et dont le jeu est contraire, c'est-à-dire, que pendant que les uns se retirent, les autres s'allongent; on les appelle antagonistes. C'est par là que se font les mouvements des parties, et le transport de tout le corps.

On ne peut assez admirer cette prodigieuse quantité de muscles, qui se voient dans le corps humain, ni leur jeu si aisé et si commode, non plus que le tissu de la peau qui les enveloppe, si fort et si délicat tout ensemble.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut considérer la première, c'est le cœur. Il est situé au milieu de la poitrine, couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités, à chacune desquelles est jointe une artère et une veine, qui de là se répandent par tout le corps. Ces deux cavités, que les anatomistes appellent les deux ventricules du cœur, sont séparées par une substance solide et charnue, à qui notre langue n'a point donné de nom, et que les Latins appellent *septum medium*.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur, est son battement continuel, par lequel il se resserre et se dilate. C'est ce qui s'appelle systole et diastole : systole, quand il se resserre; et diastole, quand il se dilate. Dans la diastole, il s'enfle et s'arrondit; dans la systole, il s'apetisse et s'allonge. Mais l'expérience a appris que lorsqu'il s'enfle au dehors, il se resserre au dedans; et au contraire, qu'il se dilate au dedans, quand il s'apetisse et s'amenuise au dehors. Ceux qui, pour connaître mieux la nature des parties, ont fait des dissections d'animaux vivants, assurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole; et ils ajoutent que la chose doit nécessairement arriver ainsi, par la seule disposition des parties.

A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont ils sont tors, on le reconnaît pour un muscle, à qui les esprits venus du cerveau causent son battement continuel. Et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en droite ligne, mais comme torses de côté, ce qui fait que le cœur se ramenant sur lui-même, s'enfle en rond; et en même temps que les parties qui environnent les cavités se compriment au dedans avec grande force.

Cette compression fait deux grands effets sur le sang; l'un, qu'elle le bat fortement, et par la même raison elle l'échauffe : l'autre, qu'elle le pousse avec force dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainsi, par une continuelle circulation, le sang doit couler nécessairement des artères dans les veines, des veines dans le cœur, du cœur dans le poumon, où il reprend de l'air et avec l'air une nouvelle vie; du poumon dans le cœur, du cœur dans les artères de la tête, et dans celles de tout le corps.

C'est à l'occasion de cette distribution du sang artériel dans la tête, que les esprits animaux, ou plutôt la liqueur animale y est formée pour être distribuée par les nerfs dans toutes les parties du corps, où elle porte par les nerfs le sentiment, et à l'occasion des nerfs distribue dans les muscles le mouvement.

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur. Mais ceux qui ont ouvert des animaux vivants, assurent qu'ils ne la ressentent guère moins grande dans les autres parties.

Le poumon est une partie molle et vésiculaire, qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle inspiration et expiration, en général respiration.

Les mouvements du poumon se font par le moyen des muscles insérés en divers endroits au

dedans du corps, et par lesquels la partie est comprimée et dilatée.

Cette compression et dilatation se fait aussi sentir dans le bas-ventre, qui s'enfle et s'abaisse au mouvement du diaphragme, par le moyen de certains muscles, qui font la communication de l'une et de l'autre partie.

Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur, pour le refraîchir par l'air qu'il attire. En rejetant cet air, on dit qu'il pousse au dehors les fumées que le cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueraient, si elles n'étaient évaporées. Cette même fraîcheur de l'air sert aussi à épaissir le sang, et à corriger sa trop grande subtilité. Le poumon a encore beaucoup d'autres usages, qui s'entendront beaucoup mieux par la suite.

C'est une chose admirable, comme l'animal, qui n'a pas besoin de respirer dans le ventre de sa mère, aussitôt qu'il en est dehors, ne peut plus vivre sans respiration. Ce qui vient de la différente manière dont il se nourrit dans l'un et dans l'autre état. Sa mère mange, digère et respire pour lui, et, par les vaisseaux disposés à cet effet, lui envoie le sang tout préparé et conditionné comme il faut, pour circuler dans son corps, et le nourrir.

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate, qu'on appelle *pleure*. Elle est fort sensible; et c'est de l'inflammation de cette membrane que nous viennent les douleurs de la pleurésie.

Au-dessous du poumon est l'estomac, qui est un grand sac en forme d'une bourse ou d'une cornemuse, et c'est là que se fait la digestion des viandes.

Du côté droit est le foie. Il enveloppe un côté de l'estomac, et aide à la digestion par sa chaleur. Il fait la séparation de la bile d'avec le sang. De là vient qu'il a par-dessous un petit vaisseau, comme une petite bouteille, qu'on appelle la vésicule du fiel, où la bile se ramasse, et d'où elle se décharge dans les intestins. Cette humeur âcre, en les picotant, les agite, et leur sert comme d'une espèce de lavement naturel, pour leur faire jeter les excréments.

La rate est à l'opposite du foie : c'est une espèce de sac spongieux, où le sang est apporté par une grosse artère, et rapporté par les veines, comme dans toutes les autres parties, sans qu'on puisse remarquer dans ce sang aucune différence d'avec celui qui passe par les autres artères; quoique l'antiquité, trompée par la couleur brune de ce sac, l'ait cru le réservoir de l'humeur mélancolique, et lui ait, par cette raison, attribué ces noirs chagrins dont on ne peut dire le sujet.

Derrière le foie et la rate, et un peu au-dessous, sont les deux reins, un de chaque côté, où se séparent et s'amassent les sérosités, qui tombent dans la vessie par deux petits tuyaux, qu'on appelle les uretères, et font les urines.

Au-dessous de toutes ces parties sont les intestins, où, par divers détours, les excréments se séparent, et tombent dans les lieux où la nature s'en décharge.

Les intestins sont attachés et comme cousus aux extrémités du mésentère; aussi ce mot signifie-t-il le milieu des entrailles.

Le mésentère est la partie qui s'appelle fraise dans les animaux, par le rapport qu'elle a aux fraises qu'on portait autrefois au cou.

C'est une grande membrane étendue à peu près en rond, mais repliée plusieurs fois sur elle-même; ce qui fait que les intestins, qui la bordent dans toute sa circonférence, se replient de la même sorte.

On voit sur le mésentère une infinité de petites veines plus déliées que des cheveux, qu'on appelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche et douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé, parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se remplissent de ce suc blanc, et qu'elles en prennent la couleur.

Au milieu du mésentère est une glande assez grande; les veines lactées sortent toutes des intestins, et aboutissent à cette glande comme à leur centre.

Il paraît, par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies, leur doit venir des entrailles, et qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties, qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune qu'on appelle le *péritoine*, qui les enveloppe, et qui contient divers vaisseaux; entre autres, les ombilicaux, appelés ainsi, parce qu'ils se terminent au nombril. Ce sont ceux par où le sang et la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, et aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région, qui commence à l'estomac, est séparée de la poitrine par une grande membrane musculeuse, ou pour mieux dire, par un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend

d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes.

Son principal usage est de servir à la respiration. Pour l'aider, il se hausse et se baisse par un mouvement continuel, qui peut être hâté ou ralenti par diverses causes.

En se baissant, il appuie sur les intestins, et les presse; ce qui a de grands usages, qu'il faudra considérer en leur lieu.

Le diaphragme est percé, pour donner passage aux vaisseaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie et la rate y sont attachés. Quand il est secoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate, secouée en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent. D'où vient qu'en certains états on se sent baucoup soulagé par un ris éclatant.

Voilà les parties principales qui sont renfermées dans la capacité de la poitrine, et dans le bas-ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui servent de passage pour conduire à celles-là.

A l'entrée de la gorge sont attachés l'œsophage, autrement, le gosier, et la trachée-artère. Œsophage signifie en grec, ce qui porte la nourriture. Trachée-artère, et âpre-artère, c'est la même chose. Elle est ainsi appelée, à cause qu'étant composée de divers anneaux, le passage n'en est pas uni.

L'œsophage, selon son nom, est le conduit par où les viandes sont portées à l'estomac, qui n'est qu'un allongement, ou, comme parle la médecine, une dilatation de l'extrémité inférieure de l'œsophage. La situation et l'usage de ce conduit font voir qu'il doit traverser le diaphragme.

La trachée-artère est le conduit par où l'air qu'on respire est porté dans le poumon, où elle se répand en une infinité de petites branches qui à la fin deviennent imperceptibles; ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la respiration.

Le poumon repoussant l'air par la trachée-artère avec effort, forme la voix; de la même sorte qu'il se forme un son par un tuyau d'orgue. Avec l'air sont aussi poussées au dehors les humidités superflues qui s'engendrent dans le poumon, et que nous crachons.

La trachée-artère a dans son entrée une petite languette, qui s'ouvre pour donner passage aux choses qui doivent sortir par cet endroit-là. Elle s'ouvre plus ou moins; ce qui sert à former la voix, et diversifier les tons.

La même languette se ferme exactement quand on avale; de sorte que les viandes passent pardessus, pour aller dans l'œsophage, sans entrer dans la trachée-artère, qu'il faut laisser libre à la respiration. Car si l'aliment passait de ce côté-là, on étoufferait. Ce qui paraît par la violence qu'on souffre, et par l'effort qu'on fait, lorsque la trachée-artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repousser.

La disposition de cette languette étant telle qu'on la vient de voir, il s'ensuit qu'on ne peut jamais parler et avaler tout ensemble.

Au bas de l'estomac, et à l'ouverture qui est dans son fond, il y a une languette à peu près semblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors. Pressée par l'aliment qui sort de l'estomac, elle s'ouvre; mais en sorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long d'un gros boyau, où commence à se faire la séparation des excréments d'avec la bonne nourriture.

Au-dessus, et dans la partie la plus haute de tout le corps, c'est-à-dire, dans la tête, est le cerveau, destiné à recevoir les impressions des objets, et tout ensemble à donner au corps les mouvements nécessaires pour les suivre ou les fuir.

Par la liaison qui se trouve entre les objets et le mouvement progressif, il a fallu qu'où se termine l'impression des objets, là se trouvât le principe et la cause de ce mouvement.

Le cerveau a été formé pour réunir ensemble ces deux fonctions.

L'impression des objets se fait par les nerfs, qui servent au sentiment; et il se trouve que ces nerfs aboutissent tous au cerveau.

Les esprits coulés dans les muscles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progressif. Et on croit, premièrement, que les esprits sont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils prennent leur dernière forme; et, secondement, que les nerfs par où s'en fait la conduite ont leur origine dans le cerveau comme les autres.

Il ne faut donc point douter que la direction des esprits, et par là tout le mouvement progressif, n'ait sa cause dans le cerveau. Et en effet il est constant que le cerveau est attaqué dans les maladies où le corps est entrepris, telles que sont l'apoplexie et la paralysie; et dans celles qui causent ces mouvements irréguliers qu'on appelle convulsions.

Comme l'action des objets sur les organes des sens, et l'impression qu'ils font, devait être continuée jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle pour recevoir les impressions, et assez ferme pour les conserver. Et en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités.

Le cerveau a divers sinus et anfractuosités

outre cela, diverses cavités qu'on appelle ventricules; choses que les médecins et anatomistes démontrent plus aisément, qu'ils n'en expliquent les usages.

Il est divisé en grand et petit, appelé aussi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, et l'autre vers la partie postérieure de la tête.

La communication de ces deux parties du cerveau est visible par leur structure; mais les dernières observations semblent faire voir que la partie antérieure du cerveau est destinée aux opérations des sens: c'est aussi là que se trouvent les nerfs qui servent à la vue, à l'ouïe, au goût, et à l'odorat; au lieu que du cervelet naissent les nerfs qui servent au toucher et aux mouvements, principalement à celui du cœur. Aussi les blessures et les autres maux qui attaquent cette partie, sont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie.

Le cerveau, dans toute sa masse, est enveloppé de deux tuniques déliées et transparentes, dont l'une, appelée *pie-mère*, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau; et l'autre est nommée *dure-mère,* à cause de son épaisseur et de sa consistance.

La *dure-mère* par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel, et bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang et les esprits qui y sont contenus sont aussi fort pressés et fort battus. Ce qui est une des causes de la distribution, et peut-être aussi du raffinement des esprits.

C'est ce battement de la *dure-mère,* qu'on ressent si fort dans les maux de tête, et qui cause des douleurs si violentes.

L'artifice de la nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, et s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pèsent point sur le cerveau, et y font une impression fort tendre et fort douce.

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car, au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière, et de causer des mouvements assez grands; mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

Ce serait ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules, appelées tuniques, ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons; les muscles qui tournent l'œil, et le présentent diversement aux objets comme un miroir; les nerfs optiques, qui se terminent en cette membrane déliée qu'on nomme rétine, qui est tendue sur le fond de l'œil, comme un velouté délicat et mince, et qui embrasse l'humeur vitrée, au devant de laquelle est enchâssée la partie de l'œil qu'on nomme le cristallin, à cause qu'elle ressemble à un beau cristal.

Il faudrait aussi remarquer la construction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, et entre autres choses le petit tambour appelé *tympan*, c'est-à-dire, cette pellicule si mince et si bien tendue, qui, par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate, reçoit le battement de l'air, et le fait passer par ses nerfs jusqu'au dedans du cerveau. Mais cette description, aussi bien que celle des autres organes des sens, serait trop longue, et n'est pas nécessaire pour notre sujet.

Outre ces parties, qui ont leur région séparée, il y en a d'autres qui s'étendent et règnent par tout le corps, comme sont les os, les artères, les veines et les nerfs.

La plupart des os sont d'une substance sèche et dure, incapable de se courber, et qui peut être cassée plutôt que fléchie. Mais quand ils sont cassés, ils peuvent être facilement remis, et la nature y jette une glaire, comme une espèce de soudure, qui fait qu'ils se reprennent plus solidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'est leurs jointures, leurs ligaments, et les divers emboîtements des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboîtements les plus remarquables sont ceux de l'épine du dos, qui règne depuis le chignon du cou jusqu'au croupion. C'est un enchaînement de petits os, emboîtés les uns dans les autres, en forme de double charnière, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage. Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui serait trop roide, si l'épine était d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état, et de lui servir d'appui. Ils font dans l'architecture du corps humain, ce que font les pièces de bois dans un bâtiment de charpente. Sans les os, tout le corps s'abattrait, et on verrait tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes comme le crâne, c'est-à-dire, l'os de la tête renferme le cerveau; et les côtes, le poumon et le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras et des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans plusieurs os joints ensemble, de manière qu'ils ne font qu'une boîte

continue. Mais s'il en eût été de même du poumon, cet os aurait été trop grand, par conséquent ou trop fragile, ou trop solide, pour se remuer au mouvement des muscles qui devaient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine de plusieurs pièces, qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, et sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir aux mouvements que leurs muscles leur devaient donner.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, pour laisser évaporer les fumées du cerveau, et servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire, de la *dure-mère*. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères et les veines qui leur portent la nourriture.

Les artères, les veines et les nerfs sont joints ensemble, et se répandent par tout le corps jusques aux moindres parties.

Les artères et les veines sont des vaisseaux qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle sang : de sorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, sont pleines d'autres petites artères et d'autres petites veines, et celles-là d'autres encore, jusques au terme que Dieu seul peut savoir. Et toutes ces veines et ces artères composent avec les nerfs, qui se subdivisent de la même sorte, un tissu vraiment merveilleux et inimitable.

Il y a aux extrémités des artères et des veines, de secrètes communications par où le sang passe continuellement des unes dans les autres.

Les artères le reçoivent du cœur, et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères, et à l'embouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou soupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un sens, et qui, selon le sens dont elles sont tournées, donnent le passage, ou empêchent le retour. Celles des artères se trouvent disposées de sorte qu'elles peuvent recevoir le sang en sortant du cœur; et celles des veines, au contraire, de sorte qu'elles ne peuvent que le rendre au cœur, sans le pouvoir jamais recevoir immédiatement du cœur. Et il y a, par intervalles, le long des artères et des veines, des valvules de même nature, qui ne permettent pas au sang, une fois passé, de remonter au lieu d'où il est venu : tellement qu'il est forcé, par le nouveau sang qui survient sans cesse, d'aller toujours en avant, et de rouler sans fin par tout le corps.

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'est que les artères ont un battement continu, et semblable à celui du cœur, et qui le suit. C'est ce qui s'appelle le pouls.

Et il est aisé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur, qui jette du sang dedans. Mais, outre cela, on a remarqué que, par leur composition, elles ont, comme le cœur, un battement qui leur est propre.

On peut entendre ce battement, ou en supposant que leurs fibres, une fois enflées par le sang que le cœur y jette, font sur elles-mêmes une espèce de ressort, ou qu'elles sont tournées de sorte qu'elles se remuent comme le cœur même, à la manière des muscles.

Quoi qu'il en soit, l'artère peut être considérée comme un cœur répandu partout, pour battre le sang et le pousser en avant; et comme un ressort, ou un muscle monté, pour ainsi parler, sur le mouvement du cœur, et qui doit battre en même cadence.

Il paraît donc que, par la structure et le battement de l'artère, le sang doit toujours avancer dans ce vaisseau; et d'ailleurs l'artère, battant sans relâche sur la veine qui lui est conjointe, y doit faire le même effet que sur elle-même, quoique non de même force; c'est-à-dire, qu'elle y doit battre le sang, et le pousser continuellement de valvule en valvule, sans le laisser reposer un seul moment.

Et par là il a fallu que l'artère, qui devait avoir un battement si continuel et si ferme, fût d'une consistance plus solide et plus dure que la veine; joint que l'artère qui reçoit le sang comme il vient du cœur, c'est-à-dire, plus échauffé et plus vif, a dû encore, pour cette raison, être d'une structure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par son extrême subtilité, et ne rompît ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux.

Il n'est pas possible de s'empêcher d'admirer la sagesse de la nature, qui ici, comme partout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut pour les effets auxquels on les voit manifestement destinés.

Il y a à la base du cœur deux artères et deux principales veines, d'où naissent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'*aorte* : la plus grande veine s'appelle la *veine-cave*. L'aorte porte le sang par tout le corps, excepté le cœur et le poumon; la veine-cave le reporte de tout le corps, excepté du cœur et du poumon : l'aorte sort du ventricule gauche, la cave aboutit au ventricule droit; du même ventricule sort l'artère du poumon, moindre dans les adultes que l'aorte : aussi ne porte-t-elle que la portion du sang veinal destiné au poumon. La veine du

poumon aboutit au ventricule gauche; aussi ne rapporte-t-elle que le sang veinal destiné au poumon, et par lui rendu artériel par le mélange de l'air respiré dans cette partie.

Le cœur est nourri par une artère particulière, qui n'a nulle communication immédiate avec l'aorte, et reçoit le sang du ventricule gauche; et le reste du sang destiné à la nourriture est rapporté par une veine particulière, qui n'a nulle communication immédiate avec le cœur, et rend son sang dans le ventricule droit.

Immédiatement en sortant du cœur, l'aorte et la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau; et c'est par là que s'y fait ce transport soudain des esprits, dont il a été parlé.

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau, et s'étendent par tout le corps, jusqu'aux dernières extrémités.

Partout où il y a des nerfs, il y a quelque sentiment; et partout où il y a du sentiment, il s'y rencontre des nerfs, comme le propre organe des sens.

La cavité des nerfs est remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau, à travers de laquelle les esprits peuvent aisément continuer leur cours.

Par là se voient deux usages principaux des nerfs. Ils sont premièrement les organes propres du sentiment. C'est pourquoi, à chaque partie qui est le siége de quelqu'un des sens, il y a des nerfs destinés pour servir au sentiment. Par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques, les auditifs aux oreilles, les olfactifs aux narines, et les gustatifs à la langue. Ces nerfs servent aux sens situés dans ces parties; et comme le toucher se trouve par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainsi par tout le corps, en sortant du cerveau, passent le long de l'épine du dos, d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties.

Le second usage des nerfs n'est guère moins important. C'est de porter par tout le corps les esprits qui font agir les muscles, et causent tous les mouvements.

Ces mêmes nerfs répandus partout, qui servent au toucher, servent aussi à cette conduite des esprits dans tous les muscles. Mais les nerfs que nous avons considérés comme les propres organes des quatre autres sens, n'ont point cet usage.

Et il est à remarquer que les nerfs qui servent au toucher se trouvent même dans les parties qui servent aux autres sens; dont la raison est que ces parties-là ont avec leur sentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines et la langue peuvent recevoir des impressions qui ne dépendent que du toucher seul, et d'où naissent des douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni le goût, n'ont aucune part.

Ces parties ont aussi des mouvements qui demandent d'autres nerfs que ceux qui servent immédiatement à leurs sensations particulières. Par exemple, les mouvements des yeux, qui se tournent de tant de côtés, et ceux de la langue, qui paraissent si divers dans la parole, ne dépendent en aucune sorte des nerfs qui servent au goût et à la vue. Et aussi y en trouve-t-on beaucoup d'autres; par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs, et les autres que démontre l'anatomie.

Les parties que nous venons de décrire ont toutes, ou presque toutes, de petits passages qu'on appelle pores, par où s'échappent et s'évaporent les matières les plus légères et les plus subtiles, par un mouvement qu'on appelle transpiration.

Après avoir parlé des parties qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits.

Il y a une liqueur qui arrose tout le corps, et qu'on appelle sang.

Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités. Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement le sang.

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties; et si l'animal ne se réparait continuellement par cette nourriture, il périrait.

C'est un grand secret de la nature, de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur.

Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate, comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé.

Et si la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout, ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à échauffer; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité. De sorte qu'étant comme il est continuellement battu, premièrement par le cœur, et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable.

L'autre chose qu'on peut dire, est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang.

On appelle fermentation lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire, par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière, qui se répand et s'insinue entre les parties de celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte.

On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière quelle qu'elle soit, capable de le fermenter; ou même, sans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse, quelque partie restée dans le cœur sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il faille les joindre toutes ensemble, ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes; il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur, et que cette chaleur entretient la vie.

Car d'un sang refroidi il ne s'engendre plus d'esprits; ainsi le mouvement cesse, et l'animal meurt.

Le sang doit avoir une certaine consistance médiocre; et quand il est, ou trop subtil, ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, et souvent il s'épaissit avec excès; ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur qui peut ou épaissir tout le sang, ou le faire bouillonner, soit toujours en grande quantité, l'expérience faisant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, et que souvent une seule goutte d'une certaine liqueur agite et fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'est par là qu'une goutte de venin, entrée dans le sang, en fige toute la masse, et nous cause une mort certaine. Et on peut croire de même qu'une goutte de liqueur d'une autre nature fera bouillonner tout le sang. Ainsi ce n'est pas toujours la trop grande quantité de sang, mais c'est souvent son bouillonnement qui le fait sortir des veines, et qui cause le saignement de nez, ou les autres accidents semblables, qu'on ne guérit pas toujours en tirant du sang, mais en trouvant ce qui est capable de le rafraîchir et de le calmer.

Nous avons déjà dit du sang, qu'il a un cours perpétuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines, et des veines encore dans le cœur, d'où il est jeté de nouveau dans les artères; et toujours de même tant que l'animal est vivant.

Ainsi c'est le même sang qui est dans les artères et dans les veines, avec cette différence : que le sang artériel, sortant immédiatement du cœur, doit être plus chaud, plus subtil et plus vif; au lieu que celui des veines est plus tempéré et plus épais. Il ne laisse pas d'avoir sa chaleur, mais plus modérée; et se figerait tout à fait s'il croupissait dans les veines, et ne venait bientôt se réchauffer dans le cœur.

Le sang artériel a encore cela de particulier, que, quand l'artère est piquée, on le voit saillir comme par bouillons, et à diverses reprises, ce qui est causé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile, la lymphe ou sérosité, coulent avec le sang dans les mêmes vaisseaux, et en sont aussi séparées en certaines parties du corps, ainsi qu'il a été dit. Ces humeurs sont de différentes qualités, par leur propre nature, selon qu'elles sont diversement préparées, et pour ainsi dire criblées. C'est de cette masse commune que sont empreintes et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines : celles qui remplissent les glandes de l'estomac, par exemple, qui servent tant à la digestion; ces larmes enfin que la nature fournit à certains tuyaux auprès des yeux, pour les humecter.

Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang, et mettent en action toutes les parties.

Quand les esprits sont épuisés à force d'agir, les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort, et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille.

Le sang et les esprits se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés.

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir qu'étant si subtils et si agités, ils passent à travers les pores, et se dissipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut aussi aisément comprendre que le sang, à force de passer et de repasser dans le cœur, s'évaporerait à la fin. Mais il y a une raison particulière de la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance. Mais si elles n'avaient aussi quelque mollesse, elles ne seraient pas assez maniables, ni assez pliantes pour faciliter le mouvement. Étant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent et se consument facilement, tant par leur propre chaleur, que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation

de l'air auquel il est exposé, se corrompt et se pourrit. Car l'air ainsi agité, ébranlant ce corps mort par le dehors, et s'insinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère et le dissout. Le même arriverait à un corps vivant, s'il n'était réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs et des autres parties du corps paraît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, et en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères, dont les plus subtiles parties s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, et le renouvellent. C'est par là que le corps croît et s'entretient, comme on voit les plantes et les fleurs croître et s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang, toujours employé à nourrir et à réparer l'animal, s'épuiserait aisément s'il n'était lui-même réparé, et la source en serait bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les aliments qu'elle nous a préparés, et par les organes qu'elle a disposés pour renouveler le sang, et par le sang tout le corps.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempent les viandes, et font qu'elles peuvent plus facilement être brisées et broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes d'autres glandes, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, et à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feraient dans une marmite mise sur le feu. Ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux fortes; car elles ont la vertu d'inciser les viandes, et les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée, blanchit et devient comme liquide. C'est ce qui s'appelle le chyle.

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous, et où se commence la séparation du pur et de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, et le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car, étant ainsi pressés, la matière dont ils sont pleins est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage; en sorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais, comme elles sont fort minces, elles ne peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui, exprimées par le pressement des intestins, se jettent dans ces veines, et y forment cette liqueur blanche qui les remplit et les colore; pendant que le plus grossier, par la force du même pressement, continue son chemin dans les intestins, jusqu'à ce que le corps en soit déchargé.

Car il y a quelques valvules, disposées d'espace en espace dans les gros boyaux, qui empêchent également la matière de remonter, et de descendre trop vite; et on remarque, outre cela, un mouvement vermiculaire de haut en bas, qui détermine la matière à prendre un certain cours.

La liqueur des veines lactées est celle que la nature prépare pour la nourriture de l'animal. Le reste est le superflu, et comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle aussi, par cette raison, excrément.

Ainsi se fait la séparation du liquide d'avec le grossier, et du pur d'avec l'impur; à peu près de la même sorte que le vin et l'huile s'expriment du raisin et de l'olive pressés; ou comme la fleur de farine par un sas plutôt que le son; ou que certaines liqueurs, passées par une chausse, se clarifient, et y laissent ce qu'elles ont de plus grossier.

Les détours des boyaux, repliés les uns sur les autres, font que la matière, digérée dans l'estomac, séjourne plus longtemps dans les boyaux, et donne tout le loisir nécessaire à la respiration, pour exprimer tout le bon suc, en sorte qu'il ne s'en perde aucune partie.

Il arrive aussi, par ces détours et par la disposition intérieure des boyaux, que l'animal, ayant une fois pris nourriture, peut demeurer longtemps sans en prendre de nouvelle, parce que le suc épuré qui le nourrit est longtemps à s'exprimer; ce qui fait durer la distribution, et empêche la faim de revenir si tôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme par exemple les loups, ont les intestins fort droits. D'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, et que le besoin de manger est pressant et revient souvent.

Comme les entrailles, pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines, pressées

par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent; d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir, nommé le *réservoir de Pecquet,* du nom d'un fameux anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là il passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le canal ou le *conduit de Pecquet.* Ce vaisseau, étendu le long de l'épine du dos, aboutit un peu au-dessus du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières; d'où il est porté dans le cœur, et là il prend tout à fait la forme du sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chyle est élevé à cette veine, si on considère que le long de ce *vaisseau de Pecquet* il y a des valvules, disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre; et que d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau ou il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration. Elle rafraîchit le cœur et le sang: elle entraîne avec elle et pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur : elle fournit l'air dont se forme la voix et la parole : elle aide, par l'air qu'elle attire, à la génération des esprits : elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le *réservoir* et le *canal de Pecquet,* et enfin dans la sous-clavière, et en même temps elle facilite l'éjection des excréments, toujours en pressant les intestins.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, et l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paraît que le cœur et le cerveau sont les principales, et celles, pour ainsi dire, qui mènent toutes les autres.

Ce deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y renvoie partout le sang dont il est nourri; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué.

Au premier la nature a donné les artères et les veines, pour la distribution du sang; et elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits.

Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire, pour produire son battement.

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'aurait pas de quoi former les esprits; et que le cœur aussi n'aurait point de mouvement, sans les esprits que le cerveau lui renvoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence? c'est ce qu'il est malaisé de déterminer; et il faudrait pour cela avoir recours à la première formation de l'animal.

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant, il faut penser, avant toutes choses, que le fœtus ou l'embryon, c'est-à-dire l'animal qui se forme, est engendré d'autres animaux déjà formés et vivants, où il y a par conséquent du sang et des esprits déjà tout faits, qui peuvent se communiquer à l'animal qui commence.

On voit en effet que l'embryon est nourri du sang de la mère qui le porte. On peut donc penser que ce sang étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y échauffe et s'y dilate par la chaleur naturelle à cette partie; que de là passe au cerveau ce sang subtil, qui achève de s'y former en esprits, en la manière qui a été dite; que ces esprits, revenus au cœur par les nerfs, causent son premier battement, qui se continue ensuite à peu près comme celui d'une pendule après une première vibration.

On peut penser aussi, et peut-être plus vraisemblablement, que l'animal étant tiré des semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir ce qu'il lui en faut pour exciter dans le cœur cette première pulsation d'où suivent toutes les autres.

Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre; et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reste, outre les parties que nous venons de considérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues et inconnues à l'esprit humain; mais ceci suffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, si sagement et si délicatement organisé, et les principaux ressorts par lesquels s'en exercent les opérations.

Quand le corps est en bon état, et dans sa disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie, au contraire, est la mauvaise disposition du tout, ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonctions naturelles cessent tout à fait, la mort de l'animal s'ensuit.

Cela doit arriver précisément quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire, le cerveau et le cœur, sont hors d'état d'agir, c'est-à-dire, quand

le cœur cesse de battre, et que le cerveau peut ne plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir, mais ne nous tue pas tout à coup; au lieu que quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout à fait, on meurt à l'instant.

Or on peut en général concevoir trois choses capables de causer dans ees deux parties cette cessation. La première, si elles sont ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition. La seconde, si les esprits, qui sont, pour ainsi dire, l'âme du ressort, viennent à manquer. La troisième, si ne manquant pas, et se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelque autre cause de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau.

Et il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans une orgue, et les roues ou les meules dans un moulin ; ou le moteur cesse, comme si la rivière, qui fait aller les roues, est détournée, ou que le soufflet, qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé; ou le moteur ou le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre est empêchée par quelque autre corps : comme si quelque chose au dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau et toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal, empêche le jeu.

Appliquant ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée et plus délicate, mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine ; on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent; si les esprits, qui sont le moteur, s'éloignent; ou si les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive, par quelque coup, que le cerveau ou le cœur soient entamés, et que la continuité des filets soit interrompue : et sans entamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du cœur se roidissent ou se relâchent tout à fait, alors l'action de ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsiste plus, et toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau et le cœur demeureraient en leur entier, dès là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur. Et quand il se formerait des esprits conditionnés comme il faut, si les tuyaux par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée ou le passage, c'est de même que s'ils n'étaient plus. Ainsi le cerveau et le cœur, dont l'action et la communication nous font vivre, restant sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, et ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort ; et les dispositions à cet égard s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade. Et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur du sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir; tellement qu'on peut définir la mort, la cessation du mouvement dans le sang et dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il serait trop long d'expliquer ici toutes ces altérations; et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et par les esprits dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes par conséquent les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors. Celles qui tendent à les supprimer et à les retenir, telles que sont la tristesse et le désespoir, les retiennent serrés au dedans, comme pour les ménager.

De là naissent dans le cœur et dans le pouls, des battements, les uns plus lents, les autres plus vites ; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés : d'où il arrive dans le sang divers changements, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué, le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains, et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité devient plus léger : ce qui a fait dire au poëte,

parlant d'Apollon et de Daphné, *Hic spe celer, illa timore.* Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés, dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paraît ou rougeur ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes. Car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées, ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissements, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par là épaissi, se porte lentement au cerveau, et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblements et des convulsions, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt à tomber. Ou bien les fibres même de la peau qui couvre la tête, faisant alors l'effet des muscles, et se resserrant excessivement; la peau se retirant sur elle-même, fera dresser les cheveux dont elle enferme la racine, et causera ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein, d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets, et les signes.

Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir, ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau.

De là suit l'agitation et des esprits et du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet, ou le suivre ; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paraît au dehors, tels sont les larmes, les cris, et les autres changements, tant de la voix, que des yeux et du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature, que les passions des uns fassent impression sur les autres, par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre; que lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé, en même temps, ou à la défense, ou à la retraite, et ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent encore au dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paraît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et de muscles, dont on ne reconnaît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, et d'y peindre les passions, par la secrète correspondance de leurs mouvements avec les mouvements intérieurs.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entr'aider mutuellement, et pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, la tête, le cou, et tout le corps se tournent à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle, et s'exposent aux coups qui la briseraient. Dans la lutte, on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage, les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre pour faire le contre-poids; et se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre pour contre-peser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à la droite, étend le bras gauche, et se penche de ce côté-là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant; et au contraire, quand on porte sur la tête le corps naturellement se tient droit. Enfin il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir; en sorte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savait la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions, que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées à

se prêter un secours mutuel, et à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Tant de mouvements si bien ordonnés, et si forts, selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement et sans reflexion : au contraire, la réflexion ne ferait ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions, ou que nous le sentions, une infinité de mouvements semblables. La prunelle s'élargit ou se rétrécit de la manière la plus convenable à nous donner plus ou moins de jour ; l'œil s'aplatit et s'allonge, selon que nous avons besoin de voir de loin ou de près. La glotte s'élargit ou s'étrécit selon les tons qu'elle doit former. La bouche se dispose, et la langue se remue comme il faut, pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres et sa langue, que s'il savait l'art des pompes aspirantes ; ce qu'il fait même en dormant : tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avaient pas besoin de notre attention.

Mais moins il y a d'adresse et d'art, de notre côté, dans des mouvements si proportionnés et si justes ; plus il en paraît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'âme et du corps ; et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées.

Les propriétés de l'âme sont, voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer, avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance ; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir, ou ne vouloir pas. Toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer le corps, si ce n'est comme l'objet que l'âme aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre âme, c'est que jamais nous ne prenons l'un pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir : nous ne con ondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison, avec celle de vivre selon les sens et les passions.

Ainsi nous connaissons distinctement les propriétés de l'âme. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps, c'est-à-dire, des parties qui le composent, sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres. Choses qui appartiennent au corps, et qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos.

En voilà assez pour connaître la nature de l'âme et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre.

CHAPITRE III.

De l'union de l'âme et du corps.

Il a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il était convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât, et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature ; et des esprits, qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges ; et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni.

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties : de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth, ou un orgue, est appelé un seul instrument. D'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité.

C'est cette union admirable de notre corps et de notre âme que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile, et peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret, nous en voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

Nous avons distingué dans l'âme deux sortes d'opérations : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles ; les unes attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner.

Car est il visible que l'âme se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions corporelles et il n'est pas moins clair que, par le commandement de la volonté, guidée par l'intelligence, elle remue les bras, les jambes, la tête, et enfin transporte tout le corps.

Que si l'âme n'était simplement qu'intellectuelle, elle serait tellement au-dessus du corps, qu'on ne saurait par où elle y devrait tenir; mais parce qu'elle est sensitive, c'est-à-dire, jointe à un corps, et par là chargée de veiller à sa conservation et à sa défense, elle a dû être unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible, et qu'on peut bien en distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond.

Dès là que l'âme est sensitive, elle est sujette au corps de ce côté-là, puisqu'elle souffre de ses mouvements, et que les sensations, les unes fâcheuses, et les autres agréables, y sont attachées.

De là suit que l'âme, qui remue les membres et tout le corps par sa volonté, le gouverne comme une chose qui lui est intimement unie, qui la fait souffrir elle-même, lui cause des plaisirs et des douleurs extrêmement vives.

Or l'âme ne peut mouvoir le corps que par sa volonté, qui naturellement n'a nul pouvoir sur le corps, comme le corps ne peut naturellement rien sur l'âme, pour la rendre heureuse ou malheureuse; les deux substances étant de nature si différente, que l'une ne pourrait rien sur l'autre, si Dieu, créateur de l'une et de l'autre, n'avait, par sa volonté souveraine, joint ces deux substances par la dépendance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre : ce qui est une espèce de miracle perpétuel, général et subsistant, qui paraît dans toutes les sensations de l'âme, et dans tous les mouvements volontaires du corps.

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'âme avec le corps, et elle se fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments dans l'âme, et le second réciproquement, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme, sont attachés certains mouvements qui se font en même temps dans le corps; par exemple, de ce que les chairs sont coupées, c'est-à-dire, séparées les unes des autres, ce qui est un mouvement dans le corps, il arrive que je sens en moi la douleur, que nous avons vue être un sentiment de l'âme : et de ce que j'ai dans l'âme la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est en effet au même moment.

Le premier de ces deux effets paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensitives; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Considérons ces deux effets l'un après l'autre. Voyons, avant toutes choses, ce qui se fait dans l'âme ensuite des mouvements du corps; et nous verrons après, ce qui arrive dans le corps ensuite des pensées de l'âme.

Et d'abord il est clair que tout ce qu'on appelle sentiment ou sensation, je veux dire la perception des couleurs, des sons, du bon et du mauvais goût, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, du plaisir et de la douleur, suivent les mouvements et l'impression que font les objets sensibles sur nos organes corporels.

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes.

La première, qu'en toute sensation il se fait un contact et une impression réelle et matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement, de l'objet.

Et déjà, pour le toucher et le goût, le contact y est palpable et immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue; et à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher et contact c'est la même chose.

Et encore que le soleil et le feu nous échauffent étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche. Le même se doit dire du froid; et ainsi ces deux sensations appartenantes au toucher, se font par l'application et l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût et le toucher demandent un contact réel, il ne sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat.

Et l'expérience le fait voir, même dans la vue, où le contact des objets et l'ébranlement de l'organe corporel paraît le moins; car on peut aisément sentir, en regardant le soleil, combien ses rayons directs sont capables de nous blesser : ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui composent l'œil. Cette agitation, causée par l'union des rayons dans le cristallin, a un point brûlant qui aveuglerait, c'est-à-dire, brûlerait l'organe de la vision, si on s'opiniâtrait à regarder fixement le soleil.

Mais encore que ces rayons nous blessent moins étant réfléchis, le coup en est souvent très-fort, et le seul effet du blanc nous fait sentir que les couleurs ont plus de force que nous ne pensons pour nous émouvoir. Car il est certain que le blanc frappe fortement les nerfs optiques. C'est pourquoi cette couleur blesse la vue; ce qui paraît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en est couverte, qu'ils sont contraints de se défendre contre l'effort que cette blancheur fait sur les yeux, en les couvrant de quelque verre, sans quoi ils perdraient la vue

Les ténèbres, qui font sur nous le même effet que le noir, nous font perdre la vue d'une autre sorte, lorsque les nerfs optiques, par une longue désaccoutumance de souffrir la lumière même réfléchie, sont exposés tout à coup à une grande lumière, dans un lieu où tout est blanc, ou lorsqu'après une longue captivité dans un lieu parfaitement ténébreux, faute d'exercice, ils s'affaissent et se flétrissent, et par là deviennent immobiles et incapables d'être ébranlés par les objets. On sent aussi, à la longue, qu'un noir trop enfoncé fait beaucoup de mal; et par l'effet sensible de ces deux couleurs principales, on peut juger de celui de toutes les autres.

Quant aux sons, l'agitation de l'air, et le coup qui en vient à notre oreille, sont choses trop sensibles, pour être révoquées en doute. On se sert du son des cloches pour dissiper les nuées. Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiseaux en sont tombés; d'autres ont été jetés par terre par le seul vent d'un boulet. Et peut-on avoir peine à croire que les oreilles soient agitées par le bruit, puisque même les bâtiments en sont ébranlés, et qu'on les en voit trembler? On peut juger par là de ce que fait une plus douce agitation sur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air est si palpable, qu'elle se fait même sentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains sons, comme celui d'un orgue, ou d'une basse de viole font sur son corps. Les paroles se font sentir aux extrémités des doigts situés d'une certaine façon; et on peut croire que les oreilles, formées pour recevoir cette impression, la recevront aussi beaucoup plus forte.

L'effet des senteurs nous paraît par l'impression qu'elles font sur la tête. De plus, on ne verrait pas les chiens suivre le gibier, en flairant les endroits par où il a passé, s'il ne restait quelques vapeurs sorties de l'animal poursuivi. Et quand on brûle des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, et l'odeur se fait sentir en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoique imperceptibles, de tous les corps odoriférants, et que c'est ce qui cause tant de bons et de mauvais effets dans le cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient

Il est donc vrai qu'il se fait, dans toutes nos sensations, une impression réelle et corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement, et originairement, de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher et dans le goût, où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originairement dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate, mais où le mouvement qui se fait en vient jusqu'à nous tout à travers de l'air, par une parfaite continuité.

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certainement que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le tableau que je regardais. Quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment. L'eau, qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux. Les verres, selon qu'ils sont colorés, ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs et les figures : l'objet ou se grossit, ou s'apetisse, ou se renverse, ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc, premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, et c'est, par exemple, à l'égard de la vue, la réflexion de quelque rayon du soleil, ou d'un autre corps lumineux : il faut, secondement, que cette réflexion, qui se commence à l'objet, se continue tout à travers de l'air jusqu'à mes yeux; ce qui montre que l'impression qui se fait sur moi, vient originairement de l'objet même.

Il en est de même de l'agitation qui cause les sons, et de la vapeur qui excite les senteurs. Dans l'ouïe, le corps résonnant, qui cause le bruit, doit être agité; et on y sent au doigt, par un attouchement très-léger, tant que le bruit dure, un trémoussement qui cesse quand la main presse davantage. Dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant; et dans l'un et dans l'autre sens, si le corps qui agite l'air rompt le coup qui venait à nous, nous ne sentons rien.

Ainsi dans les sensations, à n'y regarder seulement que ce qu'il y a dans le corps, nous trouvons trois choses à considérer, l'objet, le milieu, et l'organe même : par exemple, les yeux et les oreilles.

Mais comme ces organes sont composés de plusieurs parties; pour savoir précisément quelle est celle qui est le propre instrument destiné par la nature pour les sensations, il ne faut que se souvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine dans le cerveau, et qui de là se répandent dans tout le corps.

Souvenons-nous aussi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque sens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles, pour l'odorat, pour le goût : et comme le toucher se répand par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus partout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de sentiment où il n'y a point de nerfs, et les parties nerveuses sont les plus sensibles. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord, que les nerfs sont le propre organe des sens.

Nous avons vu, outre cela, que les nerfs aboutissent tous au cerveau, et qu'ils sont pleins des esprits qu'il y envoie continuellement; ce qui doit les tenir toujours tendus en quelque manière, pendant que l'animal veille. Tout cela supposé, il sera facile de déterminer le mouvement précis auquel la sensation est attachée; et enfin tout ce qui regarde tant la nature que l'usage des sensations en tant qu'elles servent au corps et à l'âme.

C'est ce qui sera expliqué en douze propositions, dont les six premières feront voir les sensations attachées à l'ébranlement des nerfs, et les six autres expliqueront l'usage que l'âme fait des sensations, et l'instruction qu'elle en reçoit tant pour le corps que pour elle-même.

I. Proposition. *Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.*

C'est de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement sur le nôtre, qui étant en mouvement, ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus partout. L'air chaud ou froid qui nous environne, doit avoir un effet semblable. Il est clair que l'un dilate les parties du corps, et que l'autre les resserre, ce qui ne peut être sans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres sens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'est pas moins réelle. Ainsi les nerfs de la langue seront touchés et ébranlés par le suc exprimé des viandes : les nerfs *auditifs*, par l'air qui s'agite au mouvement des corps résonnants : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui sortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du soleil, ou d'un autre corps lumineux; autrement les coups que nous recevons, non-seulement du soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc, ne seraient pas aussi forts que nous les avons remarqués. Enfin, généralement dans toutes les sensations, les nerfs sont frappés par quelque objet; et il est aisé d'entendre que des filets si déliés et si bien tendus ne peuvent manquer d'être ébranlés aussitôt qu'ils sont touchés avec quelque force.

II. Proposition. *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.*

La raison est que les nerfs sont continués jusque-là, ce qui fait qu'ils portent au dedans le mouvement et les impressions qu'ils reçoivent du dehors.

Cela s'entend en quelque manière par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ses extrémités, sans que l'autre soit ébranlée à l'instant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs sont semblables à cette corde ou à ce filet, avec cette différence, qu'ils sont sans comparaison plus déliés, et pleins outre cela d'un esprit très-vif et très-vite, c'est-à-dire, d'une subtile vapeur qui coule sans cesse au dedans, et les tient tendus, de sorte qu'ils sont remués par les moindres impressions du dehors, et les porte fort promptement au dedans de la tête où est leur racine.

III. Proposition. *Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.*

Il n'y a point en cela de difficulté. Et puisque les nerfs sont le propre organe des sens, il est clair que c'est à l'impression qui se fait dans cette partie, que la sensation doit être attachée.

De là il doit arriver qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs sont ébranlés, qu'elle dure autant que dure l'ébranlement des nerfs, et au contraire que les mouvements qui n'ébranlent point les nerfs, ne sont point sentis, et l'expérience fait voir que la chose arrive ainsi.

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, et par là quelque ébranlement dans les nerfs, lorsque la sensation s'excite.

Et sans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y sentons certains bruits qui ne peuvent guère arriver que de ce que, par quelque cause interne que ce soit, le tympan est ébranlé, ce qui fait sentir des tintements plus ou moins clairs, ou des bourdonnements plus ou moins graves, selon que les nerfs sont diversement touchés.

Par une raison semblable, on voit des étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la tête heurtée; et rien ne les fait paraître que l'ébranlement causé par ces coups dans les nerfs, semblable à celui auquel la perception de la lumière est naturellement attachée.

Et ce qui le justifie ce sont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorsque nous les avons tenus quelque temps arrêtés sur une grande lumière, ou sur un objet mêlé de différentes couleurs, surtout quand elles sont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus faible, après que l'objet est disparu. C'est ce qui fait que la perception d'une grande et vive lumière se tourne en couleurs plus douces, et que l'objet qui nous avait ébloui par ces couleurs variées, nous laisse, en se retirant, quelques restes d'une semblable vision.

Si ces couleurs semblent vaguer au milieu de l'air, si elles s'affaiblissent peu à peu, si enfin elles se dissipent; c'est que le coup que donnait l'objet présent ayant cessé, le mouvement qui reste dans le nerf est moins fixe, qu'il se ralentit, et enfin qu'il cesse tout à fait.

La même chose arrive à l'oreille, lorsque étonnée par un grand bruit, elle en conserve quelque sentiment, après même que l'agitation a cessé dans l'air.

C'est par la même raison que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, et avoir froid dans un air chaud; parce que l'impression causée dans les nerfs, par la présence de l'objet, subsiste encore.

Supposé, par exemple, que l'altération que cause le feu dans ma main et dans les nerfs qu'il y rencontre, soit une grande agitation de toutes les parties, qui irait enfin à les dissoudre et à les réduire en cendres : et au contraire, que l'impression qu'y fait le froid, soit d'arrêter le mouvement des parties, en les tenant pressées les unes contre les autres, ce qui causerait à la fin un entier engourdissement; il est clair que tant que dure cette altération, le sentiment du froid et du chaud doit durer aussi, quoique je me sois retiré de l'air glacé, et de l'air brûlant.

Mais comme après qu'on a éloigné les objets qui faisaient cette impression sur les organes, elle s'affaiblit, et que ces organes reviennent peu à peu à leur naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue; et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

Ce qui fait durer si longtemps la douleur de la goutte, ou de la colique, c'est la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, et qui ne cesse de picoter ou de tirailler les parties que la présence des nerfs rend sensibles. La douleur de la faim et de la soif vient d'une cause semblable. Ou le gosier desséché se resserre et tire les nerfs, ou le dissolvant que l'estomac rend par les glandes, dont il est comme pavé dans son fond, pour y faire la digestion des viandes, se tourne contre lui, et pique ses nerfs, jusqu'à ce qu'on leur ait donné, en mangeant, une matière plus propre à recevoir son action.

Pour la douleur d'une plaie, si elle se fait sentir longtemps après le coup donné, c'est à cause de l'impression violente qu'il a fait sur la partie, et à cause de l'inflammation et des accidents qui surviennent, par lesquels le picotement des nerfs est continué.

Il est donc vrai que le sentiment s'élève par le mouvement du nerf, partout où le nerf est ébranlé, et dure par la continuation de cet ébranlement. Et il est vrai aussi que les mouvements qui n'ébranlent pas les nerfs, ne sont point sentis. Ce qui fait que l'on ne se sent point croître, et qu'on ne sent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne se fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs; comme on l'entendra aisément, si on considère combien est lente et insensible l'insinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent.

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troisième proposition, sera confirmé par les suivantes.

IV. Proposition. *L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire, en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à l'endroit où il sort du cerveau.*

L'expérience le fait voir. C'est pour cela qu'on bande les nerfs au-dessus quand on veut couper au-dessous, afin que le mouvement se porte plus languissamment dans le cerveau, et que la douleur soit moins vive. Que si on pouvait tout à fait arrêter le mouvement du nerf au milieu, il n'y aurait point du tout de sentiment.

On voit aussi que dans le sommeil on ne sent pas, quand on est touché légèrement; parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour communiquer jusqu'au dedans de la tête.

V. Proposition. *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'âme, qui est présente à tout le corps rapporte le sentiment qu'elle reçoit à l'extrémité où l'objet frappe.*

Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue, ou au seul gosier; et si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression.

De là vient qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée, ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, et de gratter leur jambe de bois, parce que le nerf qui répondait au pied et à la jambe, étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que l'âme rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistait encore.

Et il fallait nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étaient, le reste qui demeure continu avec le cerveau, est capable des mêmes mouvements qu'il avait auparavant, et le

cerveau capable d'en recevoir le contre-coup, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause que l'âme est accoutumée à rapporter à certaines parties semblables mouvements. S'il arrive donc que le nerf qui répondait à la jambe, ébranlé par les esprits ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisait lorsque la jambe était encore unie au corps, il est clair qu'il se doit exciter en nous un sentiment semblable, et que nous le rapportons encore à la partie à laquelle la nature avait coutume de le rapporter.

Néanmoins cette partie du nerf, issue du cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, elle doit perdre insensiblement, et avec le temps, la disposition qu'elle avait à son mouvement ordinaire. Et c'est pourquoi ces douleurs qu'on sent aux parties blessées, cessent à la fin. A quoi sert aussi beaucoup la réflexion que nous faisons, que nous n'avons plus ces parties.

Quoi qu'il en soit, cette expérience confirme que le sentiment de l'âme est attaché à l'ébranlement du nerf en tant qu'il se communique au cerveau, et fait voir aussi que ce sentiment est rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps, où se faisait autrefois le contact du nerf et de l'objet.

VI. Proposition. *Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet, et les autres non.*

Cette différence des sensations, déjà touchée dans le chapitre de l'âme, mérite, par son importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons, pour bien entendre la chose, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans; par exemple, lorsque quelque humeur formée au dedans de nous, se jette sur quelque partie, et y cause de la douleur, nous ne rapportons cette sensation à aucun objet, et nous ne savons d'où elle vient.

La goutte nous prend à la main, une humeur âcre picote nos yeux; le sentiment douloureux, qui suit de ces mouvements n'a aucun objet.

C'est pourquoi généralement dans toutes les sensations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun objet qui les cause, par exemple les douleurs de tête, ou d'estomac, ou d'entrailles : dans la faim et dans la soif, nous sentons simplement de la douleur en certaines parties; mais une sensation si vive ne nous fait pas regarder un objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre sensation ne manque jamais de se terminer à quelque objet qui est hors de nous. Les corps qui nous environnent, nous paraissent, dans la vision, comme tapissés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : celui qui est arrêté se sent arrêté par quelque chose : celui qui est battu, sent venir les coups de quelque chose qui le frappe. On sent pareillement et les sons et les odeurs, comme venus du dehors, et ainsi du reste.

Mais encore que cela s'observe dans toutes ces sensations, ce n'est pas avec la même netteté : car par exemple, on ne sent pas si distinctement d'où viennent les sons et les odeurs, qu'on sent d'où viennent les couleurs, ou la lumière regardée directement. Donc la raison est que la vision se fait en ligne droite, et que les objets ne viennent à l'œil que du côté où il est tourné, au lieu que les sons et les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, et par des lignes souvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conséquent se rapporter à un endroit fixe.

Il faut aussi remarquer touchant les objets : qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le sens ait un double organe. Je dis ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets; et voici sur ce sujet quelle est la règle.

Quand on change la situation naturelle des organes; par exemple quand on presse l'œil, en sorte que les nerfs optiques ne sont point frappés en même sens, alors l'objet paraît double en des lieux différents, quoiqu'en l'un plus obscur qu'en l'autre, de sorte que visiblement il excite deux sensations. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur situation : comme deux cordes semblables montées sur un même ton, et touchées en même temps, ne rendent qu'un même son à notre oreille; ainsi les nerfs des deux yeux, touchés de la même sorte, ne présentent à l'âme qu'un seul objet, et ne lui font remarquer qu'une sensation. La raison en est évidente; puisque les deux nerfs touchés de même ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conséquent faire voir tout à fait un, sans aucune diversité, ni de couleur, ni de situation, ni de figure.

Il est donc absolument impossible que nous ayons en ce cas deux sensations qui nous paraissent distinctes, parce que leur parfaite ressemblance, et leur rapport uniforme au même objet, ne permet pas à l'âme de les distinguer : au contraire elles doivent s'y unir ensemble, comme choses qui conviennent en tout point. Et ce qui doit résulter de leur union, c'est qu'elles soient plus fortes étant unies que séparées; en sorte qu'on voie un peu mieux de deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre.

Voilà ce qu'il y avait à considérer sur la nature

et les différences des sensations en tant qu'elles appartiennent au corps et à l'âme, et qu'elles dépendent de leur concours. Avant que de passer à l'usage que l'âme en fait pour le corps et pour elle-même, il est bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, et d'y faire un peu de réflexion.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il se fait en toutes les sensations un mouvement enchaîné qui commence à l'objet, et se termine au dedans du cerveau.

Il n'est pas besoin de parler ni du toucher ni du goût, où l'application de l'objet est immédiate, et trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres sens, nous avons dit que, dans la vue, le rayon doit se réfléchir de dessus l'objet; que dans l'ouïe, le corps résonnant doit être agité; enfin que, dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui se commence à l'objet; mais ce n'est rien, s'il ne continue dans tout le milieu qui est entre l'objet et nous.

C'est ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents et l'eau, et les autres corps interposés, opaques et non transparents, pour empêcher les objets, et leur effet naturel.

Mais posons qu'il n'y ait rien, dans le milieu, qui empêche le mouvement de se continuer jusqu'à moi; ce n'est pas assez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles et les narines, les rayons réfléchis, et l'air agité, et la vapeur exhalée, viendront à moi inutilement. Il faut donc que ce mouvement, qui a commencé à l'objet, et s'est étendu dans le milieu, se continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il se pousse le long des nerfs jusqu'au dedans du cerveau.

Toute cette suite de mouvements enchaînés et continués est nécessaire pour la sensation, et c'est après tout cela qu'elle s'excite dans l'âme.

Mais le secret de la nature, ou, pour mieux parler, celui de Dieu, est d'exciter la sensation où l'enchaînement finit, c'est-à-dire où le nerf ébranlé aboutit au cerveau, et de faire qu'elle soit rapportée à l'endroit où l'enchaînement commence, c'est-à-dire à l'objet même, comme nous l'avons expliqué.

Par là il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations, et à quoi nous sert cette instruction tant pour le corps que pour l'âme.

Pour cela, remettons-nous bien dans l'esprit les quatre choses que nous venons d'observer dans les sensations, c'est-à-dire, ce qui se fait dans l'objet, ce qui se fait dans le milieu, ce qui se fait dans nos organes, ce qui se fait dans notre âme, c'est-à-dire, la sensation elle-même, dont tout le reste a été la préparation.

I. Proposition. *Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu.*

Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne sentons ni ne connaissons en aucune manière ce qui se fait dans notre corps ou dans nos nerfs, et dans notre cerveau, ni même si nous avons un cerveau et des nerfs. Tout ce que nous apercevons, c'est qu'à la présence de certains objets il s'excite en nous divers sentiments; par exemple, ou un sentiment de plaisir, ou un sentiment de douleur, ou un bon ou un mauvais goût, et ainsi du reste. Ce bon et ce mauvais goût se trouve attaché à certains mouvements des organes, c'est-à-dire, des nerfs; mais ce bon et ce mauvais goût ne nous fait rien sentir ni apercevoir de ce qui se fait dans les nerfs. Tout ce que nous en savons nous vient du raisonnement, qui n'appartient pas à la sensation, et n'y sert de rien.

II. Proposition. *Non-seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet, qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.*

Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la lumière qui se font dans les objets, et dont nos yeux sont frappés; ni comme il faut que l'objet ou le milieu soient faits pour être opaques ou transparents, pour causer les réflexions, ou les réfractions, et les autres accidents semblables; ni pourquoi le blanc ébranle si fortement nos nerfs, et ainsi des autres couleurs. L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ni celle des corps résonnants, que nous pourrions ignorer si nous ne la savions d'ailleurs, ou par les réflexions de notre esprit, ou même par l'ébranlement de tout le corps, et par la douleur de l'oreille, comme on l'éprouve au moment d'un coup de canon tiré de près; mais alors c'est par le toucher qu'on reçoit cette impression. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent; ni le goût, des sucs exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer du plaisir ou de la douleur, de la douceur ou de l'aigreur, ou de l'amertume. Enfin, le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, et cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes.

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau, et dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement c'est que le froid ou le chaud que nous ne sentions qu'à une partie, s'étend plus avant; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps nous résistent; et à regarder la chose de près, ce que nous sentons alors, c'est seulement la douleur qui s'excite, ou qui se commence par la rencontre des corps durs et mal polis, dont la dureté blesse le nôtre plus tendre.

Si l'eau et les corps humides s'attachent à notre peau, et s'y font sentir, le sens ne découvre pas la délicatesse de leurs parties, qui les rend capables de mouiller notre peau, et de s'y tenir attachées; ni pourquoi les corps secs n'en font autant, qu'étant réduits en poussière; ni d'où vient la différence que nous sentons entre la poudre et les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'est point aperçu précisément par le toucher; et enfin aucun de nos sens ne peut seulement soupçonner pourquoi il est touché par ces objets.

Toutes les choses que je viens de remarquer n'ont besoin, pour être entendues, que d'une simple exposition. Mais on ne peut se la faire à soi-même trop claire ni trop précise, si on veut comprendre la différence du sens et de l'entendement, dont on est sujet à confondre les opérations.

III. Proposition. *En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même; mais quelquefois terminée à quelque chose que nous appelons objet.*

Pour ce qui est de la sensation, il n'est pas besoin de prouver qu'elle est aperçue en sentant. Chacun en est à soi-même un bon témoin, et celui qui sent n'a pas besoin d'en être averti.

C'est pourtant par quelque autre chose que la sensation, que nous connaissons la sensation. Car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même, et se tourne toute à l'objet auquel elle est terminée.

Ainsi le vrai effet de la sensation est de nous aider à discerner les objets. En effet, nous distinguons les choses qui nous touchent ou nous environnent, par les sensations qu'elles nous excitent; et c'est comme une enseigne que la nature nous a donnée pour les connaître.

Mais, avec tout cela, il paraît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connaissons rien du tout du fond de l'objet. Nous ne savons, ni de quelles parties il est composé, ni quel en est l'arrangement, ni pourquoi il est propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvements qui font la diversité des sons, et ainsi du reste. Nous remarquons seulement que nos sensations se terminent à quelque chose hors de nous, dont pourtant nous ne savons rien, sinon qu'à sa présence il se fait en nous un certain effet, qui est la sensation.

Il semblerait qu'une perception de cette nature ne serait guère capable de nous instruire. Nous recevons pourtant de grandes instructions par le moyen de nos sens; et voici comment.

IV. Proposition. *Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit ou rechercher ou fuir, pour la conservation du corps qui lui est uni.*

L'expérience justifie cet usage des sensations : et c'est peut-être la première fin que la nature se propose en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter ce qui suit.

V. Proposition. *L'instruction que nous recevons par les sensations serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignions la raison.*

Ces deux propositions seront éclaircies toutes deux ensemble, et il ne faut que s'observer soi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connaître que tout le corps, ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'âme soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, et à y donner remède.

C'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât, ainsi qu'il a été dit, à la cause externe, et à la partie offensée, parce que l'âme est instruite par ce moyen, à appliquer le remède où est le mal.

Il en est de même du plaisir; celui que nous avons à manger et à boire nous sollicite à donner au corps les aliments nécessaires, et nous fait employer à cet usage les parties où nous ressentons le plaisir du goût.

Car les choses sont tellement diposées, que ce qui est convenable au corps est accompagné de plaisir, comme ce qui lui est nuisible est accompagné de douleur : de sorte que le plaisir et la douleur servent à intéresser l'âme dans ce qui regarde le corps, et l'obligent à chercher les choses qui en font la conservation.

Ainsi quand le corps a besoin de nourriture ou de rafraîchissement, il se fait en l'âme une douleur qu'on appelle faim ou soif, et cette douleur nous sollicite à manger et à boire.

Le plaisir s'y mêle aussi pour nous y engager

plus doucement. Car outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier, qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin.

C'est en cette sorte que le plaisir, et la douleur servent à l'âme d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps; et cette instruction est utile, pourvu que la raison y préside. Car le plaisir, de lui-même, est un trompeur; et quand l'âme s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non-seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui regarde le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contre-temps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur, et toutefois qui ne laissent pas d être dans la suite un grand remède à nos maux.

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi ce que je vois jaune est autre que ce que je vois vert; ce qui est amer au goût, est autre que ce qui est doux; ce que je sens chaud, est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causait une sensation commence à m'en causer une autre, je connais par là qu'il y est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me semble froide commence à me sembler chaude, c'est que depuis elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au dehors. A cette marque, l'âme distingue les choses qui sont autour d'elle, et juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps.

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourraient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paraît grand dès que je l'estime plus éloigné, et me paraît moindre dès que je l'estime plus près; par exemple la lune me paraît plus grande, vue à l'horizon, et plus petite quand elle est fort élevée, quoiqu'en l'une et en l'autre position, elle doit être précisément sous le même angle, c'est-à-dire, à la même distance. Le même bâton qui me paraît droit dans l'air, me paraît courbe dans l'eau. La même eau, quand elle est tiède, si j'ai la main chaude, me paraît froide; et si je l'ai froide, me paraît chaude. Tout me paraît vert à travers un verre de cette couleur; et par la même raison, tout me paraît jaune lorsque la bile jaune elle-même s'est répandue sur mes yeux. Quand la même humeur se jette sur ma langue, tout me paraît amer. Lorsque les nerfs qui servent à la vue et à l'ouïe sont agités au dedans, il se forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus ou des tintements qui ne sont attachés à aucun objet sensible : les illusions de cette sorte sont infinies.

L'âme serait donc souvent trompée, si elle se fiait à ses sens sans consulter la raison. Mais elle peut profiter de leur erreur; et toujours, quoi qu'il arrive, lorsque nous avons des sensations nouvelles, nous sommes avertis par là qu'il s'est fait quelque changement, ou dans les objets qui nous paraissent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos sens. Dans les objets, quand ils sont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles, auparavant vertes, deviennent pâles étant desséchées. Dans le milieu, quand il est tel, qu'il empêche ou qu'il altère l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des sens, quand ils sont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres causes semblables.

Au reste, quand quelqu'un de nos sens nous trompe, nous pouvons aisément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres sens, et par la raison. Par exemple, quand un bâton paraît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que si on l'en retire, la vue se corrigera elle-même, le toucher que nous sentirons affecté comme il a accoutumé de l'être quand les corps sont droits, et la raison seule qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redresser. Si tout me paraît amer au goût, ou que tout semble jaune à ma vue, la raison me fera connaître que cette uniformité ne peut pas être venue tout à coup aux choses où auparavant j'ai senti tant de différence; et ainsi je connaîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel.

Ainsi nos sensations ne manquent jamais de nous instruire, je dis même quand elles nous trompent, et nos deux propositions demeurent constantes.

VI. Proposition. *Outre les secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils l'aident aussi beaucoup à connaître toute la nature.*

Car notre âme a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire, des règles de raisonnement, et un art de tirer des conséquences. Cette âme ainsi formée, et pleine de ces lumières, se trouve unie à un

corps si petit, à la vérité, qu'il est moins que rien à l'égard de cet univers immense ; mais qui pourtant a ses rapports avec ce grand tout, dont il est une si petite partie. Et il se trouve composé de sorte qu'on dirait qu'il n'est qu'un tissu de petites fibres infiniment déliées, disposées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvements très-forts ne les blessent pas, et que toutefois les plus délicats ne laissent pas d'y faire leurs impressions; en sorte qu'il lui en vient de très-remarquables et de la lune et du soleil, et même, au moins à l'égard de la vue, des sphères les plus hautes, quoique éloignées de nous par des espaces incompréhensibles. Or l'union de l'âme et du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, et la correspondance si bien établie, que l'âme qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps, et aux environs, jusqu'à des distances infinies. Car comme ces sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit, à chaque sensation l'âme apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, et la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit? Et même, en considérant ce qui profite au corps, l'âme découvre par occasion une infinité d'autres choses; en sorte que, du petit corps où elle est enfermée, elle tient à tout, et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc, par ce moyen des particularités considérables, comme le cours du soleil; le flux et le reflux de la mer; la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux; et autres choses innombrables, les unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchaînées entre elles, et toutes même en particulier, capables d'annoncer leur Créateur à quiconque le sait bien considérer. De ces particularités elle compose l'histoire de la nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. Et par un esprit de rapport, elle a bientôt remarqué combien ces faits sont suivis. Ainsi elle rapporte l'un à l'autre : elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties, et celle qui tient tout en état. Ainsi joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature, et on sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations, par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses.

Voilà ce que nous avions à considérer sur l'union naturelle des sensations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouvements du corps l'imagination et les passions sont attachées.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent.

Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès et de fortifier quelque passion en nous-mêmes; par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter, ou nous laisser représenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent causer.

Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par là être ralenties. Nous pouvons fixer, par une attention volontaire, les pensées confuses de notre imagination dissipée; et arrêter, par vive force de raisonnement et de volonté, le cours emporté de nos passions.

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensitives et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. Faisons-en donc la séparation. Et comme, pour mieux entendre ce que feraient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les considérer sans bride, et sans conducteur qui les pousse ou qui les retienne; considérons l'imagination et les passions purement abandonnées aux sens et à elles-mêmes, sans que l'empire de la volonté, ou aucun raisonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer. Au contraire, comme il arrive toujours que la partie supérieure est sollicitée à suivre l'imagination et la passion, mettons encore avec elles, et regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie supérieure leur donne par nécessité, avant qu'elle ait pris sa dernière résolution ou pour ou contre. Ainsi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination et les passions, et à quelles dispositions du corps elles s'excitent.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle suit naturellement la sensation, il faut que l'impression que le corps reçoit dans l'une, soit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre; et quoique la seule construction des organes du cerveau

ne nous apprenne rien du détail de ce qui s'y passe à cette occasion, nous sommes bien fondés à croire qu'il s'y passe quelque chose à l'occasion de quoi l'âme avertie reçoit de son Créateur telle ou telle idée : il ne faut que se souvenir que le cerveau est l'origine de tous les nerfs, et que l'ébranlement des nerfs, par les objets sensibles, aboutit au cerveau.

La chose sera encore moins difficile à entendre, si on regarde toute la substance du cerveau, ou quelque-unes de ses parties principales, comme composées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils soient d'une autre nature; à quoi l'anatomie ne répugne pas, et au contraire l'analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs et les muscles, qui ne paraissent à nos yeux, au premier aspect, qu'une masse uniforme et inarticulée, paraissent, dans une dissection délicate, un écheveau de petits cordons, nommés fibres, qui sont elles-mêmes des écheveaux de petits filets parallèles. La peau et les autres membranes sont aussi un composé de filets très-fins, dont le tissu est fait de la manière qui convient à chacune pour son usage, pour donner à tout ce genre de parties, la souplesse et la consistance que demandent les besoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'aurait pas été moins soigneuse du cerveau qui est l'instrument principal des fonctions animales, et que la composition n'en sera pas moins industrieuse.

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie, et leur continuel mouvement, tiendront toujours en état : en sorte qu'ils pourront être aisément mus et pliés, à l'ébranlement des nerfs, en autant de manières qu'il faudra.

Que si on n'observe pas cette distinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il est aisé de concevoir que la mollesse de cette partie, et l'extinction de la chaleur naturelle, d'où suit celle des esprits, en est la cause : joint que dans les autres parties du corps, quoique plus grossières, plus consistantes, et plus différentes, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse.

Car la nature travaille avec tant d'adresse, et réduit les corps à des parties si fines et si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les microscopes.

Ces choses présupposées, il est clair que l'impression, ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau; et comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le fera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même.

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près, la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf.

Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vite et plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

L'imagination dure plus que la sensation : il faut donc qu'il y ait une cause de cette durée : mais si cette cause subsiste dans le cerveau, où et de quelle manière? ou si elle consiste dans la puissance obédientielle de l'âme une fois touchée de cette idée, et de l'institution de son Créateur tout-puissant, c'est ce qu'il serait inutile de chercher, puisqu'il paraît impossible de parvenir à cette connaissance.

On dit sur cela que le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes et durables, qui servent à rappeler les objets, et donnent lieu au souvenir. Mais il ne faut qu'approfondir cette idée, pour voir combien elle est superficielle, téméraire, insuffisante, même en général, et encore infiniment plus en détail.

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau ; ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même corps.

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de Libye, et j'en aurai vu l'affreuse figure ; mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible ; j'aurai senti, si vous le voulez, quelque atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau, par ces trois sens divers, trois fortes impressions, de ce que c'est qu'un lion ; mais, parce que ces trois impressions, qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout ; et ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert où j'en aurai fait la

rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion, ou même quelque frayeur.

Ainsi, de tout ce qui frappe en même temps le sens, il ne s'en compose qu'un seul objet, qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, et y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner, si un chat frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y était attaché, est ému après par le grelot seul, qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées, sont agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités.

Et parce que le cerveau, composé, comme il a été dit, de tant de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continuel; et que d'ailleurs il est agité à secousses inégales et irrégulières, selon que les vapeurs et les esprits montent à la tête; il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons, et ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cerveau retient les traces, se représentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit, d'où il arrive que les traces s'en rafraîchissent, et que l'âme choisit l'objet qui lui plaît, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leur cours si impétueusement et avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent; ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, et qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, et lorsque nous avons l'imagination échauffée; c'est-à-dire qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en arracher: comme nous voyons arriver aux peintres et aux personnes qui composent, surtout aux poëtes, dont l'ouvrage dépend tout entier d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur, qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardents, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence. Et comme il ne prend pas feu tout à coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps.

De cette agitation du cerveau et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme.

Pour ce qui est des mouvements corporels, il y en a de deux sortes dans les passions: les intérieurs, c'est-à-dire, ceux des esprits et du sang; et les extérieurs, c'est-à-dire, ceux des pieds, des mains et de tout le corps, pour s'unir à l'objet, ou s'en éloigner: ce qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvements intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire, du mouvement des esprits avec celui des membres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement et à la direction des esprits.

Et il faut, en général, que les mouvements des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire, l'impression des objets et le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire, dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement; et pour la même raison elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs qui sont tout ensemble, et les organes par où les objets nous frappent, et les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles, et les font jouer.

Ainsi, par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets, et les mouvements par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre, il est aisé de comprendre qu'un objet qui fait une impression forte, par là dispose le corps à de certains mouvements, et l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvements quelques passages seront ouverts, et d'autres fermés; et que de là il arrivera que les esprits, qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres; qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres; et qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine mue et ébranlée

en conformité, sera poussée en certains objets, ou à l'opposite, selon la convenance ou l'opposition que la nature aura mise entre nos corps et ces objets.

En cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvements, consistera seulement à construire le cerveau, de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, et détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que s'il veut joindre une âme à un corps, afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'âme à cette secrète disposition, qui ébranle le corps d'un certain côté; puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'âme ce que le mouvement progressif est au corps, et que c'est par là qu'elle s'approche ou qu'elle s'éloigne à sa manière.

Voilà donc entre l'âme et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs, ou les aversions, à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions, pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correspondance, il ne faut que considérer en quelle disposition entre le corps dans les grandes passions, et en même temps combien l'âme est sollicitée à y accommoder ses désirs.

Dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte; et l'âme, qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein.

Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement et à la fuite, qu'elle rend vite et précipitée, plus qu'elle ne le serait naturellement, si ce n'est qu'elle devienne si extrême, qu'elle dégénère en langueur et en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que l'âme entre aussitôt dans des sentiments convenables à cet état; elle a autant de désir de fuir, que le corps y a de disposition. Que si la frayeur nous saisit, de sorte que le sang se glace si fort que le corps tombe en défaillance, l'âme semble s'affaiblir en même temps, le courage tombe avec les forces, et il n'en reste pas même assez pour pouvoir prendre la fuite.

Il était convenable à l'union de l'âme et du corps, que la difficulté du mouvement, aussi bien que la disposition à le faire, eût quelque chose dans l'âme qui lui répondît; et c'est aussi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie, et le désespoir.

Contre de si tristes passions, et au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure, l'espérance nous est donnée comme une espèce de charme, qui nous empêche de sentir nos maux. Dans l'espérance, les esprits ont de la vigueur, le courage se soutient aussi, et même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la passion, à la prendre en ce qu'elle est dans l'âme, en ce qui regarde les choses corporelles, un désir ou une aversion qui naît dans elle à proportion que le corps est capable au dedans de concourir avec l'âme à poursuivre ou à fuir certains objets : et dans les corps une disposition, par laquelle il est capable d'exciter dans l'âme des désirs ou des aversions pour certains objets.

Ainsi le concours de l'âme et du corps est visible dans les passions. Mais il est clair que le premier mobile est tantôt dans la pensée de l'âme, tantôt dans le mouvement commencé par la disposition du corps.

Car comme les passions suivent les sensations, et que les sensations suivent les dispositions du corps, dont elles doivent avertir l'âme, il paraît que les passions les doivent suivre aussi; en sorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'âme soit sollicitée à s'y joindre par son désir.

En un mot, en ce qui regarde les sensations, les imaginations et les passions, elle est purement patiente; et il faut toujours penser que, comme la sensation suit l'ébranlement du nerf, et que l'imagination suit l'impression du cerveau, le désir ou l'aversion suivent aussi la disposition où le corps est mis par les objets qu'il faut ou fuir ou chercher.

La raison est que les sensations et tout ce qui en dépend, est donné à l'âme pour l'exciter à pourvoir aux besoins du corps, et que tout cela, par conséquent, devait être accommodé à ce qu'il souffre.

Il ne faut, pour nous en convaincre, que nous observer nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels, qui est celui de manger. Le corps vide de nourriture en a besoin, et l'âme aussi la désire : le corps est altéré par ce besoin, et l'âme ressent aussi la douleur pressante de la faim. Les viandes frappent l'œil, ou l'odorat, et en ébranlent les nerfs; les sensations conformes s'excitent, c'est-à-dire que nous voyons et sentons les viandes par l'ébranlement des nerfs, cet objet est imprimé dans le cerveau, et le plaisir de manger remplit l'imagination. A l'occasion de l'impression que les viandes font dans le même cerveau, les esprits coulent dans tous les endroits qui servent à la nutrition, l'eau vient à la bouche, et on sait que cette eau est propre à ramoi-

lir les viandes, à en exprimer le suc, à nous les faire avaler; d'autres eaux s'apprêtent dans l'estomac, et déjà elles le picotent; tout se prépare à la digestion, et l'âme dévore déjà les viandes par la pensée.

C'est ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite la digestion, non qu'un désir puisse de soi-même inciser les viandes, les cuire et les digérer; mais c'est que ce désir vient dans le temps que tout est prêt dans le corps à la digestion.

Et qui verrait un homme affamé, en présence de la nourriture offerte après un long temps, verrait ce que peut l'objet présent, et comme tout le corps se tourne à le saisir et à l'engloutir.

Il en est donc de notre corps dans les passions, par exemple dans une faim, ou dans une colère violente, comme d'un arc bandé, dont toute la disposition tend à décocher le trait; et on peut dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer, que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car et le cerveau, et les nerfs, et les muscles, le tournent tout entier à cette action, comme les autres passions le tournent aux actions qui leur sont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps est en cet état, il s'élève dans notre âme mille imaginations et mille désirs, ce n'est pas tant ces pensées qu'il faut regarder, que les mouvements du cerveau auxquel elles se trouvent jointes; puisque c'est par ces mouvements que les passages sont ouverts, que les esprits coulent, que les nerfs, et par eux les muscles, en sont remplis, et que tout le corps est rendu à un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que, dans cet état, il faut moins regarder les pensées de l'âme, que les mouvements du cerveau, c'est que dans les passions, comme nous les considérons, l'âme est patiente, et qu'elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais qu'elle y sert.

C'est pourquoi il n'entre dans les passions ainsi regardées aucune sorte de raisonnement, ou de réflexion. Car nous y considérons ce qui prévient tout raisonnement et toute réflexion, et ce qui suit naturellement la direction des esprits pour causer certains mouvements.

Et encore que nous ayons vu ci-dessus que les passions se diversifient à la présence ou à l'absence des objets, et par la facilité ou par la difficulté de les acquérir; ce n'est pas qu'il intervienne une réflexion, par laquelle nous concevons l'objet présent ou absent, facile ou difficile à acquérir; mais c'est que l'éloignement, aussi bien que la présence de l'objet, ont leurs caractères propres, qui se marquent dans les organes et dans le cerveau : d'où suivent dans tout le corps les dispositions convenables, et dans l'âme aussi des sentiments et des désirs proportionnés.

Au reste, il est bien certain que les réflexions qui suivent après, augmentent ou ralentissent les passions : mais ce n'est pas encore de quoi il s'agit. Je ne regarde ici que le premier coup que porte la passion au corps et à l'âme. Et il me suffit d'avoir observé, comme une chose indubitable, que le corps est disposé par les passions à de certains mouvements, et que l'âme est en même temps puissamment portée à y consentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut, par la vertu, s'éloigner des choses où le corps est disposé. Elle s'aperçoit alors combien elle y tient, et que la correspondance n'est que trop grande.

Jusques ici nous avons regardé dans l'âme ce qui suit les mouvements du corps. Voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'âme.

C'est ici le bel endroit de l'homme. Dans ce que nous venons de voir, c'est-à-dire, dans les opérations sensuelles, l'âme est assujettie au corps; mais dans les opérations intellectuelles, que nous allons considérer, non-seulement elle est libre, mais elle commande.

Et il lui convenait d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble, et qu'elle est née par conséquent pour commander.

Nous voyons en effet comme nos membres se meuvent à son commandement, et comme le corps se transporte promptement où elle veut.

Un aussi prompt effet du commandement de l'âme ne nous donne plus d'admiration, parce que nous y sommes accoutumés; mais nous en demeurons étonnés, pour peu que nous y fassions de réflexion.

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, et ensuite les esprits, les nerfs et les muscles; et cependant de toutes ces parties, il n'y a souvent que la main qui nous soit connue. Sans connaître toutes les autres, ni les ressorts intérieurs qui font mouvoir notre main, ils ne laissent pas d'agir, pourvu que nous voulions seulement la remuer.

Il en est de même des autres membres qui obéissent à la volonté. Je veux exprimer ma pensée, les paroles convenables me sortent aussitôt de la bouche, sans que je sache aucun des mouvements que doivent faire, pour les former, la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon et de la trachée-artère; puisque je ne sais pas même naturellement si j'ai de telles parties, et que j'ai eu besoin de m'étudier moi-même pour le savoir.

Que je veuille avaler, la trachée-artère se ferme

infailliblement, sans que je songe à la fermer, et sans que je la connaisse, ni que je la sente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil se dilate; et au contraire, elle se resserre quand je veux regarder de près, sans que je sache qu'elle soit capable de ce mouvement, ou en quelle partie précisément il se fait. Il y a une infinité d'autres mouvements semblables qui se font dans notre corps, à notre seule volonté, sans que nous sachions comment, ni pourquoi, ni même s'ils se font.

Celui de la respiration est admirable, en ce que nous le suspendons et l'avançons quand il nous plaît; ce qui était nécessaire pour avoir le libre usage de la parole : et cependant, quand nous dormons, elle se fait sans que notre volonté y ait part.

Ainsi, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connaissance, ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu; par exemple, de regarder, de parler, ou de marcher : aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits, des nerfs, des muscles, et le cerveau même qui mène tous ces mouvements, se remuent pour le produire, sans que nous connaissions autre chose sinon que nous le voulons, et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet s'ensuit.

Outre tous ces mouvements qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions sur le cerveau même un pouvoir immédiat, puisque nous pouvons être attentifs quand nous le voulons, ce qui ne se fait pas sans quelque tension du cerveau, comme l'expérience le fait voir.

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choses dans notre mémoire, que nous nous rappelons aussi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, suivant que le cerveau est bien ou mal disposé.

Car il en est de cette partie comme des autres, qui, pour être en état d'obéir à l'âme, demande certaines dispositions; ce qui montre, en passant, que le pouvoir de l'âme sur le corps a ses limites.

Afin donc que l'âme commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si faible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile.

Il y a pourtant certains empêchements, dans les parties, qu'une forte volonté peut surmonter; et c'est un grand effet du pouvoir de l'âme sur le corps, qu'elle puisse même délier des organes qui, jusque-là, avaient été empêchés d'agir : comme on dit du fils de Crésus, qui, ayant perdu l'usage de la parole, la recouvra, quand il vit qu'on allait tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du roi. L'empêchement de sa langue pouvait être surmonté par un grand effort, que la volonté de sauver son père lui fit faire.

Il est donc indubitable qu'il y a une infinité de mouvements dans le corps, qui suivent les pensées de l'âme; et ainsi les deux effets de l'union restent parfaitement établis.

Mais afin que rien ne passe sans réflexion, voyons ce que fait le corps, et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, tant dans celles de l'entendement, que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnaître que l'intelligence, c'est-à-dire, la connaissance de la vérité, n'est pas, comme la sensation et l'imagination, une suite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau.

Nous en serons convaincus, en considérant les trois propriétés de l'entendement, par lesquelles nous avons vu, dans le chapitre I, n° XVII, qu'il est élevé au-dessus des sens et de toutes ses dépendances.

Car il y paraît que la sensation ne dépend pas seulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle suit tellement des dispositions et du milieu, et de l'organe, que par là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'est. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau; le soleil et les autres astres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne sont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raisons par lesquelles on sait, et que l'eau n'a pas tout d'un coup rompu ce bâton, et que tel astre, qui ne nous paraît qu'un point dans le ciel, surpasse sans proportion toute la grandeur de la terre; ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les étoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas sur le sens; mais que toutes les sensations sont une suite nécessaire des dispositions du corps, sans qu'elles puissent jamais s'élever au-dessus d'elles.

Que s'il en était autant de l'entendement, il pourrait être de même forcé à l'erreur. Or est-il que nous n'y tombons que par notre faute, et pour ne vouloir pas apporter l'attention nécessaire à l'objet dont il faut juger. Car dès lors que l'âme se tourne directement à la vérité, résolue de ne céder qu'à elle seule, elle ne reçoit d'impression que de la vérité même; en sorte qu'elle s'y attache, quand elle paraît, et demeure en suspens, si elle ne paraît pas, toujours exempte d'erreur, en l'un et en l'autre état, ou parce qu'elle connaît

la vérité, ou parce qu'elle connaît du moins qu'elle ne peut pas encore la connaître.

Par le même principe, il paraît qu'au lieu que les objets les plus sensibles sont pénibles et insupportables, la vérité, au contraire, plus elle est intelligible, plus elle plaît. Car la sensation n'étant qu'une suite d'un organe corporel, la plus forte doit nécessairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'est celui que reçoivent les yeux par le soleil, et les oreilles par un grand bruit; en sorte qu'on est forcé de détourner les yeux et de boucher les oreilles. De même une forte imagination nous travaille ordinairement, parce qu'elle ne peut pas être sans une commotion trop violente du cerveau. Et si l'entendement avait la même dépendance du corps, le corps ne pourrait manquer d'être blessé par la vérité la plus forte; c'est-à-dire, la plus certaine et la plus connue : si donc cette vérité, loin de blesser, plaît et soulage, c'est qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper ou émouvoir, car ce qui peut être blessé de cette sorte est un corps; mais qu'elle s'unit paisiblement à l'entendement, en qui elle trouve une entière correspondance, pourvu qu'il ne se soit point gâté lui-même par les mauvaises dispositions que nous avons marquées ailleurs.

Que si cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail : mais, en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous blesse par elle-même étant connue, et que plus une âme droite la regarde, plus elle en est contente.

De là vient encore que tant que l'âme s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même; ce qui ne pourrait pas être, si la connaissance suivait le mouvement du cerveau toujours agité, et du corps toujours changeant.

C'est de là aussi qu'il arrive que le sens varie souvent, ainsi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'est point la vérité seule qui agit en lui, mais il s'excite à l'agitation qui arrive dans son organe; au lieu que l'entendement, qui, agissant en son naturel, ne reçoit d'impression que de la seule vérité, la voit aussi tout uniforme.

Car posons, par exemple, quelque vérité clairement connue, comme serait, que rien ne se donne l'être à soi-même, ou qu'il faut suivre la raison en tout, et toutes les autres qui suivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penser pas, mais tant que nous y serons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même, jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connaissance de ces vérités ne dépend d'aucune disposition changeante, et n'est pas, comme la sensation, attachée à un organe altérable.

C'est pourquoi, au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant; l'entendement, au contraire, voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la substance est éternelle.

Ainsi il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel, dont il suive le mouvement.

Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer, ni sans avoir senti : car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire, ne pense et ne connaît pas, sans le corps; ni la partie intellectuelle, sans la partie sensitive.

Et déjà, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existants dans la nature que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait, dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits. Et sans le secours des sens je ne pourrais non plus deviner s'il y a un soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde.

Bien plus : l'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose dont les sens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence, indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous en puissions être entièrement séparés.

De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles.

On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute

image sensible. Et il n'est pas incroyable que cela puisse être, durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens : mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque toujours, à ces opérations, quelque chose de sensible, dont même il se sert, pour s'élever aux objets les plus intellectuels.

Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens; et il en est à peu près des sens, et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge.

Il y a donc déjà en notre âme une opération, et c'est celle de l'entendement, qui précisément, et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.

La volonté n'est pas moins indépendante; et je le reconnais par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps.

Je sens que je puis vouloir, ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement; et cela en haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une égale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine, que ma seule volonté.

Car je suppose que je n'ai dessein, en remuant ma main, de ne m'en servir, ni pour prendre, ni pour soutenir, ni pour approcher, ni pour éloigner quoi que ce soit; mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou, si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux, et comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvements de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut, par nécessité, que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvements et de ses impressions.

Un corps ne choisit pas où il se meut; mais il va comme il est poussé; et s'il n'y avait en moi que le corps, ou que ma volonté fût, comme les sensations, attachée à quelqu'un des mouvements du corps : bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurais pas même de liberté.

Aussi ne suis-je pas libre de sentir, ou ne sentir pas, quand l'objet est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner, et en cela je suis libre; mais je ne puis, en ouvrant les yeux, empêcher la sensation attachée nécessairement aux impressions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainsi l'empire si libre que j'exerce sur mes membres me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le siége principal de l'âme.

Car encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir tous en sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouvements progressifs, c'est-à-dire, sur le cerveau.

En dominant cette partie, où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvements, et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé ou retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'elle y ait quelque maîtresse pièce, par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail, il est certain que le cerveau est son siége principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps.

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est qu'elle ne sent point naturellement, ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvements qu'elle y fait, pour contenir ou pour ébranler le reste du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce si absolument. Nous connaissons seulement qu'un empire est donné à l'âme, et qu'une loi est donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

Cet empire de la volonté sur les membres d'où dépendent les mouvements extérieurs est d'une extrême conséquence : car c'est par là que l'homme se rend maître de beaucoup de choses, qui par elles-mêmes semblaient n'être point soumises à ses volontés.

Il n'y a rien qui paraisse moins soumis à la volonté, que la nutrition; et cependant elle se réduit à l'empire de la volonté en tant que l'âme, maîtresse des membres extérieurs, donne à l'estomac ce qu'elle veut, et dans la mesure que la raison prescrit, en sorte que la nutrition est rangée sous cette règle.

Et l'estomac même en reçoit la loi, la nature

l'ayant fait propre à se laisser plier par l'accoutumance.

Par ces mêmes moyens, l'âme règle aussi le sommeil, et le fait servir à la raison.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les endurcit aux travaux, et se fait un plaisir de les assujettir à ses lois.

Ainsi elle se fait un corps plus souple, et plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des saints religieux en est une preuve.

Elle étend aussi son empire sur l'imagination et les passions, c'est-à-dire sur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination et les passions naissent des objets; et par le pouvoir que nous avons sur les mouvements extérieurs, nous pouvons ou nous approcher ou nous éloigner des objets.

Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvements extérieurs : il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère, il faut fuir pour achever ce qu'a commencé la crainte; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir.

Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression, les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule avec vitesse, et envoie des esprits et plus abondants et plus vifs; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus, les poings sont fermés, et le bras affermi est prêt à frapper : mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps; autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui se dit de la colère, se dit de la crainte et des autres passions qui disposent tellement le corps aux mouvements qui lui conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raison et de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvements, auxquels le corps est si disposé, par exemple celui de frapper, s'achèverait tout à fait par la force de cette disposition, s'il n'était réservé à l'âme de lâcher ce dernier coup.

Et il arriverait à peu près de même que dans la respiration, que nous pouvons suspendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainsi dire, toute seule par la simple disposition du corps, quand l'âme le laisse agir naturellement, par exemple dans le sommeil.

En effet, il arrive quelque chose de semblable dans les premiers mouvements des passions, et les esprits et le sang s'émeuvent quelquefois si vite dans la colère, que le bras se trouve lâché vant qu'on ait le loisir d'y faire réflexion. Alors la disposition du corps a prévalu : et il ne reste plus à la volonté prévenue, qu'à regretter le mal qui s'est fait sans elle.

Mais ces mouvements sont rares, et ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore, en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe; et cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions, pour les calmer, ou devant les passions, pour les prévenir.

Cette force de l'attention, et l'effet qu'elle a sur le cerveau, et par le cerveau sur tout le corps, et même sur la partie imaginative de l'âme, et par là sur les passions et les appétits, est digne d'une grande considération.

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention, et par là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette attention dépend de la volonté; en sorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre âme quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire.

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle passe quelquefois d'une partie à une autre. Alors nos pensées sont vagues comme le cours des esprits; mais quelquefois aussi elle se fait en un seul endroit, et alors nos pensées sont fixes, et l'âme est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement et plus uniformément tendu.

Par là nous observons en nous-mêmes une attention forcée : ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons attention; nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet, pour y penser volontairement.

Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation du cerveau : nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps, toutes choses contraires à la raison, et même à l'expérience.

Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application volontaire de notre esprit sur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions considérer cet objet par l'entendement, c'est-à-

dire, raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention; il faut vouloir, entendre, et raisonner.

C'est donc proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions; et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

Et il paraît clairement que, pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation, et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif.

Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée. Car, tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention.

Ainsi le premier effet du commandement de l'âme est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que, pour cela, il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui; il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire, être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'âme.

Mais comme les esprits qui tournaient dans le cerveau tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau, abandonné aux esprits et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffrirait un mouvement trop irrégulier, les pensées seraient trop dissipées; et cette dissipation, outre qu'elle tournerait à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvements irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire, la dissipation ôtée. L'âme se trouve tranquille, et les imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement et en considération.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toute sorte d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques qui demeurent dans le cerveau, et qu'ainsi elles ne peuvent revenir sans que le cerveau soit ému dans les endroits où sont les marques, comme il a déjà été remarqué, il faut conclure que l'âme peut, quand elle veut, non-seulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît, pour rappeler les objets selon ses besoins. L'expérience nous fait voir aussi que nous sommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choses confiées à notre mémoire; et encore que ce pouvoir ait ses bornes, et qu'il soit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y aurait aucun raisonnement, si nous ne pouvions l'exercer jusques à un certain point. Et c'est une nouvelle raison de l'immobilité de l'âme, pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner. Car agité, et déjà ému, il serait peu en état d'obéir à l'âme, et de faire, à point nommé, les mouvements nécessaires pour lui présenter les images sensibles dont elle a besoin.

C'est ici que le cerveau peine en tous ceux qui n'ont pas acquis cette heureuse immobilité; car au lieu que son naturel est d'avoir un mouvement libre et incertain, comme le cours des esprits, il est réduit premièrement à un repos violent, et puis à des mouvements suivis et réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorsqu'il est détendu et abandonné au cours naturel des esprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties; mais il est aussi moins rapide et moins violent : au lieu qu'on a besoin, en raisonnant, de se représenter fort vivement les objets; ce qui ne se peut, sans que le cerveau soit fortement remué.

Et il faut, pour faire un raisonnement, tant rappeler d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il n'y aurait rien à la longue de plus fatigant. D'autant plus qu'en rappelant ces objets divers, qui servent au raisonnement, l'esprit demeure toujours attaché à l'objet qui en fait le sujet principal : de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal, et remué fortement, en divers endroits, pour rappeler les objets seconds et subsidiaires.

Il faut, pour des mouvements si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits; et la tête aussi en reçoit tant dans ces opérations, quand elles sont longues, qu'elle épuise le reste du corps.

De là suit une lassitude universelle, et une nécessité indispensable de relâcher son attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le cerveau, et tout le corps se repose. Comme donc c'est là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, et par là, tantôt tendre le cerveau, et tantôt le soulager.

Voilà ce qui doit se faire dans le cerveau durant le raisonnement, c'est-à-dire, durant la recherche de la vérité, recherche que nous avons dit devoir être laborieuse; et on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas précisément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reste quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse; et l'âme, ravie de la découverte, comme les yeux le seraient d'un beau spectacle, voudrait n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération.

Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout: de là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail.

Car dans la recherche de la vérité, où nous procédons par comparaisons, par oppositions, par proportions, par autres choses semblables, pour lesquelles il faut appeler beaucoup d'images sensibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la chose est trouvée, l'âme fait taire l'imagination autant qu'elle peut, et ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre.

Et plus cet acte est démêlé de toute image sensible, plus il est tranquille; ce qui montre que l'acte d'entendre, de soi-même ne fait point de peine.

Il en fait pourtant par accident; parce que, pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, et par conséquent tenir en bride le cerveau contre le cours des esprits.

Ainsi la contemplation, quelque douce qu'elle soit par elle-même, ne peut pas durer longtemps, par le défaut du corps continuellement agité.

Et les seuls besoins du corps, qui sont si fréquents et si grands, font diverses impressions, et rappellent diverses pensées, auxquelles il est nécessaire de prêter l'oreille; de sorte que l'âme est forcée de quitter la contemplation.

Par les choses qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention sur le corps. Il regarde le cerveau, qui, au lieu d'une agitation universelle, est fixé à un certain point au commandement de l'âme, quand elle veut être attentive; et au reste, demeure en état d'être excitée subsidiairement où elle veut.

Il y a un second effet de l'attention, qui s'étend sur les passions : nous allons le considérer. Mais, avant que de passer outre, il ne faut pas oublier une chose considérable, qui regarde l'attention prise en elle-même. C'est qu'un objet qui a commencé de nous occuper, par une attention volontaire, nous tient dans la suite longtemps attachés, même malgré nous; parce que les esprits, qui ont pris un certain cours, ne peuvent pas aisément être détournés.

Ainsi notre attention est mêlée de volontaire et d'involontaire. Un objet qui nous a occupés par force, nous flatte souvent; de sorte que la volonté s'y donne : de même qu'un objet choisi par une forte application, nous devient une occupation inévitable.

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre âme fait de son côté de grands effets sur le cerveau même. Les traces que les objets y avaient laissées en deviennent plus profondes, et le cerveau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là.

Et par l'accord établi entre le corps et l'âme, il se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau et les pensées de l'âme, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainsi quand une forte imagination a causé, par l'attention que l'âme y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revivre, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avaient causé la première fois.

C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits.

Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin, et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance.

Par cet empire sur notre cerveau, nous pouvons aussi tenir en bride les passions, qui en dépendènt toutes, et c'est le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

Premièrement il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains. Nous ne pouvons pas élever ou

apaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras, ou le tenir sans action.

2° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs, nous en avons aussi un très-grand sur les passions, mais indirectement, puisque nous pouvons par là, et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite; et lorsque ma colère est excitée, je lui puis refuser mon bras, dont elle a besoin pour se satisfaire.

Mais, pour cela, il le faut vouloir, et le vouloir fortement. Et la grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire; parce que, dans les passions l'âme se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps, qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leur principe, et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau; l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché, qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'âme attentive fixe le cerveau en un certain état, dans lequel elle détermine d'une certaine manière le cours des esprits; et par là elle rompt le coup de la passion, qui, les portant à un autre endroit, causait de mauvais effets dans tout le corps.

C'est pourquoi on dit, il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace, que de s'attacher à d'autres objets.

Et il faut ici observer qu'il en est, des esprits émus et poussés d'un certain côté, à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner que l'arrêter de droit fil. Ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres, par exemple, l'ambition, ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner, ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un grand choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement répand aisément son agitation autour de soi; et rien n'émeut plus les passions que les discours et les actions des hommes passionnés.

Au contraire, une âme tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, et semble nous communiquer son repos, pourvu toutefois que cette tranquillité ne soit pas insensible et fade. Il faut quelque chose de vif, qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où, dans le fond, il se trouve de la consistance.

Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front; c'est-à-dire, qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue : car en raisonnant sur sa passion même, pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en imprime plus fortement les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages réflexions sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets, et aussi d'obéir à la volonté, il est clair que la disposition qui prévient doit l'emporter.

Si donc l'âme s'accoutume de bonne heure a être maîtresse de son attention, et qu'elle l'attache à de bons objets, elle sera par ce moyen maîtresse, premièrement du cerveau; par là, du cours des esprits; et par là enfin, des émotions que les passions excitent.

Mais il faut se souvenir que l'attention véritable est celle qui considère l'objet tout entier. Ce n'est qu'être à demi attentif à un objet, comme serait une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement.

Il est donc nécessaire d'y bien penser, et d'y penser de bonne heure; parce que si on laisse le temps à la passion de faire toute son impression dans le cerveau, l'attention viendra trop tard.

Car en considérant le pouvoir de l'âme sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes; de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras et des mains, et encore moins du cerveau.

C'est pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdrait en le poussant trop, et qu'elle est obligée à le ménager.

Par la même raison, il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'âme n'en est plus maî-

tresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appelle folie : quand elle a une cause qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie.

Dans la folie et dans le délire, il arrive de deux choses l'une : ou le cerveau est agité tout entier avec un égal déréglement; alors il s'est fait une parfaite extravagance, et il ne paraît aucune suite dans les pensées ni dans les paroles : ou le cerveau n'est blessé que dans un certain endroit, alors la folie ne s'attache aussi qu'à un objet déterminé. Tels sont ceux qui s'imaginent être toujours à la comédie et à la chasse; et tant d'autres qui frappés d'un certain objet parlent raisonnablement de tous les autres, et assez conséquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raison est que n'y ayant qu'un seul endroit du cerveau marqué d'une impression invincible à l'âme, elle demeure maîtresse de tout le reste, et peut exercer ses fonctions sur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau, dans la folie, est si violente, qu'elle paraît même au dehors par le trouble qui paraît dans tout le visage, et principalement par l'égarement des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie; parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'âme n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à un certain excès.

Par là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand travail du cerveau, et que c'est principalement ce travail que le sommeil vient relâcher.

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, et qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination : l'autre, que ce qui se passe dans notre imagination nous paraît réel et véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent point de discernement.

De tout cela il résulte que la vraie assiette de l'âme est lorsqu'elle est maîtresse des mouvements du cerveau; et que comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle doit principalement se rendre la maîtresse : mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, et ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes, que le temps rendrait invincibles.

Et nous avons vu, en général, que l'âme, en se servant bien de sa volonté, et de ce qui est soumis naturellement à la volonté, peut régler et discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'âme, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connaître.

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'âme ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps, et surtout leur union, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connaissons si peu le fond des substances. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connaissons suffisamment par les deux effets que nous venons d'expliquer, et par le bel ordre qui en résulte.

Car, premièrement, nous voyons la parfaite société de l'âme et du corps.

Nous voyons, secondement, que dans cette société la partie principale, c'est-à-dire, l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis : les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tous le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'âme. Les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît; les mains exécutent ce qu'elle ordonne; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut; les sens lui présentent les objets dont elle doit juger et se servir; les parties qui digèrent et distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits et qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs et tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous nous trouvons le corps sain quand il peut exécuter ce que l'âme lui prescrit : au contraire, nous sommes malades, quand le corps faible et abattu ne peut plus se tenir debout, ni se mouvoir comme nous le souhaitons.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps.

C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme; parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert.

L'âme donc, qui se sert du bras et de la main

comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme. Et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais, parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication.

Aussi avons-nous trouvé, dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'âme et quelque chose du corps; de sorte que, pour se connaître soi-même, il faut savoir distinguer, dans chaque action, ce qui appartient à l'une, d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de différente nature s'entr'aident mutuellement.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne saurait trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son âme d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement et des esprits et des muscles, et enfin du transport, ou de tout le corps, ou de quelqu'une de ses parties; par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la volonté de se mouvoir, et le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre.

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère pour pousser l'air, et le battement du même air par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée.

Tous ces mouvements, si l'on y prend garde, quoiqu'ils se fassent au commandement de la volonté humaine, pourraient absolument se faire sans elle; de même que la respiration, qui dépend d'elle en quelque sorte, se fait tout à fait sans elle, quand nous dormons. Et il nous arrive souvent de proférer en dormant certaines paroles, ou de faire d'autres mouvements qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, sans que la volonté y ait part. On peut aussi concevoir qu'il se forme certaines paroles par le battement seul de l'air, comme on voit dans les échos; et c'est ainsi que le poëte faisait parler ce fantôme : *Dat inania verba, dat sine mente sonum.*

Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvements, et surtout dans la parole, ce qui appartient à l'âme, et ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côte du corps, c'est que les yeux soient ouverts, que les rayons du soleil soient réfléchis de dessus la superficie de l'objet à notre œil en droite ligne; qu'ils y souffrent certaines réfractions dans les humeurs; qu'ils peignent et qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil; que les nerfs optiques soient ébranlés; enfin, que le mouvement se communique jusques au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la sensation, c'est-à-dire, la perception de la lumière et des couleurs, et le plaisir que nous ressentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que l'air agité d'une certaine façon, frappe le tympan et ébranle les nerfs jusques au cerveau. Du côté de l'âme, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent des voix fausses et un son désagréable et des tons discordants, et les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût et dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes et mêlé avec la salive ébranle les nerfs de la langue, une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps frappe les nerfs des narines, tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, et voilà ce qu'il y a du côté du corps. Il y a, du côté de l'âme, la perception du bon et

du mauvais goût, des bonnes et des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont, ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid. Les corps que nous touchons, ou s'attachent à nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse. Notre chair est, ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée par quelque chose d'aigu. Une humeur âcre et maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire par ces divers mouvements; les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur, et jusqu'au cerveau : voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a, du côte de l'âme, le sentiment du chaud et du froid, celui de la douleur ou du plaisir.

Dans la douleur, nous poussons des cris violents, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paraît sur notre visage, ne sont la douleur. Elle est dans l'âme, à qui elle apporte un sentiment fâcheux et contraire.

Dans la faim et dans la soif, nous remarquons, du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, et les vapeurs qui dessèchent le gosier; et du côté de l'âme, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, et le désir de la réparer par le manger et le boire.

Dans l'imagination et dans la mémoire, nous avons, du côté du corps, les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits, qui l'ébranlent en divers endroits : et nous avons, du côté de l'âme, ces pensées vagues et confuses qui s'effacent les unes les autres; et les actes de la volonté, qui recommande certaines choses à la mémoire, et puis les lui redemande, et les lui fait rendre à propos.

Pour ce qui est des passions : quand vous concevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, les bras et tout le corps tourné à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps; et il faut encore y considérer, du côté de l'âme, le désir de la vengeance. De même ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage, ni les jambes et les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte; c'est ce qu'elle fait dans le corps : dans l'âme, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le péril connu; et il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, et se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvements corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvements, et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures.

Sur ce qui a été dit de la distinction qu'il faut faire des mouvements corporels d'avec les sensations et les passions, on demandera peut-être comment on peut distinguer des choses qui se suivent de si près, et qui semblent inséparables. Par exemple, comment distinguer la colère d'avec l'agitation des esprits et du sang? Comment distinguer le sentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou si on veut des esprits, puisque ce mouvement étant posé, le sentiment suit aussitôt, et que jamais on n'a le sentiment, que ce mouvement ne précède?

On demandera encore comment le plaisir et la douleur peuvent appartenir à l'âme, puisqu'on les sent dans le corps : n'est-ce pas dans mon doigt coupé, que je sens la douleur de la blessure? et n'est-ce pas dans le palais, que je sens le plaisir du goût? On en dira autant de toutes les autres sensations.

A cela il est aisé de répondre, que le mouvement dont il s'agit, qui n'est qu'un changement de place, et le sentiment, qui est la perception de quelque chose, sont fort différents l'un de l'autre.

On distingue donc ces choses par leur idée naturelle, qui n'ont rien de commun ensemble, et ne peuvent être confondues que par erreur.

La séparation des parties du bras et de la main, dans une blessure, n'est pas d'une autre nature que celle qui se ferait dans un corps mort. Cette séparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raisonner de même de tous les autres mouvements du corps. L'agitation du sang n'est pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. L'ébranlement du nerf n'est pas d'une autre nature que celui d'une corde; ni le mouvement du cerveau, que celui d'un autre corps : et pour venir aux esprits, leur cours n'est pas aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur; puisque les esprits et les nerfs, et les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être déliés n'en sont pas moins corps, et que leur mouvement si vite, si délicat et si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place : ce qui est très-éloigné de sentir et de désirer.

Et cela se reconnaîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusques au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement en-

chaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau, et y fait son impression.

Il est aisé de comprendre que, tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu, et tel il se continue dans les organes du corps extérieurs et intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que selon les diverses dispositions du milieu et de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer : comme il arrive dans les réfractions; comme il arrive lorsque l'air, par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent : mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet; et c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi la disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en sommes touchés; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet.

En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle est forcée de s'accommoder au cachet qui se met sur elle? Et de même, l'impression dans nos organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, ensuite du mouvement qui se commence à l'objet?

Je vois que ma main, pressée par un corps pesant et rude, cède et baisse en conformité du mouvement de ce corps qui pèse sur elle; et le même mouvement se continue sur toutes les parties qui sont disposées à le recevoir. Il n'y a personne qui n'entende que si l'agitation, qui cause le bruit, est un certain trémoussement du corps résonnant, par exemple d'une corde de luth, une pareille trépidation se doit continuer dans l'air; et quand ensuite le tympan viendra à être ébranlé, et le nerf auditif avec lui, et le cerveau même ensuite, cet ébranlement, après tout, ne sera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde : et au contraire, ce n'en sera que la continuation.

Toutes ces impressions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une suite du même ébranlement, qui a commencé à l'objet, il n'est pas moins ridicule de dire que l'agitation du tympan, et l'ébranlement du nerf, ou de quelque autre partie, puisse être la sensation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant la soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusques au cerveau, comme chose qui tient à l'objet; et par la même raison qu'on distingue les sensations d'avec l'objet, il faut les distinguer d'avec les impressions et les mouvements qui le suivent.

Ainsi la sensation est une chose qui s'élève après tout cela, et dans un autre sujet, c'est-à-dire, non plus dans le corps, mais dans l'âme seule.

Il en faut dire autant, et de l'imagination, et des désirs qui en naissent. En un mot, tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'est-à-dire, des choses étendues en longueur, largeur et profondeur; quelque vites et quelque subtils qu'on fasse ces corps, et dût-on les réduire à l'indivisible, si leur nature le pouvait permettre, jamais on ne fera une sensation ni un désir.

Car, enfin, qu'un corps soit plus vite, il arrivera plus tôt; qu'il soit plus mince, il pourra passer par une plus petite ouverture : mais que cela fasse sentir, ou désirer, c'est ce qui n'a aucune suite, et ne s'entend pas.

De là vient que l'âme, qui connaît si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, ne connaît la délicatesse et les mouvements ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature. Je sais bien que je sens la douleur de la migraine ou de la colique, et que je sens du plaisir en buvant et en mangeant; et je connais très-distinctement ce plaisir et cette douleur : mais si j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs soient picotés par une humeur âcre; si j'ai des nerfs à la langue que le suc des viandes remue, c'est ce qu'on ne sait pas. Je ne sais non plus si j'ai des esprits qui errent dans le cerveau, et se jettent dans les nerfs, tant pour les tenir tendus, que pour se répandre de là dans les muscles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus distingué que le sentiment, et toutes ces dispositions des organes corporels; puisque l'un est si clairement aperçu, et que l'autre ne l'est point du tout.

Ainsi il se trouvera que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme, que de notre corps; puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive.

Concluons donc, que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment; que l'agitation du sang ne peut pas être un désir; que le froid qui est dans le sang, quand les esprits dont il est plein se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; en un mot, qu'on se trompe, en confondant les dispositions et altérations corporelles,

avec les sensations, les imaginations et les passions.

Ces choses sont unies; mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes. Et comme se mouvoir n'est pas sentir, sentir n'est pas se mouvoir.

Ainsi, quand on dit qu'une partie du corps est sensible, ce n'est pas que le sentiment puisse être dans le corps; mais c'est que, cette partie étant toute nerveuse, elle ne peut être blessée sans un grand ébranlement des nerfs, auquel la nature a joint un vif sentiment de douleur.

Et si elle nous fait rapporter ce sentiment à la partie offensée; si, par exemple, quand nous avons la main blessée nous y ressentons de la douleur, c'est un avertissement que la blessure qui cause de la douleur est dans la main; mais ce n'est pas une preuve que le sentiment, qui ne peut convenir qu'à l'âme, se puisse attribuer au corps.

En effet, quand un homme qui a la jambe emportée croit y ressentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'est pas que la douleur soit reçue dans une jambe qui n'est plus; mais c'est que l'âme, qui la ressent seule, la rapporte au même endroit qu'elle avait accoutumé de la rapporter.

Ainsi, de quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelle séparée, cela ne le fera jamais sentir; encore moins imaginer; encore moins raisonner, et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusques à lui sacrifier sa propre vie.

Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre.

CHAPITRE IV.

De Dieu créateur de l'âme et du corps, et auteur de leur vie.

Dieu, qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'une à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage.

Quiconque connaîtra l'homme verra que c'est un ouvrage de grand dessein, qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait.

C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin.

Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature, nous ont donné pour maxime, qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles : il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond.

Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons.

Mais de tous les ouvrages de la nature celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme.

Et déjà il est d'un beau dessein d'avoir voulu faire de toute sorte d'êtres : des êtres qui n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou disproportion de ces choses : des êtres qui n'eussent que l'intelligence, et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, prévoyance, volonté, liberté, vertu : enfin des êtres où tout fût uni, et où une âme intelligente se trouvât jointe à un corps.

L'homme étant formé par un tel dessein, nous pouvons définir l'âme raisonnable, substance intelligente née pour vivre dans un corps, et lui être intimement unie.

L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur, sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait voir l'union de l'un et de l'autre.

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

Nous avons vu que, pour l'union, il fallait qu'il

se trouvât dans l'âme, outre les opérations intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensitives naturellement engagées dans le corps, et assujetties à ses organes. Aussi voyons-nous dans l'âme ces opérations sensitives.

Mais les opérations intellectuelles n'étaient pas moins nécessaires à l'âme, puisqu'elle devait, comme la plus noble partie du composé, gouverner le corps et y présider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, et leur a attribué le commandement.

Il fallait qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'âme, et que la partie raisonnable pût tirer quelque utilité de la partie sensitive. La chose a été ainsi réglée. Nous avons vu que l'âme, avertie et excitée par les sensations, apprend et remarque ce qui se passe autour d'elle, pour ensuite pourvoir aux besoins du corps, et faire ces réflexions sur les merveilles de la nature.

Peut-être que la chose s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La nature intelligente aspire à être heureuse. Elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite. C'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond. Mais sur quoi doit être fondée la vie heureuse, si ce n'est sur la connaissance de la vérité? Mais on n'est pas heureux simplement pour la connaître, il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on soit heureux sans aimer son bonheur et ce qui le fait. Il faut donc, pour être heureux, et connaître le bien, et l'aimer : et le bien de la nature intelligente, c'est la vérité; c'est là ce qui la nourrit et la vivifie. Et si je concevais une nature purement intelligente, il me semble que je n'y mettrais qu'entendre et aimer la vérité, et que cela seul la rendrait heureuse. Mais comme l'homme n'est pas une nature purement intelligente, et qu'il est, ainsi qu'il a été dit, une nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre chose, il lui faut les sens. Et cela se déduit du même principe : car, puisqu'elle est unie au corps, le bon état de ce corps doit faire une partie de son bonheur; et pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui est uni, la principale à l'inférieure. Ainsi, une des vérités que doit connaître l'âme unie à un corps, est ce qui regarde les besoins du corps, et les moyens d'y pourvoir. C'est à quoi servent les sensations, comme nous venons de le dire, et comme nous l'avons établi ailleurs. Et notre âme étant de telle nature, que ses idées intellectuelles sont universelles, abstraites, séparées de toute matière particulière, elle avait besoin d'être avertie par quelque autre chose, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle est unie, et les autres corps qui peuvent ou le secourir ou lui nuire; et nous avons vu que les sensations lui sont données pour cela : par la vue, par l'ouïe, et par les autres sens, elle discerne par les objets ce qui est propre ou contraire au corps. Le plaisir et la douleur la rendent attentive à ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais la forcent à y pourvoir.

Voilà quelle devait être l'âme. Et de là il est aisé de déterminer quel devait être le corps.

Il fallait premièrement qu'il fût capable de servir aux sensations, et par conséquent qu'il pût recevoir des impressions de tous côtés; puisque c'était à ces impressions que les sensations devaient être unies.

Mais si le corps n'était en état de prêter ses mouvements aux desseins de l'âme, en vain apprendrait-elle, par les sensations, ce qui est à rechercher et à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, si propre à recevoir les impressions, le fût aussi à exercer mille mouvements divers.

Pour tout cela il fallait le composer d'une infinité de parties délicates, et de plus les unir ensemble, en sorte qu'elles pussent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il fallait à l'âme un corps organique; et Dieu lui en a fait un capable des mouvements les plus forts, aussi bien que des plus délicats et des plus industrieux.

Ainsi tout l'homme est construit avec un dessein suivi, et avec un art admirable. Mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paraît pas moins dans chaque partie.

Nous venons de voir que notre corps devait être composé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impressions des objets, et d'exercer des mouvements proportionnés à ces impressions.

Ce dessein est parfaitement exécuté. Tout est ménagé, dans le corps humain, avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé. On lui a donné des organes, pour éviter ce qui l'offense ou le détruit; et les corps environnants, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. La délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et avec la solidité. Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors, si peu qu'ils viennent à nous; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment, tant Dieu a mis de règle et

de proportion, de délicatesse et de douceur, dans de si grands mouvements.

Ainsi nous pouvons dire avec assurance, que de toutes les proportions qui se trouvent dans les corps, celles du corps organique sont les plus parfaites et les plus palpables.

Tant de parties si bien arrangées, et si propres aux usages pour lesquels elles sont faites; la disposition des valvules; le battement du cœur et des artères, la délicatesse des parties du cerveau, et la variété de ses mouvements, d'où dépendenttous les autres; la distribution du sang et des esprits; les effets différents de la respiration, qui ont un si grand usage dans le corps : tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne la peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée la trachée-artère comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son cristallin, les réfractions s'y ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés : il a aussi sa prunelle, qui se dilate et se resserre; tout son globe s'allonge ou s'aplatit selon l'axe de la vision, pour s'ajuster aux distances, comme les lunettes à longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite; elle a, dans un os fort dur, des cavités pratiquées pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes, ou valvules, tournées en tous sens; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers : les proportions qui font et les équilibres, et la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples; le jeu en est si aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière en comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toute sorte de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets.

Tout ce que peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance très-grossière.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite : pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal; que l'estomac, et les eaux qu'il jette par ses glandes, ne sont pas faits pour préparer par la digestion la formation du sang; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation : qui voudra dire que la langue et les lèvres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations; ou que la bouche n'a pas été mise à la place la plus convenable, pour transmettre la nourriture à l'estomac; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture, et la rendre capable d'entrer; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir, et ne viennent pas pour cela à point nommé; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place, que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole : qui voudra dire ces choses, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements, ou engagés, ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle.

Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux; et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans la disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein.

Plusieurs choses font remarquer combien est grand et profond l'artifice dont il est construit.

Les savants et les ignorants, s'ils ne sont tout à fait stupides, sont également saisis d'admiration en le voyant. Tout homme qui le considère par lui-même, trouve faible tout ce qu'il a ouï dire; et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde, et qu'on étudie curieusement le corps humain; quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus

belles que les premières qu'on avait tant admirées : et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien en comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres, si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu; au reste si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut : assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle; et malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe. Toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu.

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodité les choses fussent autrement qu'ils ne les voyaient, ils ont trouvé qu'ils ne faisaient un si vain désir, que faute d'avoir tout vu; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits; ni donner aux muscles dont il est l'appui, une place plus propre à s'y enclaver; ni enfin qu'il y eût aucune partie, dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre constitution, ou une autre place.

Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours, sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvait pas manquer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle; et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé et nous apprend, tout ensemble, à le louer et à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si longtemps; et connaissons que tant de parties, où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourraient pas concourir à cette fin, si elles n'étaient, tout ensemble, et dirigées et formées par une cause intelligente.

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres; quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraîne, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir : ces actions et les autres de cette nature, qui sont si propres et si convenables à la conservation du corps, dès là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, et les parties disposées, par une raison supérieure.

La même chose paraît par cette augmentation de forces qui nous arrivent dans les grandes passions. Nous avons vu ce que fait et la colère et la crainte; comme elles nous changent; comme l'une nous encourage et nous arme, et comme l'autre fait de notre corps, pour ainsi dire, un instrument propre à fuir. C'est sans doute un grand secret de la nature (c'est-à-dire de Dieu), d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires : mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans les besoins extraordinairement pressants, et de dissiper tellement le cerveau, le cœur et le sang, que les esprits, d'où dépend toute l'action du corps, devinssent dans les grands périls plus abondants ou plus vifs; et en même temps fussent portés, sans que nous le sussions, aux parties où ils peuvent rendre la défense plus vigoureuse, ou la fuite plus légère : c'est l'effet d'une sagesse infinie.

Et cette augmentation de forces proportionnées à nos besoins nous fait voir que les passions, dans leur fond et dans la première institution de la nature, étaient faites pour nous aider; et que si maintenant elles nous nuisent aussi souvent qu'elles font, il faut qu'il soit arrivé depuis quelque désordre.

En effet, l'opération des passions dans le corps des animaux, loin de les embarrasser, les aide à ce que leur état demande (j'excepte certains cas qui ont des causes particulieres); et le contraire n'arriverait pas à l'homme, s'il n'avait mérité, par quelque faute, qu'il se fît en lui quelque espèce de renversement.

Que si, avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conservation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'univers n'y perd rien; puisque, dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit, le rend fécond, et rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante, suffit pour peupler toute la terre : le dessein de Dieu est si suivi,

qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement.

Quel architecte est celui qui faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines ! Et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier ?

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité ; et nous verrons, en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, et plus de rapports entre toutes leurs parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté et l'artifice d'un moule, où la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela est grossier en comparaison des principes d'où viennent nos corps, par lesquels une si belle structure se forme de si petits commencements, se conserve d'une manière si aisée, se répare dans sa chute, et se perpétue par un ordre si immuable.

Les plantes et les animaux, en se perpétuant sans dessein les uns les autres avec une exacte ressemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec dessein sur un modèle immuable, sur une idée éternelle.

Ainsi nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie explicable. Tout y a sa raison, tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.

Mais que servirait à l'âme d'avoir un corps si sagement construit, si elle, qui le doit conduire, n'était avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations, qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre soin par quelque chose de fort ; c'est ce que font le plaisir et la douleur, qui, lui venant à l'occasion des besoins du corps, ou de ses bonnes dispositions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reste, nous avons assez observé la juste proportion qui se trouve entre l'ébranlement passager des nerfs, et les sensations ; entre les impressions permanentes du cerveau, et les imaginations qui doivent durer et se renouveler de temps en temps ; enfin entre ces secrètes dispositions du corps, qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, et les désirs ou les aversions, par lesquelles l'âme s'y unit, ou s'en éloigne par la pensée.

Par là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination, et la passion, tant entre elles qu'à l'égard des mouvements corporels, d'où elles dépendent. Et ce qui achève de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps, se trouve aussi entre trois dispositions de l'âme. Je veux dire que comme la disposition qu'a le corps, dans les passions, à s'avancer ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, et les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs ; ainsi le désir et les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations.

Mais quoique l'âme soit avertie des besoins du corps, et de la diversité des objets, par les sensations et les passions, elle ne profiterait pas de ces avertissements sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, et juge de ce qu'elles lui font expérimenter.

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps, pour étendre ses regards sur le reste de la nature, et comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

A ces connaissances devait être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, et capable d'user, selon la raison, des organes, des sentiments, et des connaissances mêmes.

Et c'était de cette volonté qu'il fallait faire dépendre les membres du corps, afin que la partie principale eût l'empire qui lui convenait sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, et notre corps est transporté à l'instant que nous le voulons. Cet empire est une image du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté, et y fait tout ce qu'il lui plaît.

Et il a tellement voulu que tous ces mouvements de notre corps servissent à la volonté, que même les involontaires, par où se fait la distribution des esprits et des aliments, tendent naturellement à rendre le corps plus obéissant; puisque jamais il n'obéit mieux que lorsqu'il est sain, c'est-à-dire, quand ses mouvements naturels et intérieurs vont selon leur règle.

Ainsi les mouvements intérieurs, qui sont naturels et nécessaires, servent à faciliter les mouvements extérieurs qui sont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a soumis à la volonté les mouvements extérieurs, il nous a laissé deux marques sensibles que cet empire dépendait d'une autre puissance. La première est, que le pouvoir de la volonté a des bornes, et que l'effet en est empêché par la mauvaise disposition des membres, qui devraient être soumis. La seconde, que nous remuons notre corps sans savoir comment, sans connaître aucun des ressorts qui servent à le remuer, et souvent même, sans discerner les mouvements que nous faisons, comme il se voit principalement dans la parole.

Il paraît donc que ce corps est un instrument fabriqué, et soumis à notre volonté, par une puissance qui est hors de nous; et toutes les fois que nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent.

Mais rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même, et de ses sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée.

Aussi pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature; et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelques mouvements dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement, et les proportions selon lesquelles il augmente ou diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient, ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun autre être que l'homme, et moi-même ne serions pas actuellement; quand Dieu aurait résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais, en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles : car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain: et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

Si je cherche maintenant où, et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être, où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

C'est donc en lui d'une certaine manière qui m'est incompréhensible; c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.

Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable.

Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant, chose absurde et contradictoire.

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel, que ces vérités éternelles subsistent.

C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient, comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons, ou non, selon ces principes constitutifs de notre être.

Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison, et le bien des peuples qui lui sont commis.

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugements variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi la vérité est une, de soi; qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car, soit qu'il la considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers, quelque petite qu'elle soit; il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire, dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme, qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement, et à se tenir dans le doute; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait : et l'imparfait le suppose; comme le moins sup-

pose le plus, dont il est la diminution : et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation; ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est, pour ainsi dire, déchu : et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être; à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle.

Car si nous étions tous seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brut et stupide : et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même.

Cette sagesse est elle-même sa règle; de sorte qu'elle ne peut jamais faillir, et c'est à elle à régler toutes choses.

Par la même raison, nous connaissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner.

De là nous devons conclure, que la perfection de Dieu est infinie, car il a tout en lui-même; sa puissance l'est aussi, de sorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît.

C'est pourquoi il n'a eu besoin d'aucune matière précédente pour créer le monde. Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi pour l'exécution que la seule volonté toute-puissante.

Mais quoiqu'il fasse de si grandes choses, il n'en a aucun besoin, et il est heureux en se possédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu; car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs; il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse : que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle est parfaite; et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu?

Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'Être même, selon ce qu'il dit parlant à Moïse[1] : JE SUIS CELUI QUI SUIS; CELUI QUI EST *m'envoie à vous*[2].

En la présence d'un être si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu.

Elle sent, par là, qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, et que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence, et le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connaît Dieu, que celui que Dieu éclaire; et nul n'aime Dieu, que celui à qui il inspire son amour. Car c'est à lui de donner à sa créature tout le bien qu'elle possède, et par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connaître et de l'aimer.

Ainsi, le même qui a donné l'être à la créature raisonnable, lui a donné le bien-être. Il lui donne la vie, il lui donne la bonne vie, il lui donne d'être juste, il lui donne d'être saint, il lui donne enfin d'être bienheureux.

Je commence ici à me connaître mieux que je n'avais jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'être.

Moïse, qui m'a dit que j'étais fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot m'a mieux appris quelle est ma nature, que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes.

J'entends, et Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à moi.

Dieu est la vérité même et l'intelligence même, vérité infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et

[1] *Exod.* III, 14.

[2] On voit, par une note sur le manuscrit de Bossuet, que son dessein était de donner à cet article un peu d'étendue. Voici ce qu'on y lit : « Quelque part ici marquer la démons- « tration de ce qui est, de ce qui est immuable, de ce qui est « éternel, de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas, « à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas par- « fait. Saint Augustin; Boëce; saint Thomas. » (*Edit. de Paris.*)

l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection; puisque l'intelligence qui est infinie, comprend la vérité tout entière, et que la vérité infinie trouve une intelligence égale à elle.

Par là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un, et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet.

Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi l'intelligence et l'objet, en moi peuvent être deux; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause.

Mais c'est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est.

Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité, que par rapport à cette idée éternelle et primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur être et leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan.

L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier; et cette idée intérieure de l'architecte est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple.

Ce palais ou ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira : Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira: Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulais construire.

Ainsi tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut.

C'est pourquoi Moïse l'introduit dans le monde qu'il venait de faire, et il dit, qu'après avoir vu son ouvrage, il le trouva bon; c'est-à-dire, qu'il le trouva conforme à son dessein; et il le vit bon, vrai et parfait, où il avait vu qu'il le fallait faire tel, c'est-à-dire, dans son idée éternelle.

Mais ce Dieu qui avait fait un ouvrage si bien entendu, et si capable de satisfaire tout ce qui entend, a voulu qu'il y eût parmi ses ouvrages quelque chose qui entendît et son ouvrage et lui-même.

Il a donc fait des natures intelligentes, et je me trouve être de ce nombre. Car j'entends et que je suis, et que Dieu est, et que beaucoup d'autres choses sont; et que moi et les autres choses ne serions pas, si Dieu n'avait voulu que nous fussions.

Dès là j'entends les choses comme elles sont, ma pensée leur devient conforme, car je les pense telles qu'elles sont; et elles se trouvent conformes à ma pensée, car elles sont comme je les pense.

Voilà donc quelle est ma nature, pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire, pouvoir recevoir l'impression de la vérité; en un mot, pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu; car il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui, pour bien penser, dois rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui : au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle : il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnais fait à son image : non son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même; mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité.

Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu conforme à lui?

D'où me pourrait venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connaître ce qu'il est; lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si vaste, par le prodigieux épanchement de ses rayons? que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau? N'ai-je pas vu que la sensation qui s'élève ensuite, ne me représente rien de ce qui se fait, ni dans le soleil, ni dans mes organes; et que si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire, dans ma raison, par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets?

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? d'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les

proportions secrètes des figures et des mouvements ? d'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports ? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus, ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistants dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine?

Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même ou les deux ensemble?

Et que serait-ce que cette impression? quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire! Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire, vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut; et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses, et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle; que cherchant la vérité nous le cherchons, que la trouvant nous le trouvons, et lui devenons conformes.

Nous avons vu que l'âme, qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu? est-ce que l'âme se remue comme un corps? et quitte une place pour en prendre une autre? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu, qui est toujours et partout invisiblement présent. L'âme l'a toujours en elle-même, car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente; il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux : l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire, à la vérité, c'est en un mot vouloir l'entendre.

L'âme est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité.

Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu. Car l'âme qui veut entendre la vérité, aime dès là cette vérité que Dieu aime éternellement; et l'effet de cet amour de la vérité, est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs.

Mais l'amour de la vérité en suppose quelque connaissance. Dieu donc, qui nous a faits à son image, c'est-à-dire, qui nous a faits pour entendre et pour aimer la vérité, à son exemple, commence d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous sollicite à en chercher la pleine possession, où nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous.

Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement. Dieu donc, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien; dès là il est parfait : et se possédant lui-même, il est heureux.

Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à-dire, lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi, d'être lui-même sa félicité. L'homme, qui n'est rien de soi, n'a rien de soi; son bonheur et sa perfection est de s'attacher à connaître et à aimer son auteur.

Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même!

C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connaître et d'aimer celui qui m'a fait.

Par là je reconnais que tout néant que je suis

de moi-même devant Dieu, je suis fait toutefois à son image, puisque je trouve ma perfection et mon bonheur dans le même objet que lui, c'est-à-dire, dans lui-même, et dans de semblables opérations, c'est-à-dire, en connaissant et en aimant.

C'est donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer comment est faite mon âme, et de me la représenter sous quelque figure corporelle. Ce n'est point au corps qu'elle ressemble, puisqu'elle peut connaître et aimer Dieu, qui est un esprit si pur; et c'est à Dieu même qu'elle est semblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connais de Dieu, ma raison me répond que c'est une pure intelligence, qui n'est ni étendue par les lieux ni renfermée dans le temps. Alors s'il se présente à mon esprit quelque idée ou quelque image de corps, je la rejette et je m'élève au-dessus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui est faite pour connaître Dieu, est élevée par sa nature au-dessus du corps.

C'est aussi par là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devait avoir le commandement, que Dieu en effet lui a donné, et j'ai remarqué, en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant.

Que si ce corps pèse si fort à mon esprit; si ses besoins m'embarrassent et me gênent; si les plaisirs et les douleurs, qui me viennent de son côté, me captivent et m'accablent; si les sens, qui dépandent tout à fait des organes corporels, prennent le dessus sur la raison même avec tant de facilité; enfin si je suis captif de ce corps que je devais gouverner, ma religion m'apprend, et ma raison me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché et de quelque désobéissance.

Mais je nais dans ce malheur; c'est au moment de ma naissance, dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les sens prennent cet empire, que la raison, qui vient et trop tardive et trop faible, trouve établi. Tous les hommes naissent comme moi dans cette servitude; et ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi nous a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance.

La nature même commence en nous ce sentiment : je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnaître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfants, comme étant une portion de leur être.

De là ces discours des poëtes, qui, regardant Rome désolée par tant de guerres civiles, ont dit qu'elle payait bien les parjures de Laomédon et des Troyens, dont les Romains étaient descendus, et le parricide commis par Romulus, leur auteur, en la personne de son frère.

Les poëtes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentiments qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres dans les crimes de leurs ancêtres [1]. Et par là ils ont ressenti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens [2], qui considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires, et dans ses plus belles années, et ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfants, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui punissait les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille.

Ainsi nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfants. En effet, Dieu, l'auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfants, dépendamment de leurs parents, les a mis par ce moyen sous leur puissance, et a voulu qu'ils fussent, et par leur naissance, et par leur éducation, le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement, il paraît que punir les pères dans leurs enfants, c'est les punir dans leur bien le plus réel; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres, et même que leur propre vie : en sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfants, que de le punir dans ses membres et dans sa personne. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'être de son père, et que le père revive dans son fils, comme dans un autre lui-même.

Les lois civiles ont imité cette loi primordiale, puisque, selon leurs dispositions, celui qui perd la liberté, ou le droit de citoyen, ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race : tant les hommes ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang, et se perdissent de même.

Et cela qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi naturelle, qui fait regarder les familles comme

[1] Eurip. dans *Thésée*. Hesiod. *Proœm.*
[2] Pausanias.

un même corps, dont le père est le chef qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres?

Bien plus : parce que les hommes, naturellement sociables, composent des corps politiques, qu'on appelle des nations et des royaumes, et se font des chefs et des rois ; tous les hommes unis en cette sorte sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice de punir les rois sur leurs peuples, et d'imputer à tout le corps le crime du chef.

Combien plus cette unité se trouvera-t-elle dans les familles, où elle est fondée sur la nature, et qui sont le fondement et la source de toute société !

Reconnaissons donc cette justice, qui venge les crimes des pères sur les enfants ; et adorons ce Dieu puissant et juste, qui, ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible, nous en a développé le secret dans son Écriture.

Que si, par la secrète mais puissante impression de cette justice, un poëte tragique introduit Thésée qui troublé de l'attentat dont il croyait son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusques à ses ancêtres : Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre ? Nous qui sommes instruits de la vérité, ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché ; mais confessons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul, pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé, tant sur lui que sur ses enfants, une rébellion si horrible, afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu, et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le genre humain, avait reçu la grâce pour tous ses enfants, et devait être puni aussi bien que récompensé en eux tous.

Car s'il eût été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité honorée dans ses enfants, qui seraient nés aussi saints et aussi heureux que lui.

Mais aussi, dès là que ce premier homme aussi indignement que volontairement rebelle, a perdu la grâce de Dieu, il l'a perdue pour lui-même et pour toute sa postérité, c'est-à-dire, pour tout le genre humain, qui, avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement maudit de Dieu, et chargé de toute la haine que mérite le crime de son premier père.

Ainsi les malheurs qui nous accablent, et tant d'indignes faiblesses que nous ressentons en nous-mêmes, ne sont pas de la première institution de notre nature, puisqu'en effet nous voyons, dans les livres saints, que Dieu qui nous avait donné une âme immortelle, lui avait aussi uni un corps immortel, si bien assorti avec elle qu'elle n'était ni inquiétée par aucun besoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyrannisée par aucune passion.

Mais il était juste que l'homme, qui n'avait pas voulu se soumettre à son auteur, ne fût plus maître de soi-même ; et que ses passions, révoltées contre sa raison, lui fissent sentir le tort qu'il avait de s'être révolté contre Dieu.

Ainsi tout ce qu'il y a en moi-même me sert à connaître Dieu. Ce qui me reste de fort et de réglé me fait connaître sa sagesse ; ce que j'ai de faible et de déréglé me fait connaître sa justice. Si mes bras et mes pieds obéissent à mon âme quand elle commande, cela est réglé, et me montre que Dieu, auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner comme je voudrais mon corps, et les désirs qui en suivent les dispositions, c'est en moi un déréglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

Que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon âme, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur, avec le secours de sa grâce.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois, par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu.

Je dois aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits, comme moi, capables de le connaître et de l'aimer.

Car le lien de société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu.

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins et à mille travaux, ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les

a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés.

CHAPITRE V.

De la différence entre l'homme et la bête.

Nous avons vu l'âme raisonnable dégradée par le péché, et par là presque tout à fait assujettie aux dispositions du corps ; nous l'avons vue attachée à la vie sensuelle par où elle commence, et par là captive du corps et des objets corporels, d'où lui viennent les voluptés et les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps ; elle ne pense, pour ainsi dire, que corps ; et se mêlant tout à fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distinguer. Enfin, elle s'oublie et se méconnaît elle-même.

Son ignorance est si grande, qu'elle a peine à connaître combien elle est au-dessus des animaux. Elle leur voit un corps semblable au sien, de mêmes organes et de mêmes mouvements ; elle les voit vivre et mourir, être malades et se porter bien, à peu près comme font les hommes ; manger, boire, aller et venir à propos, et selon que les besoins du corps le demandent ; éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer, ruser même ; et ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les animaux semblent montrer une subtilité exquise.

D'ailleurs, on les dresse, on les instruit ; ils s'instruisent les uns les autres. Les oiseaux apprennent à voler en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, et à la plupart des animaux mille choses que la nature ne leur apprend pas.

Ils semblent même se parler les uns aux autres. Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on dirait qu'il nous reproche notre oubli. On entend gratter ces animaux à une porte qui leur est fermée : ils gémissent ou crient d'une manière à nous faire connaître leurs besoins ; et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. Cette ressemblance des actions des bêtes aux actions humaines, trompe les hommes ; ils veulent, à quelque prix que ce soit, que les animaux raisonnent : et tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'est d'avoir peut-être, un peu plus de raisonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous en avons de plus ne sert qu'à nous inquiéter et qu'à nous rendre plus malheureux. Ils s'estimeraient plus tranquilles et plus heureux, s'ils étaient comme les bêtes.

C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens ; et cela même les lie au corps, d'où dépendent les sensations. Ils voudraient se persuader qu'ils ne sont que corps ; et ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusques à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusqu'aux animaux, et de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des philosophes qui les flattent dans ces pensées. Plutarque, qui paraît si grave en certains endroits, a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève, ou peu s'en faut, au-dessus des hommes. C'est un plaisir de voir Montaigne faire raisonner son oie, qui, se promenant dans sa basse-cour, se dit à elle-même que tout est fait pour elle ; que c'est pour elle que le soleil se lève et se couche ; que la terre ne produit ses fruits que pour la nourrir ; que la maison n'est faite que pour la loger ; que l'homme même est fait pour prendre soin d'elle ; et que si enfin il égorge quelquefois des oies, aussi fait-il bien son semblable.

Par ces beaux discours, il se rit des hommes qui pensent que tout est fait pour leur service. Celse, qui a tant écrit contre le christianisme, est plein de semblables raisonnements. Les grenouilles, dit-il, et les rats discourent dans leurs marais et dans leurs trous, disant que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir. Il veut dire que les hommes, devant Dieu, ne sont que rats et vermisseaux, et que la différence entre eux et les animaux est petite.

Ces raisonnements plaisent par leur nouveauté. On aime à raffiner sur cette matière ; et c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes.

Ce jeu serait supportable, s'il n'y entrait pas trop de sérieux ; mais, comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'est ce qui fait dire à David : « L'homme « étant en honneur, ne l'a pas connu ; il s'est « comparé lui-même aux animaux insensés, et « s'est fait semblable à eux [1]. »

[1] *Ps.* XLVIII, 21.

Tous les raisonnements qu'on fait ici en faveur des animaux, se réduisent à deux; dont le premier est : Les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raisonnent comme l'homme. Le second est : Les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart de leurs actions; donc ils agissent par le même principe extérieur, et ils ont du raisonnement.

Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la convenance. L'un convient non-seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans l'univers : l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelligence.

Dès là que tout le monde est fait par raison, tout s'y doit faire convenablement. Car le propre d'une cause intelligente est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages.

Au-dessus de notre faible raison, restreinte à certains objets, nous avons reconnu une raison première et universelle, qui a tout conçu avant qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ses principes, qui forme tout sur la même idée, et fait tout mouvoir en concours.

Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même. Il n'est forcé en rien; il est le maître de sa matière, et la tourne comme il lui plaît. Le hasard n'a point de part à ses ouvrages; il n'est dominé par aucune nécessité; enfin, sa raison seule est sa loi. Ainsi tout ce qu'il fait est suivi, et la raison y paraît partout.

Il y a une raison qui subordonne les causes les unes aux autres : et cette raison fait que le plus grand poids emporte le moindre; qu'une pierre enfonce dans l'eau, plutôt que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre; et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites, et qui les a ordonnées.

Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il est convenable pour les soutenir; s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air; si la vigne, le lierre et les autres plantes, qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres, ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante; tout cela se fait par raison, mais, certes, cette raison n'est pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches : les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement; et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison.

Tout se fait, dit-on, à propos dans les animaux; mais tout se fait peut-être encore plus à propos dans les plantes. Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne; les feuilles les environnent comme pour les garder; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ces fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité : elles se détachent d'elles-mêmes, quand elles sont mûres; elles tombent aux pieds de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus : les pluies viennent; les feuilles pourrissent et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères, que le vent emporte; la race s'étend bien loin, par ce moyen, et peuple les montagnes voisines. Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux; cela est commun à toute la nature, et il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la suite, de la convenance, et de la raison; mais s'ils connaissent cette convenance et cette suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il fallait examiner.

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils prennent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convenables, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion; qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature est pleine de con-

venances, et de disconvenances, de proportions et de disproportions, selon lesquelles les choses, ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre : ce qui montre, à la vérité, que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent.

Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce soit, que l'aimant s'ajuste lui-même aux deux pôles. Il en suit l'un, il évite l'autre. Une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant, et s'attache à l'autre avec une plus apparente avidité que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture. Tout cela est fondé sans doute sur des convenances et des disconvenances cachées. Une secrète raison dirige tous ces mouvements; mais cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même, qui parce qu'il est toute raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi.

C'est pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'industrie, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan.

Car enfin, quelque industrie qui paraisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu. Et il est aisé de penser que ce même Dieu, qui a formé les semences, et qui a mis ce secret principe d'arrangement, d'où se développent, par des mouvements si réglés, les parties dont l'animal est composé, a mis aussi, dans ce tout si industrieusement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ses besoins et à sa nature.

On nous arrête pourtant ici, et voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous, par certains objets, où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convenables. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps, qui n'agissent point comme touchés de certains objets, mais comme de simples causes naturelles, dont l'effet ne dépend pas de la connaissance.

Mais il faudrait considérer que les objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

Car qu'est-ce que les objets, si ce n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au dedans du cerveau les moindres agitations du dehors? Nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférants sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, et ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau, et par une impression aussi réelle.

Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets, et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes.

Cette considération nous fera remarquer, dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels : secondement les sensations qui suivent immédiatement ces impressions : troisièmement, le raisonnement que nous faisons sur les objets, et le choix que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choses se font en nous avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire, de raisonner. Notre chair a été percée, et nous avons senti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres objets. Mais, quoique notre raison ne se mêle pas dans ces deux choses, c'est-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après, ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement par la raison supérieure qui gouverne tout.

Qu'ainsi ne soit; nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille : en un mot, de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans; nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi.

Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut, pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir, selon le besoin.

De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère, et plus vites dans la crainte; chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous.

Et on ne peut assez admirer le secours que donne la crainte à la faiblesse; car, outre qu'étant pressée elle précipite la fuite, elle fait que l'animal se cache et se tapit, qui est la chose la plus convenable à la faiblesse attaquée.

Souvent même il lui est utile de tomber absolument en défaillance, parce que la défaillance supprime la voix, et en quelque sorte l'haleine, et empêche tous les mouvements qui attiraient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue : c'est en effet que la crainte les jette dans la dé-

faillance. Cette adresse, qu'on leur attribue, est la suite naturelle d'une crainte extrême, mais une suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal faible.

La nature, qui a donné dans la crainte un secours si proportionné aux animaux infirmes, a donné la colère aux autres, et y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défense ferme et l'attaque vigoureuse, sans qu'il soit besoin pour cela de raisonner.

Nous l'éprouvons en nous-mêmes dans les premiers mouvements de la colère; et lorsque sa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laissons pas toutefois de nous mieux situer, et souvent même de frapper plus juste, dans l'emportement, que si nous y avions bien pensé.

Et généralement quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir; quand, en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec les corps qui nous environnent, de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés; tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre.

C'est sans raisonner qu'un enfant qui tète, ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle; en quoi il y a si peu de discernement, qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner que nos lèvres et notre langue font les mouvements divers qui causent l'articulation, et nous n'en connaissons aucun, à moins que d'y faire beaucoup de réflexion : ceux enfin qui les ont connus, n'ont pas besoin de se servir de cette connaissance pour les produire; elle les embarrasserait.

Toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie.

Il est bon d'appuyer un peu sur la parole. Il est vrai que c'est le raisonnement qui fait que nous voulons parler et exprimer nos pensées; mais les paroles qui viennent ensuite ne dépendent plus du raisonnement, elles sont une suite naturelle de la disposition des organes.

Bien plus : après avoir commencé les choses que nous savons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute seule, longtemps après que la réflexion que nous y faisions est éteinte tout à fait; au contraire la réflexion, quand elle revient, ne fait que nous interrompre, et nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvements doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet! ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir et se fermer à propos! Nous n'apportons point en naissant l'habileté à faire ces choses; elle s'est faite dans notre cerveau, et ensuite dans toutes les autres parties, par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés, et tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part.

Nous écrivons sans savoir comment, après avoir une fois appris. La science en est dans les doigts; et les lettres, souvent regardées, ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier, sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention.

Les choses prodigieuses que certains hommes font dans le sommeil, montrent ce que peut la disposition du corps, indépendamment de nos réflexions et de nos raisonnements.

Si maintenant nous venons aux sensations, que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, et la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute et plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets les impressions qui se font dans nos corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins; elle nous a forcés, par le plaisir et par la douleur, à désirer la nourriture, sans laquelle nos corps périraient; elle a mis dans les aliments qui nous sont propres, une force pour nous attirer : le bois n'excite pas notre appétit comme le pain; d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles : tout cela se fait en nous par des proportions et des disproportions cachées, et notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une, de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvements qui naissent

des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage; et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine.

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires; les appétits suivront naturellement, et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement.

Ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point des choses inventées à plaisir, car nous les trouvons en nous-mêmes. Nous y trouvons des mouvements ajustés naturellement avec les objets. Nous y trouvons des plaisirs et des douleurs, attachés naturellement aux objets convenables ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées faites par une raison plus haute; et nous ne nous trompons pas d'attribuer seulement aux animaux ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant. Car, encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience, tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétents de ce qui est hors de nous, et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devions leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur.

Or l'animal, touché de certains objets, fait en nous naturellement et sans réflexion des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus, par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement.

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce que fait en nous la raison.

On dit que cette partie qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève : par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit, ou de manger, ou de la vengeance; mais nous n'en venons à l'exécution que par un raisonnement qui nous détermine : ce qui est si véritable, que nous pouvons même résister à nos appétits naturels, et aux dispositions les plus violentes de notre corps et de nos organes. Il semble donc, dira-t-on, que la raison doit intervenir dans les fonctions animales, sans quoi elles n'auraient jamais qu'un commencement imparfait.

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, si on considère ce qui se fait en nous-mêmes dans les premiers mouvements qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juste; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons seulement pensé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint seulement de nous y vouloir frapper? Alors si notre raison avait quelque force, elle nous rassurerait contre un ami qui se joue : mais, bon gré, mal gré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête; et la seule impression de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cause, dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête. Plus un excellent joueur de luth laisse agir sa main sans y faire de réflexion, plus il touche juste: et nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'est-à-dire, celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la seule force de l'objet, même plus sûrement qu'elles ne feraient si la réflexion s'y venait mêler.

On dira qu'en toutes ces choses il y a un raisonnement caché; sans doute : mais c'est le raisonnement ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, et non pas la nôtre.

Et il a été de sa providence, de faire que la nature s'aidât elle-même, sans attendre nos réflexions trop lentes et trop douteuses, que le coup aurait prévenues.

Il faut donc penser que les actions qui dépendent des objets et de la disposition des organes, s'achèveraient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avait plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps, et qui devait présider à ses mouvements.

Il a fallu, pour cela, que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvements corporels, et aussi les laisser aller quand il faudrait.

C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps, tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits et prêt à lâcher le coup.

Otez le raisonnement, c'est-à-dire, ôtez l'obs-

tacle, l'objet nous entraînera, et nous déterminera à frapper.

Il en serait de même de tous les autres mouvements, si la partie raisonnable ne se servait pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, et achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mouvoir le corps plus industrieusement qu'il ne ferait de lui-même; mais il y a aussi des mouvements prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes, et où la réflexion deviendrait embarrassante.

Ce sont de tels mouvements qu'il faut donner aux animaux; et ce qui fait qu'en beaucoup de choses ils agissent plus sûrement, et adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas, c'est-à-dire, qu'ils n'agissent pas par une raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr.

Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans les mouvements les plus brutes; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, et qu'ils la choisissent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raison? Ils sont capables comme nous de discipline. On les châtie; on les récompense: ils s'en souviennent, et on les mène par là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, et dont on anime le courage pour la chasse d'un animal, en leur donnant la curée.

On ajoute qu'ils se font des signes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils entendent notre langage, et nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux et aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit et les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, aussi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choses, et n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des distinctions, qui, quoique claires et intelligibles, ne sont pas ordinairement considérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attribue aux animaux, c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions.

L'estomac, qui sans doute ne raisonne pas quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnaient, et les digère comme les autres. Tous les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes, et facilitent leur jeu par leur exercice; au lieu qu'ils semblent s'engourdir et devenir paresseux, quand on cesse de s'en servir. L'eau se facilite son passage, et, à force de couler, elle ajuste elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa nature.

Le bois se plie peu à peu, et semble s'accoutumer à la situation qu'on veut lui donner. Le fer même s'adoucit dans le feu et sous le marteau, et corrige son aigreur naturelle. En général, tous les corps sont capables de recevoir certaines impressions contraires à celles que la nature leur avait données.

Il est donc aisé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée de mollesse et de consistance, est capable de se plier en une infinité de façons nouvelles, d'où, par la correspondance qu'il a avec les nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différents mouvements.

Toutes les autres parties se forment de la même sorte à certaines choses, et acquièrent la facilité d'exercer les mouvements qu'elles exercent souvent.

Et comme tous les objets font une grande impression sur le cerveau, il est aisé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impressions de leur cerveau, et qu'à force de leur présenter les mêmes objets, on en rendra les impressions et plus fortes et plus durables.

Le cours des esprits suivra, pour les causes que nous avons vues en leur lieu; et par la même raison que l'eau facilite son cours en coulant, les esprits se feront aussi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes: en sorte que ce qui était auparavant difficile, devient aisé dans la suite.

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment les habitudes; et la raison a si peu de part dans leur exercice, qu'on distingue agir par raison, d'avec agir par habitude.

C'est ainsi que la main se rompt à écrire, ou à jouer d'un instrument; c'est-à-dire qu'elle corrige une roideur, qui tenait les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse. Nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons sans y penser. Nous les y mettons peu à peu, à force de les répéter; et nous sentons que, pour faire cette impression, il sert beaucoup de parler haut, parce

que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme.

Si, pendant que nous dormons, cette partie du cerveau, où résident ces impressions, vient à être fortement frappée par quelque épaisse vapeur, ou par le cours des esprits, il nous arrivera souvent de réciter ces vers, dont nous nous serons entêtés.

Puisque les animaux ont un cerveau comme nous, un sang comme le nôtre fécond en esprits, et des muscles de même nature, il faut bien qu'ils soient capables de ce côté-là des mêmes impressions.

Celles qu'ils apportent en naissant se pourront fortifier par l'usage, et il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette sorte on verra en eux une espèce de mémoire, qui ne sera autre chose qu'une impression durable des objets, et une disposition dans le cerveau, qui le rendra capable d'être réveillé à la présence des choses dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainsi la curée donnée aux chiens fortifiera naturellement la disposition qu'ils ont à la chasse; et par la même raison, les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets, qui naturellement les auraient émus.

Car nous avons vu, par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent; et quand on frappe les animaux en certains temps, et à la présence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impression qu'y fait le coup, avec celle qu'y fait l'objet, et par là on en change la disposition.

Par exemple si on bat un chien à la présence d'une perdrix qu'il allait manger, il se fait dans le cerveau une autre impression que celle que la perdrix y avait faite naturellement. Car le cerveau est formé de sorte que des corps qui agissent sur lui en concours, comme la perdrix et le bâton, il ne s'en fait qu'un seul objet total, qui a son caractère particulier, par conséquent son impression propre, d'où suivent des actions convenables.

C'est ainsi que les coups retiennent et poussent les animaux, sans qu'il soit besoin qu'ils raisonnent; et par la même raison ils s'accoutument à certaines voix, et à certains sons. Car la voix a sa manière de frapper; le coup donne à l'oreille, et le contre-coup au cerveau.

Il n'y a personne qui puisse penser que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement : et on ne voit rien, dans les animaux, qui oblige à y reconnaître quelque chose de plus excellent.

Bien plus : si nous venons à considérer ce que c'est qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en sont incapables.

Apprendre, suppose qu'on puisse savoir; et savoir, suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences.

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée, je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière.

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes.

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre; et je vais tâtant toute la nature, et remuant toutes les inventions de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche.

Voyons si les animaux ont quelque chose de semblable, et si la conformité qui se trouve dans leurs actions, leur vient de regarder intérieurement un seul et même modèle.

Le contraire paraît manifestement. Car faire la même chose, parce qu'on reçoit toujours et à chaque fois la même impression, ce n'est pas ce que nous cherchons.

Je regarde cent fois le même objet, et toujours il fait dans ma vue un effet semblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer : c'est que je suis toujours frappé du même objet matériel; c'est que mon organe est toujours également ému, et que la nature a uni la même sensation à cette émotion, sans que je puisse en empêcher l'effet.

Il en est de même des choses convenables ou contraires à la vie. Elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait son impression sur mon corps. A cela sont attachés naturellement la volupté et la douleur, l'appétit et la répugnance.

Or il me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations. Du moins est-il assuré qu'on ne leur met rien dans la tête, que par des impressions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de

celles de la vertu, de celles de l'ordre et des proportions, et des règles immuables qui les entretiennent, choses manifestement incorporelles. Au contraire qui dresse un chien lui présente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau.

Qui veut entendre ce que c'est véritablement qu'apprendre, et la différence qu'il y a entre enseigner un homme, et dresser un animal, n'a qu'à regarder de quel instrument on se sert pour l'un et pour l'autre.

Pour l'homme on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impression corporelle. Car ce n'est point par cette impression qu'un homme en entend un autre. S'il n'est averti, s'il n'est convenu, en un mot s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien; et au contraire, s'il entend dix langues, dix sortes d'impressions sur les oreilles et sur son cerveau n'exciteront en lui que la même idée; et ce qu'on lui explique par tant de langues, on le peut encore expliquer en autant de sortes d'écritures. Et on peut substituer à la parole et à l'écriture, mille autres sortes de signes. Car quelle chose, dans la nature, ne peut pas servir de signal? En un mot, tout est bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne sert que les impressions réelles et corporelles; il faut les coups et le bâton. Et si on emploie la parole, c'est toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme son, et non comme signe. Car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à son point.

Avec un homme avec qui nous parlons, ou que nous avons à instruire, nous ne cessons pas jusqu'à ce que nous sentions qu'il entre dans notre pensée. Il n'en est pas ainsi des animaux. A proprement parler, nous nous en servons comme d'instruments; des chiens, comme d'instruments à chasser; des chevaux, comme d'instruments à nous porter, à nous servir à la guerre; et ainsi du reste. Comme en accordant un instrument, nous tâtons la corde à diverses fois, jusqu'à ce que nous l'ayons mise à notre point, ainsi nous tâtons un chien que nous dressons à la chasse, jusqu'à ce qu'il fasse ce que nous voulons, sans songer à le faire entrer dans notre pensée, non plus que la corde; car nous ne lui sentons point de pensée ni de réflexion qui répondent aux nôtres.

Que si les animaux sont incapables de rien apprendre des hommes, qui s'appliquent expressément à les dresser, à plus forte raison, ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres.

Il est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impressions et dispositions; mais si cela était apprendre, toute la nature apprendrait; et rien ne serait plus docile que la cire, qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle.

C'est ainsi qu'un oiseau reçoit dans le cerveau une impression du vol de sa mère: et cette impression se trouvant semblable à celle qui est dans la mère, elle fait nécessairement la même chose.

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un cerveau de même nature que celui des animaux; et ils font plus facilement les mouvements qui se font souvent en leur présence sans doute, parce que leur cerveau, imprimé du caractère de ce mouvement, est disposé par là à en produire un semblable. Mais cela n'est pas apprendre; c'est recevoir une impression, dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les convenances.

C'est ce qui paraît clairement dans le chant, et même dans la parole. Laissons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton dont on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de luth à l'unisson, l'une sonne quand on touche l'autre. Il se fait quelque chose de semblable en nous, quand nous chantons sur le même ton dont on commence. Un maître de musique nous le fait faire; mais ce n'est pas lui qui nous l'apprend: la nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une si grande correspondance entre l'oreille qui reçoit les sons, et la trachée-artère qui les forme. Ceux qui savent l'anatomie connaissent les nerfs et les muscles qui font cette correspondance, et elle ne dépend point du raisonnement.

C'est ce qui fait que les rossignols se répondent les uns aux autres, que les sansonnets et les perroquets répètent les paroles dont ils sont frappés. Ce sont comme des échos; ou plutôt ce sont de ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons: mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour peu que nous ayons l'oreille juste; et cela dépend si peu de notre choix, qu'il faudrait nous forcer pour faire autrement: tant il y a de proportion entre les mouvements de l'oreille et ceux des autres parties.

Il est maintenant aisé de connaître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, et apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturelle-

ment; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, aux temps, aux différences des tons, à leurs accords, et aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a, dans l'instruction, quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes : et de cela, les animaux en sont capables comme nous ; et il y a ce qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque.

Par là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage. C'est autre chose d'être frappé du son ou de la parole en tant qu'elle agite l'air, et ensuite les oreilles et le cerveau; autre chose de la regarder comme un signe, dont les hommes sont convenus, et rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage; et il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose de faire un signe pour se faire entendre; autre chose d'être mû de telle manière, qu'un autre puisse entendre nos dispositions.

La fumée nous est un signe du feu, et nous fait prévenir les embrasements. Les mouvements d'une aiguille nous marquent les heures, et règlent notre journée. Le rouge au visage, et le feu aux yeux, sont un signe de la colère, comme l'éclair qui nous avertit d'éviter la foudre. Les cris d'un enfant nous sont un signe qu'il souffre; et par là il nous invite, sans y penser, à le soulager. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, et même un homme en colère, nous fassent signe de quelque chose, c'est s'abuser trop visiblement.

Cependant, sur ces légères ressemblances, les hommes se comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, et des mouvements corporels semblables aux leurs. Ils sont d'ailleurs attachés à leurs sens, et par leurs sens à leurs corps. Tout ce qui n'est point corps, leur paraît un rien; ils oublient leur dignité: et contents de ce qu'ils ont de commun avec les bêtes, ils mènent aussi une vie toute bestiale.

C'est une chose étrange, qu'ils aient besoin d'être réveillés sur cela. L'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connaît d'excellent, et qui ne veut rien céder à son semblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui et elles.

Une si étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, et de l'autre combien notre sensualité nous ravilit ne peut être corrigée que par une sérieuse considération des avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connaît Dieu, et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusques à l'infini. Car qui serait assez insensé pour dire qu'ils aient seulement le moindre soupçon de cette excellente nature, qu'il a fait toutes les autres, ou que cette connaissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences?

La nature humaine, en connaissant Dieu, a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connaît l'immutabilité et l'éternité, et sait que ce qui est toujours, et ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change; et qu'en comparaison de ce qui est toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les êtres.

La nature humaine connaît des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables.

Car elle sait que tous les changements qui se voient dans l'univers se font avec mesure, et par des proportions cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du soleil, qui ramène les saisons, et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparaît à elle la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre.

La nature humaine connaît que le hasard n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde. Car elle sait que la raison s'abandonne le moins qu'elle peut au hasard, et que plus il y a de raison dans une entreprise, ou dans un ouvrage, moins il y a de hasard; de sorte qu'où préside une raison infinie, le hasard ne peut y avoir lieu.

La nature humaine connaît que ce Dieu qui préside à tous les corps, et qui les meut à sa volonté, ne peut pas être un corps : autrement il serait changeant, mobile, altérable, et ne serait point la raison éternelle et immuable par qui tout est fait.

La nature humaine connaît la force de la raison, et comment une chose doit suivre d'une autre. Elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison. Elle connaît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle arrange toutes ses pensées. Elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée de vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises.

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui qui, comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose.

Ainsi elle connaît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première, qu'elle doit s'y conformer et vivre pour elle.

Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, elle voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu, dont elle est l'image.

Mais en même temps elle voit qu'elle doit aimer, pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire, tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou pour mieux parler, de la fraternité humaine, et sait que, si dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois est digne d'être réprimé, et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

Elle sait que le châtiment répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste qui n'est point réparée par l'amendement ne le peut être que par le supplice.

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice.

Par ces règles, elle connaît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et de désordres, doit être un état pénal, auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bonheur, et où le vice soit toujours avec la souffrance.

Elle connaît donc, par des principes certains, ce que c'est que châtiment et récompense; et voit comment elle doit s'en servir pour les autres, et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques, et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement, et renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout à fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur, que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et qui entend.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de piéges? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit; soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse.

Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée qui ait jamais rien trouvé? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre?

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux

choses à remarquer : l'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux ; l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de l'âme humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre, et qu'au contraire ce qu'on ne voit dans aucun des animaux n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité, est l'uniformité de leurs actions : entrons dans cette matière, et recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

Ainsi, tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvements vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels.

Car encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire, une âme, nous avons vu en même temps que cette âme en tant qu'elle sent est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvements corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement, comme nous verrons tout à l'heure. Mais, de soi, l'imagination ne produirait rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations, que la durée.

Il en est de même de ces appétits ou aversions naturelles que nous appelons passions. Car elles suivent les sensations, et suivent principalement le plaisir et la douleur.

Si donc nous n'avions qu'un corps et des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif; mais deux choses font naître les inventions : 1° nos réflexions ; 2° notre liberté.

Car au-dessus des sensations, des imaginations, et des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion : c'est-à-dire, que nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous et hors de nous; en un mot, nous entendons et nous raisonnons : c'est-à-dire, que nous connaissons la vérité, et que d'une vérité nous allons à l'autre.

De là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles ; et il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres, de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini.

Au reste, quand nous parlons de ces retours sur nous-mêmes, il n'est plus besoin d'avertir que ce retour ne se fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir, n'est pas exercer un mouvement circulaire ; autrement, tout corps qui tourne s'entendrait lui-même, et son mouvement. Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des mouvements corporels, et au-dessus même des sensations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source.

C'est pourquoi, en passant, ceux-là s'abusent, qui voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans de certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tout, dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite.

C'est ainsi que, d'observation en observation, les inventions humaines se sont perfectionnées. L'homme, attentif à la vérité, a connu ce qui était propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a assemblées, il les a disjointes ; il s'est en cette manière formé des desseins ; il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas il pouvait élever le haut. Il a bâti, il a occupé de grands espaces dans l'air, et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes. Il s'est fait des instruments; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient : il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours : ce qu'il n'a pas pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations et dans ses voyages. Ils lui marquent et les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche, et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusques à l'infini, et que la seule paresse

peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions.

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait donné. J'y reconnaîtrai de la réflexion et de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe, dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux à qui nous voyons faire les ouvrages les plus industrieux, ne sont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons le plus d'esprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux sont les réservoirs des fourmis, si l'observation en est véritable; les toiles des araignées, et les filets qu'elles tendent aux mouches; les rayons de miel des abeilles; la coque des vers à soie; les coquilles des limaçons et des autres animaux semblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtiments si ornés, et d'une architecture si bien entendue. Et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'esprit; et ce serait une erreur de les estimer plus ingénieux que les autres, puisqu'on voit que leurs ouvrages ont en effet tant d'esprit, qu'ils les passent, et doivent sortir d'un principe supérieur.

Aussi la raison nous persuade que ce que les animaux font de plus industrieux, se fait de la même sorte que les fleurs, les arbres, et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire, avec art du côté de Dieu et sans art qui réside en eux.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une seconde chose; c'est la liberté, nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'âme élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets, et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qui lui plaît, et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose.

Cette liberté va si loin, que l'âme, s'y abandonnant, sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ainsi, parmi les mouvements qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes.

De là sont nées mille inventions; les lois, les instructions, les récompenses, les châtiments, et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte : c'est pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent à la corde qu'on veut monter sur un certain ton. Mais les blâmer, ou se fâcher contre eux, c'est comme quand, de colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale; et c'est pourquoi les passions dans les animaux ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés.

Joint que l'âme, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet. Ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison.

Car partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvements y font et y peuvent tout; et ainsi la raison n'y peut pas être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué : que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids. Mais se déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps, qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume.

Par les choses qui ont été dites : il paraît manifestement qu'il n'y a dans les animaux ni art, ni réflexion, ni invention, ni liberté. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en a dans celui qui les a faits.

Et certainement c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même, et par une industrie qui lui est propre.

Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres, et faire parler les couleurs; tant ils représentent vivement les actions extérieures, qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les

animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble, en effet, que Dieu ait voulu nous donner, dans les animaux, une image de raisonnement, une image de finesse; bien plus, une image de vertu et une image de vice; une image de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères; une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle, où nous voyons nos devoirs et nos manquements dépeints. Chaque animal est chargé de sa représentation. Il étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur; et il est fait, non pour être ce qu'il nous paraît, mais pour nous en rappeler le souvenir.

Admirons donc dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie; car il n'y a point d'industrie où il n'y a pas d'invention; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fussions déçus par cette apparence de raisonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fussent des instruments dont nous nous servons, et que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux; ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut.

Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables, qui consistent en proportions et en mesures; c'est-à-dire qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accompagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion.

Qui considérera toutes ces choses s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus ou du moins; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances.

Et quand on croit pouvoir prouver la ressemblance du principe intérieur par celle des organes; on se trompe doublement. Premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence absolument attachée aux organes corporels; ce que nous avons vu être très-faux. Et le principe dont se servent les défenseurs des animaux devrait leur faire tirer une conséquence opposée à celle qu'ils tirent. Car s'ils soutiennent, d'un côté, que les organes sont communs entre les hommes et les bêtes; comme d'ailleurs il est clair que les hommes entendent des objets dont on ne peut pas même soupçonner que les animaux aient la moindre lumière, il faudrait conclure nécessairement que l'intelligence de ces objets n'est point attachée aux organes, et qu'elle dépend d'un autre principe.

Mais, secondement, on se trompe quand on assure qu'il n'y a point de différence d'organes entre les hommes et les animaux. Car les organes ne consistent pas dans cette masse grossière que nous voyons et que nous touchons. Ils dépendent de l'arrangement des parties délicates et imperceptibles, dont on aperçoit quelque chose en y regardant de près; mais dont toute la finesse ne peut être sentie que par l'esprit.

Or personne ne peut savoir jusqu'où va dans le cerveau cette délicatesse d'organes. On dit seulement que l'homme, à proportion de sa grandeur, contient dans sa tête, sans comparaison, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il soit.

Et nous pouvons juger de la délicatesse des parties de notre cerveau, par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque semblable qu'elle paraisse à la nôtre dans sa masse extérieure, est incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puisse articuler distinctement tant de sons divers, il est aisé de juger de combien de muscles délicats elle a dû être composée.

Maintenant il est certain que l'organisation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a, sans comparaison, plus d'objets dont il peut recevoir les impressions, qu'il n'y a de sons que la langue puisse articuler.

Mais, au fond, c'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujetti de lui-même.

Ce qui fait raisonner l'homme n'est pas l'arrangement des organes, c'est un rayon et une image de l'esprit divin; c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui résident en Dieu comme dans leur source : de sorte que vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

Et il n'y a rien assurément de plus mauvais sens que de conclure qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car sous les mêmes apparences il a pu cacher divers trésors; et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

Ce n'est pas en effet par la nature ou par l'arrangement de nos organes que nous connaissons notre raisonnement. Nous le connaissons par expérience, en ce que nous nous sentons capables de réflexion : nous connaissons un pareil talent dans les hommes nos semblables, parce que nous voyons par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous; et comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de singulier, de noble, de grand, d'adroit et de commode au-dessus de tous les animaux : ceux qui l'étudieront, le découvriront aisément; et ce n'est pas cette différence de l'homme d'avec la bête, que j'ai eu dessein d'expliquer.

Mais après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque chose en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct. Mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

Le mot d'instinct, en général, signifie impulsion. Il est opposé à choix; et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment. La seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges et autres machines.

Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car quoique Diogène le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque, que les bêtes ne sentaient pas, à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avait point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol[1] a enseigné la même doctrine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paraît, de qui que ce soit. Mais depuis peu M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

La première opinion, qui donne le sentiment pour instinct, remarque, 1° que notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque, 2° que puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes, on peut les séparer entièrement, c'est-à-dire, que comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura de purement sensitives, comme sont les bêtes.

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire, non-seulement le corps et les organes, mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles, et qui est dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes; et en un mot ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct, dans cette opinion; car, en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif, on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, les appétits ou les aversions qui les suivent : car tout cela ne dépend point du raisonnement.

L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés en eux, comme en nous, à certains objets, et aux impressions qu'ils font dans le corps.

Et il semble que le poëte ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur.

Ce sera donc par le plaisir et par la douleur, que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées. Car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

[1] Gomesius Pereira, dans l'ouvrage intitulé du nom de son père et de sa mère : *Antoniana Marguerita*.

A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente nous retirons promptement et avant toute réflexion notre main du feu.

Et si la nature à pu attacher les mouvements extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux dont nous venons de parler.

Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paraît d'autant plus vraisemblable, qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réservant le raisonnement.

Elle a pourtant ses inconvénients, comme toutes les opinions humaines. Le premier est que la sensation, par toutes les choses qui ont été dites, et par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits; par là ils deviendront plus vites, plus mobiles, plus insinuants, mais cela ne les fera pas sentir.

Toute l'école en est d'accord. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une âme sensitive distincte du corps.

Cette âme n'a point d'étendue; autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'école le suppose.

Cette âme est indivisible selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie. Toute l'école le suit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits; car à l'égard des reptiles et des insectes dont les parties séparées ne laissent pas de vivre, c'est une difficulté à part, sur laquelle l'école même est fort partagée, et qu'il ne s'agit pas ici de traiter.

Que si l'âme qu'on donne aux bêtes est distincte du corps, si elle est sans étendue et indivisible, il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnaître pour spirituelle.

Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette âme est distincte du corps, si elle a son être à part, la dissolution du corps ne doit point la faire périr; et nous retombons par là dans l'erreur des platoniciens, qui mettaient toutes les âmes immortelles, tant celles des hommes, que celles des animaux.

Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'école ne croient pas que l'âme soit spirituelle précisément, pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

Spirituel, c'est immatériel. Et saint Thomas appelle immatériel ce qui non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière.

Cela même, selon lui, est intellectuel. Il n'y a que l'intelligence qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle, que l'opération intellectuelle. Les opérations sensitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout à fait assujetties à la matière et au corps. Elles servent à la partie spirituelle, mais elles ne sont pas spirituelles; et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom.

Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties : l'une raisonnable, qu'ils appellent νοῦς, *mens*, en notre langue *esprit, intelligence;* l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable.

Ce que les philosophes païens ont appelé νοῦς, *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints Pères ont donné le nom de spirituel : en sorte que, dans leur langage, nature spirituelle, et nature intellectuelle, c'est la même chose.

Ainsi le premier de tous les esprits c'est Dieu, souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à son image; qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

Tout ce qui n'est point intellectuel n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu : dès là il n'est pas spirituel.

De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent; et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς et de *mens*, que celui d'*esprit.*

En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donné dans l'Écriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu, le Père de tous les esprits; c'est-à-dire de toutes les créatures intellectuelles, capables de s'unir à lui.

Dieu est esprit, dit Notre-Seigneur, *et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité :* c'est-à-dire que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel, il distingue celui qui agit par les sens, d'avec celui qui agit par l' ntendement, et s'unit à Dieu.

Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive; que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même apôtre, en séparant les fruits de la chair, d'avec les fruits de l'esprit, par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là entend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que parmi les fruits de la chair il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentiments vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence, que nous désirons nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices, qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, et aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps; et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire, au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations et une âme qui en soit capable; interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne, qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immortalité. Car encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde, aux platoniciens, que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusques à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusques à la plus haute vérité, c'est-à-dire, jusques à Dieu même.

C'est ainsi que la première opinion sort des deux inconvénients que nous avons remarqués. Mais la seconde croit se tirer encore plus nettement d'affaire. Car elle n'est point en peine d'expliquer comment l'âme des animaux n'est ni spirituelle ni immortelle, puisqu'elle ne leur donne pour toute âme que le sang et les esprits.

Elle dit donc que les mouvements des animaux ne sont point administrés par les sensations, et qu'il suffit, pour les expliquer, de supposer seulement l'organisation des parties, l'impression des objets sur le cerveau, et la direction des esprits, pour faire jouer les muscles.

C'est en cela que consiste l'instinct, selon cette opinion; et ce ne sera autre chose que cette force mouvante, par laquelle les muscles sont ébranlés et agités.

Au reste, ceux qui suivent cette opinion observent que les esprits peuvent changer de nature par diverses causes. Plus de bile mêlée dans le sang, les rendra plus impétueux et plus vifs. Le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres seront les esprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura aussi de la différence entre les esprits d'un animal qui aura sa vigueur entière, et ceux d'un animal déjà épuisé et recru. Les esprits pourront être plus ou moins abondants, plus ou moins vifs, plus grossiers ou plus atténués; et ces philosophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui se fait dans les animaux, et les différents états où ils se trouvent.

Avec ce raisonnement, cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes. Ceux qui la combattent, concluent de là qu'elle est contraire au sens commun; et ceux qui la défendent, répondent que peu de personnes les entendent à cause que peu de personnes prennent la peine de

l'élever au-dessus des préventions des sens et de s'enfance.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'école, non-seulement que le raisonnement, mais encore que la sensation, ne peut jamais précisément venir du corps; mais ils ne mettent la sensation qu'où ils mettent le raisonnement, parce que la sensation, qui d'elle-même ne connaît point la vérité, selon eux n'a aucun usage que d'exciter la partie qui la connaît.

Et ils soutiennent que les sensations ne servent de rien à expliquer ni à faire les mouvements corporels, parce que, loin de les causer, elles les suivent; en sorte que, pour bien raisonner, il faut dire : Tel mouvement est, donc telle sensation s'ensuit; et non pas : Telle sensation est, donc tel mouvement s'ensuit.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme humaine, elle n'a aucune difficulté, selon leurs principes. Car dès là qu'ils ont établi, avec toute l'école, qu'elle est distincte du corps, parce qu'elle sent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut : en un mot, parce qu'elle pense ; ils disent qu'il n'y a plus qu'à considérer que Dieu, qui aime ses ouvrages, conserve généralement à chaque chose l'être qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être dissous, leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà, mais pour cela ils ne sont point anéantis. Si donc l'âme est une substance distincte du corps : par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être, et n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute son intégrité.

Voilà les deux opinions que soutiennent, touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner du raisonnement, ni faire sentir la matière. Mais, laissant à part les opinions, rappelons à notre mémoire les choses que nous avons constamment trouvées et observées dans l'âme raisonnable.

Premièrement, outre les opérations sensitives, toutes engagées dans la chair et dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, si supérieures au corps, et si peu comprises dans ses dispositions, qu'au contraire elles le dominent, le font obéir, le dévouent à la mort, et le sacrifient.

Nous avons vu aussi que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre âme est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond, qui aussi ne doit pas changer.

Car il faut ici observer que ces vérités éternelles sont l'objet naturel de notre entendement. C'est par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle; tous les raisonnements aux premiers principes connus par eux-mêmes, comme éternels et invariables; tous les ouvrages de l'art et de la nature, toutes les figures, tous les mouvements, aux proportions cachées, qui en font et la beauté et la force; enfin, toutes choses généralement, aux décrets de la sagesse de Dieu, et à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c'est qu'il y a un premier Être qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, et qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier Être ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente qui ne soit pas faite pour entendre et pour aimer ce principe de son être.

C'est par là que nous avons vu que la nature de l'âme est d'être formée à l'image de son auteur; et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel.

Car s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour de Dieu, et ce qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout à fait brutes; mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte. Car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, et la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque experience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparait, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure.

Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu : qui voit Aristote louer ces heureux moments, où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels : qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et l'âme qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée, et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps; car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité, ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes; mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure, qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité; d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour; c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'âme (et de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement) : autant, dis-je, que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence; et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté.

Que s'il faut un corps à notre âme, qui est née pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte; et Dieu rendra à l'âme son corps immortel, plutôt que de laisser l'âme faute du corps, dans un état imparfait.

Mais réduisons ces raisonnements en peu de paroles. L'âme, née pour considérer ces vérités immuables, et Dieu, où se réunit toute vérité, par-là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps, d'autant plus que la sagesse éternelle, qui fait servir le moindre au plus digne; si l'âme a besoin d'un corps, pour vivre dans sa naturelle perfection, lui rendra plutôt le sien, que de laisser défaillir son intelligence par ce manquement.

C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que, renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté. Car, comme qui s'attache à cette vérité, et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice, et de le voir durer éternellement; celui aussi qui s'en prive, et qui s'en éloigne, mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer; mais le chrétien a d'autres raisons, qui sont le vrai fondement de son espérance : c'est la parole de Dieu, et ses promesses immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui le servent, et condamne les rebelles à un sup-

plice éternel. Il est fidèle à sa parole, et ne change point; et comme il a accompli aux yeux de toute la terre ce qu'il a promis de son Fils et de son Église, l'accomplissement de ces promesses nous assure la verité de celle de la vie future.

Vivons donc dans cette attente; passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas, parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas dure toujours.



TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE PREMIER.

Définition de la liberté dont il s'agit. Différence entre ce qui est permis, ce qui est volontaire, et ce qui est libre.

Nous appelons quelquefois libre ce qui est permis par les lois; mais la notion de liberté s'étend encore plus loin, puisqu'il ne nous arrive que trop de faire même beaucoup de choses que les lois ni la raison ne permettent pas.

On appelle encore faire librement ce qu'on fait volontairement, et sans contrainte. Ainsi nous voulons tous être heureux, et ne pouvons pas vouloir le contraire; mais comme nous le voulons sans peine et sans violence, on peut dire en un certain sens, que nous le voulons librement. Car on prend souvent pour la même chose liberté et volonté, volontaire et libre. *Liberè*, d'où vient *libertas*, semble vouloir dire la même chose que *velle*, d'où vient *voluntas :* et on peut confondre en ce sens la liberté et la volonté; ce qu'on fait *libentissimè*, avec ce qu'on fait *liberrimè*.

On ne doute point de la liberté en ces deux sens. On convient qu'il y a des choses permises, et en ce sens libres; comme il y a des choses commandées, et en cela nécessaires. On est aussi d'accord qu'on veut quelque chose, et on ne doute non plus de sa volonté que de son être. La question est de savoir s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir, et en la liberté de notre choix, que nous puissions ou les choisir ou ne les choisir pas.

CHAPITRE II.

Que cette liberté est dans l'homme; et que nous connaissons cela naturellement.

Je dis que la liberté, ou le libre arbitre, considéré en ce sens, est certainement en nous, et que cette liberté nous est évidente :

1° Par l'évidence du sentiment et de l'expérience;

2° Par l'évidence du raisonnement;

3° Par l'évidence de la révélation, c'est-à-dire, parce que Dieu nous l'a clairement révélé par son Écriture.

Quant à l'évidence du sentiment, que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même; il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux, et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux; et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même nous délibérons, et nous consultons en nous-mêmes, si nous irons à la promenade, ou non : et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'un, ou l'autre : mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrons être heureux ou non : ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être.

Mais parce que dans les délibérations importantes il y a toujours quelque raison qui nous détermine, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une nécessité secrète, dont notre ame ne s'aperçoit pas; pour sentir évidemment notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre. Je sens, par exemple, que levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement; et que, me résolvant à la mouvoir, je puis ou la mouvoir à droite, ou à gauche avec une égale facilité : car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre; de sorte que plus je considere sérieusement et profondément ce qui me porte a celui-là plutôt qu'à celui-ci, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune autre raison de le faire.

Je sais que quand j'aurai dans l'esprit de prendre une chose plutôt qu'une autre, la situation de cette chose me fera diriger de son côté le mouvement de ma main : mais quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre.

Il est vrai que, remarquant en moi-même cette volonté, qui me fait choisir un des mouvements plutôt que l'autre, je ressens que je fais par là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément; et cet agrément peut être la cause qui me porte à me vouloir mettre en cet état. Mais, premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver et à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvements; mais ne me détermine point à commencer plutôt par l'un que par l'autre; puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse.

Ainsi j'ai trouvé en moi-même une action, où n'étant attiré par aucun plaisir, ni troublé par aucune passion, ni embarrassé d'aucune peine que je trouve en l'un des partis plutôt qu'en l'autre, je puis connaître distinctement, surtout y pensant comme je fais, tous les motifs qui me portent à agir de cette façon, plutôt que de la contraire. Que si plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine, plus je sens que je n'en ai aucune autre que ma seule volonté, je sens par là clairement ma liberté, qui consiste uniquement dans un tel choix.

C'est ce qui me fait comprendre que je suis fait à l'image de Dieu, parce que n'y ayant rien dans la matière qui le détermine à la mouvoir plutôt qu'à la laisser en repos, ou à la mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre, il n'y a aucune raison d'un si grand effet que la seule volonté, par où il me paraît souverainement libre.

C'est ce qui fait voir, en passant, que cette liberté dont nous parlons, qui consiste à pouvoir faire ou ne faire pas, ne procède précisément ni d'irrésolution, ni d'incertitude, ni d'aucune autre imperfection; mais suppose que celui qui l'a au souverain degré de perfection, est souverainement indépendant de son objet, et a sur lui une pleine supériorité.

C'est par là que nous connaissons que Dieu est parfaitement libre en tout ce qu'il fait au dehors, corporel ou spirituel, sensible ou intelligible; et qu'il l'est en particulier à l'égard de l'impression ou mouvement qu'il peut donner à la matière. Mais tel qu'il est à l'égard de toute la matière, et de tout son mouvement, tel a-t-il voulu que je fusse à l'égard de cette petite partie de la matière et du mouvement qu'il a mis dans la dépendance de ma volonté. Car je puis avec une égale facilité faire un tel mouvement, ou ne le pas faire : mais comme l'un de ces mouvements n'est pas en soi meilleur que l'autre, ni n'est pas aussi meilleur pour moi en l'état où je viens de me considérer; je vois par là qu'on se trompe, quand on cherche dans la matière un certain bien qui détermine Dieu à l'arranger ou à la mouvoir en un sens plutôt qu'en un autre. Car le bien de Dieu, c'est lui-même; et tout le bien qui est hors de lui vient de lui seul : de sorte que quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de mieux, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précèdent en quelque sorte sa volonté, et qui l'attirent; mais c'est que tout ce qu'il veut par là devient le meilleur, à cause que sa volonté est cause de tout le bien et de tout le mieux qui se trouve dans la créature.

J'ai donc un sentiment clair de ma liberté, qui sert à me faire entendre la souveraine liberté de Dieu, et comme il m'a fait à son image.

Au reste, ayant une fois trouvé en moi-même, et dans une seule de mes actions, ce principe de liberté, je conclus qu'il se trouve dans toutes les actions, même dans celles où je suis plus passionné; quoique la passion qui me trouble ne me permette pas peut-être de l'y apercevoir d'abord si clairement.

Aussi vois-je que tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très-claires et très-précises pour l'expliquer : tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix, d'avec ce qui ne l'est pas; et ceux qui nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas.

C'est sur cela que je fonde l'évidence du raisonnement qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée très-claire, et une notion très-distincte de la liberté dont nous parlons : d'où il s'ensuit que cette notion est très-véritable, et par conséquent que la chose qu'elle représente est très-certaine. Et nous n'avons pas seulement l'idée de la souveraine liberté de Dieu, qui consiste en son indépendance absolue, mais encore d'une liberté qui ne peut convenir qu'à la créature; puisque nous connaissons clairement que nous pouvons choisir si mal, que nous commettrons une faute : ce qui ne peut convenir qu'à la créature. Il n'y a personne qui ne conçoive qu'il ferait un crime exécrable d'ôter la vie à son bienfaiteur, et encore plus à son propre père.

Tous les jours nous reconnaissons en nous-mêmes que nous faisons quelque faute, dont nous avons de la douleur : et quiconque y voudra penser de bonne foi, verra clairement qu'il met grande différence entre la douleur que lui cause une colique, ou la fâcherie que lui donne quelque perte de ses biens, et quelque défaut naturel de sa personne; et cette autre sorte de douleur qu'on appelle se repentir. Car cette dernière espèce de douleur nous vient de l'idée d'un mal qui n'est pas inévitable, et qui ne nous arrive que par notre faute : ce qui nous fait entendre que nous sommes libres à nous déterminer d'un côté plutôt que d'un autre; et que si nous prenons un mauvais parti, nous devons nous l'imputer à nous-mêmes.

Il n'y a personne qui ne remarque la différence qu'il y a entre l'aversion que nous avons pour certains défauts naturels des hommes, et le blâme que nous donnons à leurs mauvaises actions. On voit aussi que c'est autre chose de priser un homme comme bien composé, que de louer une action humaine comme bien faite : car le premier peut convenir à une pierrerie et à un animal, aussi bien qu'à un homme; et le second ne peut convenir qu'à celui qu'on reconnaît libre, qui se peut par là rendre digne et de blâme et de louange, en usant bien ou mal de la liberté.

On remarque aussi facilement qu'il y a de la différence entre frapper un cheval qui a fait un faux pas, parce que l'expérience fait voir que cela sert à le redresser; et à châtier un homme qui a failli, parce qu'on veut lui faire connaître sa faute pour le corriger, ou se servir de lui pour donner un exemple aux autres : et quoique les hommes grossiers frappent quelquefois un cheval avec un sentiment à peu près semblable à celui qu'ils ont en frappant leur valet, il n'y a personne qui, pensant sérieusement à ce qu'il fait, puisse attribuer une faute ou un crime à un autre qu'à celui à qui il attribue une liberté.

Outre cela, l'obligation que nous croyons tous avoir de consulter en nous-mêmes si nous ferons une chose plutôt que l'autre, nous est une preuve certaine de la liberté de notre choix. Car nous ne consultons point sur les choses que nous croyons nécessaires; comme, par exemple, si nous aurons un jour à mourir; en cela nous nous laissons entraîner au cours naturel et inévitable des choses : et nous en userions de même à l'égard de tous les objets qui se présentent, si nous ne connaissions distinctement qu'il y a des choses à quoi nous devons aviser, parce que nous y devons agir et nous y déterminer par notre choix. De là je conclus que nous sommes libres à l'égard de tous les sujets sur lesquels nous pouvons douter et délibérer. C'est pourquoi nous sommes libres, même à l'égard du bien véritable, qui est la vertu, parce que, quelque bien que nous y voyions selon la raison, nous ne sentons pas toujours un plaisir actuel en la suivant; et que, par conséquent, toute l'idée que nous avons du bien ne s'y trouve pas : de sorte que nous ne pouvons être nécessairement et absolument déterminés à aimer un certain objet, si le bien essentiel, qui est Dieu, ne nous paraît en lui-même.

En ce cas seulement nous cesserons de consulter et de choisir : mais à l'égard de tous les biens particuliers, et même du bien suprême connu imparfaitement, comme nous le connaissons en cette vie, nous avons la liberté de notre choix; et jamais nous ne la perdrons, tant que nous serons en état de balancer un bien avec l'autre, parce que notre volonté trouvant partout une idée de son objet, c'est-à-dire la raison du bien, aura toujours à choisir entre les uns et les autres, sans que son objet la puisse déterminer tout seul.

Ainsi, nous avons des idées très-claires, non-seulement de notre liberté, mais encore de toutes les choses qui la doivent suivre. Car non-seulement nous entendons ce que c'est que choisir librement; mais nous entendons encore que celui qui peut choisir, s'il ne voit pas tout d'abord, doit délibérer, et qu'il fait mal s'il ne délibère : et qu'il fait encore plus mal, si, après avoir consulté, il prend un mauvais parti; et que par là il mérite et le blâme, et le châtiment : comme, au contraire, il mérite, s'il use bien de sa liberté, et la louange, et la récompense de son bon choix. Par conséquent, nous avons des idées très-claires de plusieurs choses qui ne peuvent convenir qu'à un être libre : et il y en a parmi celles-là que nous ne pouvons attribuer qu'à un être capable de faillir : et nous trouvons tout cela si clairement en nous-mêmes, que nous ne pouvons non plus douter de notre liberté, que de notre être.

Nous voyons donc l'existence de la liberté, en ce qu'il faut admettre nécessairement qu'il y a des êtres connaissants qui ne peuvent être précisément déterminés par leurs objets, mais qui doivent s'y porter par leur propre choix. Nous trouvons en même temps que le premier libre c'est Dieu, parce qu'il possède en lui-même tout son bien; et, n'ayant besoin d'aucun des êtres qu'il fait, il n'est porté à les faire, ni à faire qu'ils soient de telle façon, que par la seule volonté indépendante. Et nous trouvons, en second lieu, que nous sommes libres aussi; parce

que les objets qui nous sont proposés ne nous emportent pas tout seuls par eux-mêmes, et que nous demeurerions à leur égard sans action, si nous ne pouvions choisir.

Nous trouvons encore que ce premier libre ne peut jamais ni aimer, ni faire autre chose que ce qui est un bien véritable; parce qu'il est lui-même par son essence le bien essentiel, qui influe le bien dans tout ce qu'il fait. Et nous trouvons, au contraire, que tous les êtres libres qu'il fait, pouvant n'être pas, sont capables de faillir; parce qu'étant sortis du néant, ils peuvent aussi s'éloigner de la perfection de leur être. De sorte que toute créature sortie des mains de Dieu, peut faire bien et mal; jusqu'à ce que Dieu l'ayant menée, par la claire vision de son essence, à la source même du bien, elle soit si bien possédée d'un tel objet, qu'elle ne puisse plus désormais s'en éloigner.

Ainsi nous avons connu notre liberté, et par une expérience certaine, et par un raisonnement invincible. Il ne reste plus qu'à y ajouter l'évidence de la révélation divine, à laquelle ne désirant pas m'attacher quant à présent, je me contenterai de dire que cette persuasion de notre liberté étant commune à tout le genre humain, l'Écriture, bien loin de reprendre un sentiment si universel, se sert au contraire de toutes les expressions par lesquelles les hommes ont accoutumé d'exprimer et leur liberté, et toutes ses suites; et en parle, non de la manière dont elle use en nous obligeant de croire les mystères qui nous sont cachés, mais toujours comme d'une chose que nous sentons en nous-mêmes, aussi bien que nos raisonnements et nos pensées.

CHAPITRE III.

Que nous connaissons naturellement que Dieu gouverne notre liberté, et ordonne de nos actions.

Sur cela il s'élève une seconde question, savoir, si nous devons croire, selon la raison naturelle, que Dieu ordonne de nos actions, et gouverne notre liberté, en la conduisant certainement aux fins qu'il s'est proposées, ou s'il faut penser, au contraire, que dès qu'il a fait une créature libre, il la laisse aller où elle veut, sans prendre autre part en sa conduite, que de la récompenser si elle fait bien, ou de la punir si elle fait mal.

Mais la notion que nous avons de Dieu résiste à ce dernier sentiment. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et à qui se doivent rapporter tous les événements du monde. Que si les créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire, des créatures intelligentes. Il n'y a rien de plus absurde que de dire qu'il ne se mêle point du gouvernement des peuples, de l'établissement ni de la ruine des États, comment ils sont gouvernés, par quels princes, et par quelles lois : toutes lesquelles choses s'exécutant par la liberté des hommes; si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événements, et que cette partie du monde est entièrement indépendante.

Il ne suffit pas de dire que la créature libre est dépendante de Dieu : premièrement, en ce qu'elle est, 2° en ce qu'elle est libre, 3° en ce que, selon l'usage qu'elle fait de sa liberté, elle est heureuse ou malheureuse; car il ne faut pas seulement que quelques effets soient rapportés à la volonté de Dieu : mais, comme elle est la cause universelle de tout ce qui est, il faut que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, vienne de lui; et il faut par conséquent que l'usage de la liberté, avec tous les effets qui en dépendent, soit compris dans l'ordre de sa providence : autrement on établit une sorte d'indépendance dans la créature, et on y reconnaît un certain ordre dont Dieu n'est point première cause.

Et on ne sauve point la souveraineté de Dieu, en disant que c'est lui-même qui a voulu cette indépendance de la liberté humaine; car il est de la nature d'une souveraineté aussi universelle et aussi absolue que celle de Dieu, que nulle partie de ce qui est ne lui puisse être soustraite, ou exemptée, en quelque façon que ce soit, de sa direction : et avec la même raison qu'on dit que Dieu ayant fait un certain genre de créatures, les laisse se gouverner elles-mêmes, sans s'en mêler, on pourrait dire encore que les ayant créées, il les laisse se conserver; ou qu'ayant fait la matière, il la laisse mouvoir et arranger au gré de quelque autre.

Cette fausse imagination est détruite par la claire notion qu'on a de Dieu; parce qu'elle nous fait connaître que comme il ne se peut rien ôter de ce qui fait la perfection de l'Être divin, il ne se peut aussi rien ôter à la créature de ce qui fait la dépendance de l'être créé.

Mais ne pourrait-on pas dire que cette dépendance de l'être créé se doit entendre seulement des choses mêmes qui sont, et non pas des modes ou des façons d'être? Nullement : car

les façons d'être, en ce qu'elles tiennent de l'être, puisqu'en effet elles sont à leur manière, doivent nécessairement venir du premier être. Par exemple, qu'un corps soit d'une telle figure, et dans une telle situation, cela sans doute appartient à l'être; car il est vrai qu'il est ainsi disposé : et cette disposition étant en lui quelque chose de véritable et de réel, elle doit avoir pour première cause la cause universelle de tout ce qui est. Et quand on dit que Dieu est la cause de tout ce qui est, s'il fallait restreindre la proposition aux seules substances, sans y comprendre les manières d'être, il faudrait dire qu'à la vérité les corps viennent de lui, mais non leurs mouvements, ni leurs assemblages, ni leurs divers arrangements, qui font néanmoins tout l'ordre du monde. Que s'il faut qu'il soit l'auteur de l'assemblage et de l'arrangement de certains corps qui font les astres et les éléments, comment peut-on penser qu'il ne faille pas rapporter au même principe l'assemblage et l'arrangement qui se voit parmi les hommes; c'est-à-dire leurs sociétés, leurs républiques, et leur mutuelle dépendance, où consiste tout l'ordre des choses humaines? Ainsi la raison fait voir que non-seulement tout être subsistant, mais tout l'ordre des êtres subsistants, doit venir de Dieu, et à plus forte raison que l'ordre des choses humaines doit sortir de là : puisque les créatures libres étant sans aucun doute la plus noble portion de l'univers, elles sont, par conséquent, les plus dignes que Dieu les gouverne.

En effet, tout homme qui reconnaîtra qu'il y a un Dieu infiniment bon, reconnaîtra, en même temps, que les lois, la paix publique, la bonne conduite et le bon ordre des choses humaines doivent venir de ce principe. Car comme, parmi les hommes, il n'y a rien de meilleur que ces choses, il n'y a rien, par conséquent, qui marque mieux la main de celui qui est le bien par excellence. Puis donc que toutes ces choses s'établissent par la volonté des hommes, et qu'elles sont le sujet ordinaire sur lequel ils exercent leur liberté; si on n'avoue que Dieu la dirige à la fin qui lui plaît, on sera forcé de dire qu'en même temps qu'il nous a faits libres, il s'est ôté le moyen de faire de si grands biens au genre humain; et que loin qu'il faille penser que des choses si excellentes puissent être appelées des bienfaits divins, on doit penser, au contraire, qu'il n'est pas possible que Dieu nous les donne.

Car ce n'est pas les donner d'une manière digne de lui, que de ne pouvoir pas s'assurer qu'elles seront quand il voudra : il faut donc qu'il soit assuré qu'en les voulant donner aux peuples et aux nations, il saura faire servir à ses volontés les hommes par qui il les veut donner; et par conséquent que leur liberté sera conduite certainement à l'effet qu'il en prétend : puisque ce n'est pas dans le projet, mais dans l'effet même, que consiste le bien de toutes ces choses.

Ce serait une mauvaise réponse de dire que Dieu pourrait s'assurer des hommes en leur ôtant la liberté qu'il leur a donnée. Car c'est le faire contraire à lui-même, que de dire qu'il ait mis en l'homme, quand il l'a fait libre, un obstacle éternel à ses desseins, et un obstacle si grand qu'il n'aura aucun moyen de le vaincre, qu'en détruisant ses premiers conseils, et en retirant ses premiers dons. Joint que si on ôte aux hommes leur liberté dans les choses dont nous venons de parler, qui en font l'exercice le plus naturel, elle ne trouvera désormais aucune place dans la vie humaine; et les expériences que nous en faisons seront toutes vaines : ce qui nous a paru insoutenable.

Que si tant de bons effets, qui s'accomplissent par la liberté des hommes, se rapportent toutefois si visiblement à la volonté de Dieu, il faut croire que tout l'ordre des choses humaines est compris dans celui des décrets divins. Et loin de s'imaginer que Dieu ait donné la liberté aux créatures raisonnables pour les mettre hors de sa main, on doit juger, au contraire, qu'en créant la liberté même, il s'est réservé des moyens certains pour la conduire où il lui plaît.

Autrement on lui ôte ce que personne de ceux qui le connaissent tant soit peu ne lui veut ôter; car personne sans doute ne lui veut ôter les châtiments et les récompenses, ou des peuples entiers, ou des particuliers : et cependant ces choses s'exerçant ou s'exécutant ordinairement sur les hommes par les hommes mêmes, on les ôte clairement à Dieu; à moins qu'on ne laisse en sa main la liberté de l'homme, pour l'attirer où il veut, par les moyens qui lui sont connus.

Bien plus, sans cela on ôte à Dieu la prescience des choses humaines. En effet, si on reconnaît que Dieu, ayant des moyens certains de s'assurer des volontés libres, résout à quoi il les veut porter, on n'a point de peine à entendre sa prescience éternelle, puisqu'on ne peut douter qu'il ne connaisse et ce qu'il veut dès l'éternité, et ce qu'il doit faire dans le temps. C'est la raison que rend saint Augustin de la prescience divine : *Novit procul dubio quæ fuerat ipse facturus.* Mais si on suppose, au contraire, que Dieu attend simplement quel sera l'événement des choses humaines, sans s'en mêler, on ne sait plus où il les peut voir dès l'éternité : puisqu'elles ne sont encore ni en elles-mêmes, ni dans la volonté des hommes, et encore moins dans la volonté divine, dans les décrets de laquelle on ne veut pas

qu'elles soient comprises. Et pour démontrer cette vérité par un principe plus essentiel à la nature divine, je dis qu'étant impossible que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir besoin que de lui-même, pour connaître tout ce qu'il connaît. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'il voie tout, ou dans son essence, ou dans ses décrets éternels; et en un mot, qu'il ne peut connaître que ce qu'il est, ou ce qu'il opère par quelque moyen que ce soit. Que si on supposait dans le monde quelque substance, ou quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune sorte l'objet de sa connaissance; et non-seulement il ne pourrait point la prévoir, mais il ne pourrait pas la voir quand elle serait réellement existante. Car le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature, tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas, demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui, et n'en sera connue en aucune sorte. En effet, quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui; ou parce qu'il a fait cet objet; ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance. Car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante; sans quoi elles seront, à l'égard l'une de l'autre, comme n'étant point du tout. Maintenant il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui, qui puisse lui faire connaître quelque chose. Il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui, ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les connaisse à cause qu'il en est l'auteur; de sorte qu'il ne verra pas dans la créature ce qu'il n'y aura pas mis : et s'il n'a rien en lui-même par où il puisse causer en nous les volontés libres, il ne les verra pas quand elles seront, bien loin de les prévoir avant qu'elles soient.

Il ne sert de rien, pour expliquer la prescience, de mettre un concours général de Dieu dont l'action et l'effet soient déterminés par notre choix. Car ni le concours ainsi entendu, ni la volonté de le donner, n'ont rien de déterminé, et par conséquent ne servent de rien à faire entendre comme Dieu connaît les choses particulières; de sorte que, pour fonder la prescience universelle de Dieu, il faut lui donner des moyens certains, par lesquels il puisse tourner notre volonté à tous les effets particuliers qu'il lui plaira d'ordonner.

Que si, pour combattre le principe, que Dieu ne connaît que ce qu'il opère, on objecte qu'il s'ensuivrait de là que le péché lui serait inconnu, puisqu'il n'en est point la cause, il ne faut que se souvenir que le mal n'est point un être, mais un défaut : qu'il n'a point par conséquent de cause efficiente, et ne peut venir que d'une cause qui, étant tirée du néant, soit par là sujette à faillir. Au reste, on voit clairement que Dieu, sachant la mesure et la quantité du bien qu'il met dans sa créature, connaît le mal où il voit que manque ce bien; comme il connaîtrait un vide dans la nature, en connaissant jusqu'où tous les corps s'étendent.

Et quand on serait en peine d'où vient le mal, on ne peut douter, du moins, que tout le bien et toute la perfection qui se trouve dans la créature, ne vienne de Dieu. Car il est le souverain bien, de qui tout bien prend son origine. Ainsi le bon usage du libre arbitre étant le plus grand bien, et la dernière perfection de la créature raisonnable, cela doit par conséquent venir de Dieu. Autrement on pourrait dire que nous nous serions faits meilleurs et plus parfaits que Dieu ne nous aurait faits, et que nous nous donnerions à nous-mêmes quelque chose qui vaut mieux que l'être; puisqu'il vaut mieux, pour la créature raisonnable, qu'elle ne soit point du tout, que de ne pas user de son libre arbitre, selon la raison et la loi de Dieu.

Et si l'on dit que cette perfection, qui vient à la créature raisonnable par le bon usage de sa liberté, n'est qu'une perfection morale, qui par conséquent n'égale pas la perfection physique de l'être; il faut songer que ce bien moral est la véritable perfection de la nature de l'homme, et que cette perfection est tellement désirable, que l'homme la doit souhaiter plus que l'être même. De sorte qu'on ne peut rien penser de moins raisonnable, que d'attribuer à Dieu ce qui vaut le moins, c'est-à-dire l'être, en lui ôtant ce qui vaut le plus, c'est-à-dire le bien-être et le bien-vivre.

Que si on est obligé d'attribuer à Dieu le bien dont la créature peut abuser, c'est-à-dire la liberté, à plus forte raison doit-on lui attribuer le bon usage du libre arbitre, qui est un bien si grand et si pur, qu'on ne peut jamais en user mal, puisqu'il est essentiellement le bon usage de soi-même et de toutes choses.

Ainsi, on ne peut nier que Dieu, en créant la créature raisonnable, n'ait réservé, dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues, sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il semble que ce sentiment n'est pas moins gravé dans l'esprit des hommes, que celui de leur liberté; puisqu'ils comprennent, dans les vœux qu'ils font, et dans les actions de grâces qu'ils rendent à la Divinité, plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres.

Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains : *Id scio,* dit ce jeune homme dans le poëte comique, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim.* Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain, que ce qui se fait le plus librement par les hommes, est dirigé par les ordres secrets de la divine Providence.

Mais si ce sentiment n'est pas assez clair ni assez développé dans les écrits des auteurs profanes, il est expliqué nettement dans les saintes Écritures, où on peut remarquer, presque à chaque page, que les conseils des hommes sont attribués à la volonté de Dieu, en mêmes termes que les autres événements du monde; ce que je remets à considérer à un autre temps. Pour maintenant je conclus que deux choses nous sont évidentes par la seule raison naturelle : l'une, que nous sommes libres, au sens dont il s'agit entre nous; l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence, et qu'elle a des moyens certains de les conduire à ses fins.

CHAPITRE IV.

Que la raison seule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble.

Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu, ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a : et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité : et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses; ce que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement.

En effet, si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence, ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons. Car s'il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables.

Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous ne sussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté : chose qui le regarde, et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. Car il suffit que nous sachions ce qui est utile à notre conduite, et, nous n'avons rien à désirer pour cela, quand nous savons, d'un côté, que nous sommes libres, et de l'autre, que Dieu sait conduire notre liberté. Car l'un de ces sentiments suffit pour nous faire veiller sur nous-mêmes; et l'autre suffit aussi pour nous empêcher de nous croire indépendants du premier être, par quelque endroit que ce soit. Et si nous y prenons garde, nous trouverons que toute la religion, toute la morale, tous les actes de piété et de vertu dépendent de la connaissance de ces deux vérités principales, qui sont aussi tellement empreintes dans notre cœur, que rien ne les en peut arracher, qu'une extrême dépravation de notre jugement.

En effet, si on pense bien aux dispositions où les hommes sont naturellement sur ces deux vérités, on verra qu'ils ne trouvent aucune difficulté à les avouer séparément, mais qu'ils s'embarrassent souvent quand ils veulent se tourmenter à les concilier ensemble. Or la droite raison leur fait voir qu'ils devraient plutôt s'appliquer au soin de profiter de la connaissance de l'une et de l'autre, qu'à celui de les accorder entre elles. Car leur obligation essentielle est de profiter, pour bien vivre, des connaissances que Dieu leur donne, en lui laissant ce secret de sa conduite : et ils doivent tenir à grande grâce, qu'il ait tellement imprimé en eux ces deux vérités, qu'il leur soit presque impossible d'en effacer entièrement les idées. Car cet homme, qui nie sa liberté, ne laissera pas à chaque moment de consulter ce qu'il a à faire, et de se blâmer lui-même s'il fait mal; et pour ce qui est du sentiment de la Providence, nous ne le perdrons jamais, tant que nous conserverons celui de Dieu. Toutes les fois que nos passions nous donneront quelque relâche, nous reconnaîtrons, au fond du cœur, que quelque cause supérieure et

divine préside aux choses humaines, en prévoit et en règle les événements. Nous lui rendrons grâces du bien que nous ferons ; nous lui demanderons secours contre nous-mêmes, pour éviter le mal que nous pourrions faire. Et encore que ces sentiments n'aient pas été assez vifs ni assez suivis dans les païens, parce que la connaissance de la Divinité y était fort obscurcie, nous y en voyons des vestiges qui ne nous permettent pas d'ignorer ce que la nature nous inspirerait, si elle n'avait pas été corrompue par les mauvaises coutumes.

Tenons donc ces deux vérités pour indubitables, sans en pouvoir jamais être détournés par la peine que nous aurons à les concilier ensemble. Car deux choses sont données à notre esprit; de juger, et de suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, sans préjudice de la suspension dont il doit commencer d'user seulement où la lumière lui manque. Et pour aider ceux qui ne peuvent pas tenir ce juste milieu, montrons-leur, en d'autres matières, que souvent des choses très-claires, sont embarrassées de difficultés invincibles.

Il est clair que tout corps est fini ; nous en voyons, et nous en touchons les bornes certaines ; cependant nous n'en trouvons plus, et il faut que nous allions jusqu'à l'infini, quand nous voulons en désigner toutes les parties. Car nous ne trouverons jamais aucun corps qui ne soit étendu ; et nous ne trouverons rien d'étendu, où nous ne puissions entendre deux parties ; et ces deux parties seront encore étendues ; et jamais nous ne finirons, quand nous voudrons les subdiviser par la pensée.

Je dis par la pensée, pour faire voir que la difficulté que je propose subsisterait tout entière quand même on supposerait, avec quelques-uns, qu'un corps ne peut souffrir en effet aucune division. Car sans m'informer à présent si cela se peut entendre ou non, toujours ne peut-on nier que la grandeur des corps n'est pas renfermée sous de certains termes, non plus que sous une certaine figure. Il ne répugne point à un corps d'être plus grand ou plus petit qu'un autre ; et comme la grandeur peut être conçue s'augmenter jusqu'à l'infini, sans détruire la raison du corps, il faut juger de même de la petitesse. Donc un corps ne peut être donné si petit, qu'il ne puisse y en avoir d'autres qu'il surpassera de moitié ; et cela ira jusqu'à l'infini : de sorte que tout corps, si petit qu'il soit, en aura une infinité au-dessous de lui. Que s'il ne peut s'en trouver aucun qui ne soit de moitié plus grand qu'un autre, il pourra aussi y en avoir un qui ne sera pas plus grand que cette moitié ; et un autre qui ne sera pas plus grand que la moitié de cette moitié ; et cette subdivision, dans des bornes si resserrées, ne trouvera jamais de bornes. Je ne sais pas si quelqu'un peut entendre cette infinité dans un corps fini ; mais pour moi j'avoue que cela me passe. Que si ceux qui soutiennent l'indivisibilité absolue des corps, disent que c'est pour éviter cet inconvénient, qu'ils rejettent l'opinion commune de la divisibilité jusqu'à l'infini ; et qu'au reste cette infinité de parties que je viens de remarquer ne les doit point embarrasser, parce qu'elle ne met rien dans la chose même, n'étant que par la pensée : je les prie de considérer que ces divisions et subdivisions, que nous venons de faire par la pensée, allant, comme il a été dit, jusqu'à l'infini, elles présupposent nécessairement une infinité véritable dans leur sujet. Car enfin toutes ces parties, que j'assigne par la pensée, sont elles-mêmes comprises comme étendues ; et en effet il se peut trouver un corps qui n'aura pas plus d'étendue qu'elles en ont : de sorte qu'on ne peut nier qu'elles ne fassent le même effet dans le corps, que si elles étaient réellement divisibles.

Et même, pour dire un mot de cette indivisibilité prétendue, j'avoue que nous concevons naturellement que tout être, et par conséquent tout corps, doit avoir son unité, et par conséquent son individuité. Car ce qui est un proprement n'est pas divisible, et jamais ne peut être deux. Cela paraît fort évident ; et toutefois quand nous cherchons cette unité dans les corps, nous ne savons où la trouver. Car nous y trouvons toujours deux parties assignables par la pensée, que nous ne pouvons comprendre être en effet la même chose ; puisque nous en avons des idées si distinctes, si nettes et si précises, que nous pourrions même concevoir un corps en qui nous ne concevrions distinctement autre chose que ce que nous avons compris dans cette partie. Ainsi nous pouvons bien nous forcer nous-mêmes à appeler ce corps un d'une parfaite unité ; mais nous ne pouvons comprendre en quoi précisément elle consiste.

Nous ne laisserons pas toutefois, si nous voulons bien raisonner, de dire qu'un corps est un, et de dire qu'il est fini ; encore que nous ne puissions nier qu'il ne soit possible d'y assigner des parties toujours moindres, jusqu'à l'infini. Mais nous dirons, en même temps, que ce qui fait en cela notre embarras, c'est qu'encore que nous connaissions clairement qu'il y a des corps étendus, il ne nous est pas donné de connaître précisément toute la raison de l'étendue, ni quelle sorte d'unité convient au corps ; et encore moins ce qu'opère en eux cette infinité que nous y trou-

vons par des raisons si certaines, sans toutefois pouvoir dire comment elle y est.

Dans le mouvement local, n'y a-t-il pas plusieurs choses claires qu'on ne peut concilier ensemble? On sait que le même corps peut parcourir le même espace, tantôt plus lentement, tantôt plus vite. Si le mouvement est continu, comment y peut-on comprendre cette différence? Et s'il est interrompu de morules, quelle est la cause qui suspend le cours d'un corps une fois agité? Il ne répugne pas au mouvement d'être continu : le mouvement ne cesse point de lui-même; et un corps une fois ébranlé tend toujours, pour ainsi parler, à continuer son mouvement. De plus, n'est-il pas certain que dans les rayons d'une roue, les parties qui sont le plus proche du centre du mouvement, et celles qui en sont le plus loin, parcourent en même temps deux espaces inégaux; et ensuite que le mouvement est moins rapide vers le milieu de la roue, que vers la circonférence? Cependant toutes les parties se meuvent en même temps : et le mouvement se faisant par la même impulsion, et tout d'une pièce, sans rien briser, on ne peut comprendre ni comment une partie pourrait s'arrêter, pendant que l'autre se meut; ni comment l'une peut aller plus vite que l'autre, si toutes ne cessent de se mouvoir, ou si elles se meuvent et se reposent en même temps; ni enfin pourquoi il arrive que l'impression du mouvement soit plus forte à la partie la plus éloignée du lieu où l'ébranlement commence.

Quand on pourrait trouver la raison de toutes les choses que je viens de dire, et le moyen certain de les expliquer; toujours est-il véritable que plusieurs l'ignorent, et que ceux qui prétendraient l'avoir trouvé, ont été quelque temps à le chercher. Doutaient-ils des deux vérités qu'il faut ici concilier ensemble, pendant qu'ils ne savaient pas encore le secret de les concilier? L'évidence de ces vérités ne permet pas un tel doute. On voit donc que ces deux vérités peuvent être claires à notre esprit, lors même qu'il ne peut pas les concilier ensemble.

Pour passer maintenant du corps aux opérations de l'âme, nous savons qu'une pensée est véritable quand elle est conforme à son objet. Par exemple, je connais au vrai la hauteur et la longueur d'un portique, lorsque je l'imagine telle qu'elle est; et je ne puis l'imaginer telle qu'elle est, sans avoir une idée qui lui soit conforme : jusque-là qu'on connaîtrait la vérité de l'objet, en connaissant la pensée qui le représente. Par exemple on connaîtrait la forme et la disposition d'une maison dans la pensée de l'architecte, si on la voyait clairement; tant il est vrai qu'il y a quelque conformité entre ces choses, et par conséquent quelque ressemblance. Cependant il se trouvera plusieurs personnes qui ne seront pas capables d'entendre quelle sorte de ressemblance il peut y avoir entre une pensée et un corps, entre une chose étendue et une chose qui ne le peut être. Dirons-nous par cette raison, malgré les sens et l'expérience, que l'âme ne peut connaître l'étendue? ou détruirons-nous, pour l'entendre, la spiritualité de l'âme, qui est d'ailleurs si bien établie par la seule définition de l'âme et du corps? Que gagnerions-nous à la détruire, puisque nous n'entendrions pas davantage, pour cela, cette ressemblance que nous tâcherions d'expliquer? car si la connaissance de l'étendue se faisait par l'étendue même, tout corps étendu s'entendrait lui-même, et entendrait tous les autres corps étendus; ce qui est faux visiblement. Et quand on aurait supposé que nous connaîtrions l'étendue qui est dans le corps, par l'étendue qui serait dans l'âme, il resterait toujours à expliquer comment cette petite étendue, qu'on aurait mise dans l'âme, pourrait lui faire comprendre et imaginer l'étendue mille fois plus grande d'un portique. Ce qui montre, d'un côté, que la connaissance ne peut consister ni dans l'étendue, ni dans rien de matériel, et, de l'autre, qu'il se trouve entre les esprits et les corps quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'elle ait quelque chose d'incompréhensible.

On peut dire le même de la connaissance que nous avons du mouvement et du repos. Car la bonne philosophie nous enseigne, d'un côté, qu'il n'y a rien dans l'âme qui ressemble à l'un ni à l'autre. Et cependant, puisqu'on conçoit l'un et l'autre, il faut bien que nous ayons une idée qui leur soit conforme. Car, comme il a été dit, nulle pensée n'est véritable, que celle qui nous représente la chose telle qu'elle est, et par conséquent qui lui est semblable.

Que personne ne soit si grossier, que de mettre pour cela dans l'âme un véritable mouvement ou un véritable repos. Car outre l'absurdité d'une telle proposition, qui confond les propriétés de deux genres si divers, il aurait encore le malheur, que sa présupposition ne le sortirait point d'affaire. Car s'il met l'entendre dans le mouvement, jamais il n'expliquera comment l'âme entend le repos; mais aussi s'il le met dans le repos, comment connaîtra-t-elle le mouvement? Que, s'il met dans le mouvement la connaissance du mouvement, et au contraire celle du repos dans le repos, comment ne voit-il pas que l'âme n'agit ni plus ni moins, ni d'une autre sorte en concevant l'un que l'autre, et qu'il est absurde de penser qu'elle travaille davantage en connaissant le

mouvement, qu'en connaissant le repos? De plus, si l'âme connaît le repos en se reposant, et le mouvement en se mouvant, il faudra aussi qu'elle connaisse le mouvement de droite à gauche, en se mouvant de droite à gauche, et tous les autres mouvements, en les exerçant les uns après les autres; autrement on n'a point trouvé la ressemblance qu'on cherche. Ainsi, on croira avoir expliqué ce qu'il y a de particulier et de propre dans la nature de l'âme, en ne lui donnant autre chose que ce qui lui serait commun avec tous les corps; et enfin on croira la faire entendre, à force d'entasser sur elle ce qui convient aux êtres qui n'entendent pas. Qui ne voit qu'il faut raisonner d'une manière toute contraire; et que, pour lui faire entendre le mouvement et le repos, il faut lui attribuer quelque chose qui soit distinct et au-dessus de l'un et de l'autre? Nous voyons en effet que nous connaissons et le mouvement et le repos, sans songer que nous exercions ou l'un ou l'autre; et l'idée que nous avons de ces deux choses n'entre nullement dans celle que nous avons de nos connaissances. Il faut donc nécessairement que nos connaissances soient autre chose en nous que le mouvement ou le repos. Elles nous le représentent toutefois par des idées très-distinctes, et très-conformes à l'objet même. Qu'on nous dise en quoi consiste cette ressemblance.

Quelques-uns se contenteront peut-être de dire que toute la ressemblance qui se trouve entre les êtres intelligents et les êtres étendus, c'est que les derniers sont tels que les premiers les connaissent; et prétendront que cela est intelligible de soi-même. A la bonne heure: mais s'il se trouve quelqu'un qui ne soit pas encore parvenu à une manière d'entendre les choses si pure et si simple, ou qui ne puisse comprendre quelle conformité il peut y avoir entre l'image que nous nous formons d'un portique, selon toutes ses dimensions, et ces dimensions elles-mêmes, s'ensuivra-t-il pour cela qu'il doive nier que ce qu'il en a imaginé soit véritable? Nullement; il demeurera convaincu qu'il se représente la chose au vrai, encore qu'il ne sache pas expliquer de quelle sorte il se la représente, ni par quelle espèce de ressemblance.

Cela montre que nous ne pouvons pas toujours accorder des choses qui nous sont très-claires, avec d'autres qui ne le sont pas moins. Nous ne devons pas pour cela douter de tout, et rejeter la lumière même, sous prétexte qu'elle n'est pas infinie, mais nous en servir: de sorte que nous allions où elle nous mène, et sachions nous arrêter où elle nous quitte; sans oublier pour cela les pas que nous avons déjà faits sûrement à sa faveur.

Demeurons donc persuadés et de notre liberté, et de la providence qui la dirige; sans que rien nous puisse arracher l'idée très-claire que nous avons de l'une et de l'autre. Que s'il y a quelque chose en cette matière où nous soyons obligés de demeurer court, ne détruisons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu: et sous prétexte que nous ne connaissons pas tout, ne croyons pas pour cela que nous ne connaissions rien; autrement nous serions ingrats envers celui qui nous éclaire.

Quand il nous aurait caché le moyen dont il se sert pour conduire notre liberté, s'ensuivrait-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduise, ou dire qu'il la détruise en la conduisant? Ne voit-on pas, au contraire, que la difficulté que nous souffrons ne venant ni de l'une ni de l'autre chose, mais seulement de ce moyen, nous devons faire arrêter notre doute précisément à l'endroit qui nous est obscur, et non le faire rétrograder jusque sur les endroits où nous voyons clair?

Faut-il s'étonner que ce premier être se réserve, et dans sa nature, et dans sa conduite, des secrets qu'il ne veuille pas nous communiquer? n'est-ce pas assez qu'il nous communique ceux qui nous sont nécessaires? Il n'y a qu'un moment qu'en considérant les choses qui nous environnent, je dis les plus claires et les plus certaines, nous trouvions des difficultés invincibles à les concilier ensemble. Nous sommes sortis de cet embarras, en suspendant notre jugement à l'égard des choses douteuses, sans préjudice de celles qui nous ont paru certaines. Que si nous sommes obligés à user de cette belle et de cette sage réserve, à l'égard des choses les plus communes, combien plus la devons-nous pratiquer en raisonnant des choses divines, et des conduites profondes de la Providence!

La connaissance de Dieu est la plus certaine, comme elle est la plus nécessaire de toutes celles que nous avons par raisonnement: et toutefois, comme il y a dans ce premier être mille choses incompréhensibles, nous perdons insensiblement tout ce que nous en connaissons, si nous ne sommes bien résolus à ne laisser jamais échapper ce que nous aurons une fois connu, quelque difficile que nous paraisse ce que nous rencontrerons en avançant.

Nous concevons clairement qu'il y a un être parfait, c'est-à-dire, un Dieu: car les êtres imparfaits ne seraient pas s'il n'y en avait un parfait pour leur donner l'être; puisqu'enfin, s'ils l'avaient d'eux-mêmes, ils ne seraient pas imparfaits. Nous voyons avec la même clarté, que cet être parfait, qui fait tous les autres, les doit avoir tirés du néant. Car outre que, s'il est parfait, il n'a besoin que de lui-même et de sa propre vertu pour agir, il paraît encore que s'il y

avait une matière qu'il n'eût point faite, cette matière, qui aurait déjà de soi tout son être, ni n'aurait besoin de rien, ni ne pourrait jamais dépendre d'un autre, ni ne serait susceptible d'aucun changement; et qu'enfin elle serait Dieu : égalant Dieu même en ce qu'il a de principal, qui est d'être de soi. Et on voit bien en effet que ne dépendant de Dieu en aucune sorte dans son fond, elle serait absolument hors de son pouvoir, et hors de toute atteinte de son action. Car ce qui a l'être de soi, a de soi tout ce qu'il peut avoir, n'y ayant aucune raison à penser que ce qui est si parfait, qu'il est de lui-même, ait besoin d'un autre pour avoir le reste qui serait moindre que l'être. Joint que si on présuppose que la matière existe de soi-même ; comme on doit présupposer que dès qu'elle existe elle a sa situation, il s'ensuit qu'elle l'a aussi d'elle-même. Que si elle a d'elle-même sa situation, elle ne la peut perdre ni changer, non plus que son être : ainsi on ne peut plus comprendre ce que Dieu ferait de la matière, qu'il ne pourrait ni mouvoir, ni arranger, ni par conséquent rien faire en elle, ni d'elle. C'est pourquoi, dès qu'on conçoit Dieu auteur et architecte du monde, on conçoit qu'il l'a tiré du néant; sans quoi il faudrait penser qu'il ne l'a ni fait, ni construit, ni ordonné. Et par la même raison, il faut qu'il l'ait fait librement : car il ne peut être obligé à le faire, ni par aucun autre, étant le premier; ni par son propre besoin, étant parfait; ni par le besoin du monde, qui n'étant rien, ne pouvait certainement exiger de son auteur qu'il le fît. Le monde n'a donc d'autre cause que la seule volonté de Dieu, qui, ne trouvant hors de lui-même que le seul néant, n'y voit rien par conséquent qui l'attire à faire, et ne fait rien que ce qu'il veut, et parce qu'il veut; en quoi il est parfaitement libre. Et qui ne voit pas en Dieu cette liberté, n'y voit pas son indépendance, ni sa souveraineté absolue : car celui qui est obligé nécessairement à donner, n'est pas le maître de son don; et si le monde a l'être dépendamment, il ne le peut avoir nécessairement : puisque toute nécessité absolue et invincible enferme toujours en soi quelque chose d'indépendant.

Nous connaissons clairement toutes les vérités que nous venons de considérer. C'est renverser les fondements de tout bon raisonnement, que de les nier; et enfin tout est ébranlé, si on les révoque seulement en doute. Et toutefois, oserons-nous dire que ces vérités incontestables n'aient aucune difficulté? Entendons-nous aussi clairement, que de rien il se puisse faire quelque chose, et que ce qui n'est pas puisse commencer d'être, que nous savons qu'il faut nécessairement que la chose soit ainsi? Nous est-il aussi aisé d'accorder la souveraine liberté de Dieu avec sa souveraine immutabilité, qu'il nous est aisé d'entendre séparément l'une et l'autre? Et faudra-t-il que nous tenions en suspens ces premières vérités que nous avons vues, sous prétexte qu'en passant plus outre nous trouvons des choses que nous avons peine à concilier avec elles? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Concluons donc enfin que nous pouvons trouver, dans les choses les plus certaines, des difficultés que nous ne pourrons vaincre : et nous ne savons plus à quoi nous tenir, si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrons concilier ensemble; puisque toutes les difficultés que nous trouvons en raisonnant, ne peuvent venir que de cette source, et qu'on ne peut combattre la vérité, que par quelque principe qui vienne d'elle.

Je ne sais si nous pouvons croire qu'il y ait quelque vérité dont nous ayons une si parfaite compréhension, que nous la pénétrions dans toutes ses suites, sans y trouver aucun embarras que nous ne puissions démêler : mais quand il y en aurait quelqu'une, qu'on pénétrât de cette sorte, on serait assurément trop téméraire si on présumait qu'il en fût ainsi de toutes nos connaissances. Et on n'aurait pas moins de tort si on rejetait toute connaissance, aussitôt qu'on trouverait quelque chose qui arrêterait l'esprit; puisque telle est sa nature, qu'il doit passer par degrés, de ce qui est clair, pour entendre ce qui est obscur, et de ce qui est certain, pour entendre ce qui est douteux; et non pas détruire l'un, aussitôt qu'il aura rencontré l'autre.

Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue.

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche; et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient, pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit. *Disputare vis, nec obest, si certissima præcedat fides*, disait saint Augustin. Nous allons examiner, dans cette pensée, les moyens

de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence. Nous rapporterons les diverses opinions des théologiens, pour voir si nous y pourrons trouver quelque chose qui nous satisfasse.

CHAPITRE V.

Divers moyens pour accorder ces deux vérités. PREMIER MOYEN. Mettre dans le volontaire l'essence de la liberté. Raisons décisives qui combattent cette opinion.

Quelques-uns croient que, pour accorder notre liberté avec ces décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient que de mettre dans le volontaire l'essence de la liberté; et ensuite de soutenir que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas aussi la liberté qui consiste dans le vouloir même. Quand on demande à ceux-là, s'ils veulent donc tout à fait détruire la liberté, selon l'idée que nous en avons ici donnée, ils disent que cette idée est très-véritable, mais qu'il ne la faut chercher en sa perfection que dans l'origine de notre nature, c'est-à-dire, lorsqu'elle était innocente et saine : ajoutant aussi que dans cet état Dieu laissait absolument la volonté à elle-même; de sorte qu'il n'y a point à se mettre en peine comment on accordera cette liberté avec les décrets de Dieu, puisque cet état ne reconnaît point de décrets divins, où les actes particuliers de la volonté soient compris.

Il n'en est pas de même, selon eux, de l'état où la nature est à présent après le péché. Ils avouent que Dieu y règle, par un décret absolu, ce qui dépend de nos volontés, et nous fait vouloir ce qu'il lui plaît, d'une manière toute-puissante; mais ils nient aussi que, dans cet état, il faille entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant. Il suffit en cet état, disent-ils, pour sauver la liberté, de sauver le volontaire : de sorte qu'ils n'ont aucune peine à sauver la liberté de l'homme; parce que dans l'état où ils le mettent, avec la liberté de son choix, ils n'y reconnaissent ni des décrets absolus, ni des moyens efficaces pour nous faire vouloir : et qu'au contraire, dans l'état où ils admettent ces choses, ils ne posent pas cette sorte de liberté, mais une autre, qui ne cause ici aucun embarras.

Deux raisons décisives combattent cette opinion.

La première, c'est qu'en cet état où nous sommes présentement, nous éprouvons la liberté dont il s'agit : et en effet, les auteurs de l'opinion que nous réfutons ne nient pas, dans l'état présent, cette liberté de choix, à l'égard des actions purement civiles et naturelles. C'est toutefois en cet état que nous croyons que Dieu règle tous les événements de notre vie, même ceux qui dépendent le plus du libre arbitre; par conséquent c'est hors de propos qu'on a recours à un autre état, puisque c'est dans celui-ci qu'il s'agit de sauver la liberté.

Secondement, il paraît, par les choses qui ont été dites, que ces décrets absolus de la Providence divine, qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, ni ces moyens efficaces de la conduire, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident, et en conséquence d'un certain état particulier, mais doivent être établis en tout état, comme des suites essentielles de la souveraineté de Dieu, et de la dépendance de la créature. En tout état, Dieu doit régler tous les événements particuliers, parce qu'en tout état, il est tout-puissant, et tout sage. En tout état, il doit tout prévoir; et par conséquent il doit tout ensemble, et tout résoudre, et tout faire; parce qu'il ne voit rien hors de lui, que ce qu'il y fait, et ne le connaît qu'en lui-même dans son essence infinie, et dans l'ordre de ses conseils, où tout est compris. Enfin il doit être en tout état la cause de tout le bien qui se trouve dans sa créature, quelle qu'elle soit : et le doit être par conséquent du bon usage du libre arbitre, qui est un bien si précieux, et une si grande perfection de la créature.

En effet, si toutes ces choses ne sont pas attribuées à Dieu précisément, parce qu'il est Dieu, il n'y a aucune raison de les lui attribuer dans l'état où nous nous trouvons à présent. Car encore qu'on doive croire que l'homme malade ait besoin d'un plus grand secours que l'homme sain, il ne s'ensuit par pour cela que Dieu doive se rendre maître de nos volontés plus qu'il ne l'était; puisqu'il peut si bien mesurer son secours avec notre faiblesse, que les choses, pour ainsi dire, viennent à l'égalité par le contre-poids; et que ce soit toujours notre liberté qui fasse seule, pour ainsi dire, pencher la balance, sans que Dieu s'en mêle, non plus qu'il faisait auparavant. Si donc on veut à présent qu'il se mêle dans nos conseils, qu'il en règle les événements, qu'il en fasse prendre les résolutions par des moyens efficaces, ce n'est point la condition particulière de l'état présent qui l'y oblige, mais c'est que sa propre souveraineté, et l'état essentiel de la créature l'exige ainsi.

On dira que l'homme ayant abusé de la liberté de son choix, a mérité de perdre cette liberté à l'égard du bien; et que Dieu, qui avait permis que, lorsqu'il était en son entier, il pût s'attribuer à lui-même le bon usage de son libre arbitre, ne veut plus précisément qu'il le doive à autre chose qu'à sa grâce : afin que celui qui a présumé de lui-même, ne trouve plus désormais de gloire ni de salut qu'en son auteur. Mais certes

je ne comprends pas que la différence qu'il y a entre l'homme sain et l'homme malade, puisse jamais opérer qu'il doive, en un état plutôt qu'en l'autre, n'attribuer pas à Dieu le bien qu'il a, et par conséquent celui qu'il fait : quelque noble que soit l'état d'une créature, jamais il ne suffira pour l'autoriser à se glorifier en elle-même ; et l'homme, qui doit à Dieu maintenant la guérison de sa maladie, lui aurait dû, en persévérant, la conservation de sa santé, par la raison générale qu'il n'a aucun bien qu'il ne lui doive.

Ainsi la direction qu'il faut attribuer à Dieu sur le libre arbitre, pour le conduire à ses fins par des moyens assurés, convient à ce premier Être par son être même, et par conséquent en tout état : et si on pouvait penser que cela ne lui convient pas en tout état, nulle raison ne convainc qu'il lui doive convenir en celui-ci.

Aussi voyons-nous que l'Écriture, qui seule nous a appris ces deux états de notre nature, n'attribue, en aucun endroit, à celui-ci plutôt qu'à l'autre, ni ces décrets absolus, ni ces moyens efficaces. Elle dit généralement que Dieu fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et dans la terre ; que tous ses conseils tiendront, et que toutes ses volontés auront leur effet ; que tout bien doit venir de lui, comme de sa source. C'est sur ces principes généraux qu'elle veut que nous rapportions à sa bonté tout le bien qui est en nous, et que nous faisons ; et à l'ordre de sa providence tous les événements des choses humaines. Par où elle nous fait voir qu'elle attache ce sentiment à des idées qui sont clairement comprises dans la simple notion que nous avons de Dieu : de sorte que les moyens par lesquels il sait s'assurer de nos volontés, ne sont pas d'un certain état où notre nature soit tombée par accident, mais sont du premier dessein de notre création.

Au reste, nous n'avons pas entrepris, dans cette dissertation, d'examiner les sentiments de saint Augustin, à qui on attribue l'opinion que je viens de rapporter ; parce que encore qu'il y eût beaucoup de choses à dire sur cela, nous n'avons pas eu dessein de disputer ici par autorité.

CHAPITRE VI.

Second moyen pour accorder notre liberté avec la certitude des décrets de Dieu ; la science moyenne ou conditionnée. Faible de cette opinion.

Poursuivons donc notre ouvrage, et considérons l'opinion de ceux qui croient sauver tout ensemble, et la liberté de l'homme, et la certitude des décrets de Dieu, par le moyen d'une science moyenne, ou conditionnée, qu'ils lui attribuent. Voici quels sont leurs principes.

1° Nulle créature libre n'est déterminée par elle-même au bien ou au mal ; car une telle détermination détruirait la notion de la liberté.

2° Il n'y a aucune créature qui, prise en un certain temps et en certaines circonstances, ne se déterminât librement à faire le bien ; et prise en un autre temps et en d'autres circonstances, ne se déterminât avec la même liberté à faire le mal : car s'il y en avait quelques-unes qui en tout temps et en toutes circonstances dussent mal faire, il s'ensuivrait, contre le principe posé, que l'une par elle-même serait déterminée au bien, et l'autre au mal.

3° Dieu connaît, de toute éternité, tout ce que la créature fera librement, en quelque temps qu'il la puisse prendre, et en quelques circonstances qu'il la puisse mettre, pourvu seulement qu'il lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir.

4° Ce qu'il en connaît éternellement ne change rien dans la liberté, puisque ce n'est rien changer dans la chose, de dire qu'on la connaisse, ni dans le temps telle qu'elle est, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être.

5° Il est au pouvoir de Dieu de donner ses inspirations et ses grâces en tel temps et en telles circonstances qu'il lui plaît.

6° Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps plutôt qu'en l'autre, il peut, par ce moyen, et savoir, et déterminer les événements, sans blesser la liberté humaine.

Une seule demande faite aux auteurs de cette opinion, en découvrira le faible. Quand on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre : ou on veut qu'il le voie dans son décret, et parce qu'il l'a ainsi ordonné ; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu, et indépendamment de son décret. Si on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées ; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels : ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier ; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.

Joint que ces manières de connaître sous condition, ne peuvent être attribuées à Dieu que par ce genre de figures qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme ; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées.

CHAPITRE VII.

Troisième moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu : la contempération, et la suavité, ou la délectation qu'on appelle victorieuse. Insuffisance de ce moyen.

Une autre opinion pose pour principe que notre volonté est libre dans le sens dont il s'agit; mais qu'il ne s'ensuit pas que, pour être libre, elle soit invincible à la raison, ni incapable d'être gagnée par les attraits divins. Or ce que Dieu peut faire pour nous attirer, se peut réduire à trois choses : 1° à la proposition ou disposition des objets : 2° aux pensées qu'il nous peut mettre dans l'esprit : 3° aux sentiments qu'il peut nous exciter dans le cœur, et aux diverses inclinations qu'il peut inspirer à la volonté; semblables à celles que nous voyons, par lesquelles les hommes se trouvent portés à une profession ou à un exercice, plutôt qu'à un autre.

Toutes ces choses ne nuisent pas à la liberté, qui peut s'élever au-dessus : mais, disent les auteurs de cette opinion, Dieu, en ménageant tout cela avec cette plénitude de sagesse et de puissance qui lui est propre, trouvera des moyens de s'assurer de nos volontés.

Par la disposition des objets, il fera qu'une passion corrigera l'autre; une crainte extrême survenue modérera une espérance téméraire qui nous emporterait; une grande douleur nous fera oublier un grand plaisir. Le courant impétueux de ce mouvement sera suspendu, et par là perdra sa force; l'occasion échappera pendant ce temps-là : l'âme un peu reposée reviendra à son bon sens; l'amour, que la seule beauté d'une femme aura excité, sera éteint par une maladie qui la défigure tout à coup. Dieu modérera une ambition que la faveur trop déclarée d'un prince aura fait naître, en lui inspirant du dégoût pour nous, ou bien en l'ôtant du monde, ou enfin en changeant en mille façons les choses extérieures qui sont absolument en sa puissance.

Par l'inspiration des pensées, il nous convaincra pleinement de la vérité, il nous donnera des lumières nettes et certaines pour la découvrir; il nous la tiendra toujours présente, et dissipera comme une ombre les apparences de raison qui nous éblouissent.

Il fera plus : comme la raison n'est pas toujours écoutée, lorsque nos inclinations y résistent, parce que notre inclination est elle-même souvent la plus pressante raison qui nous émeuve, Dieu saura nous prendre encore de ce côté-là; il donnera à notre âme une pente douce d'un côté, plutôt que d'un autre. La pleine compréhension de notre inclination et de nos humeurs lui fera trouver certainement la raison qui nous détermine en chaque chose. Car encore que notre âme soit libre, elle n'agit jamais sans raison dans les choses un peu importantes; elle en a toujours une qui la détermine. Que je sache jusqu'à quel point un de mes amis est déterminé à me plaire, je saurai certainement jusqu'à quel point je pourrai disposer de lui. En effet, il y a des choses où je ne me tiens pas moins assuré des autres que de moi-même; et cependant en cela je ne leur ôte non plus leur liberté, que je me l'ôte à moi-même, en me convainquant des choses que je dois ou rechercher ou fuir. Or, ce que je puis pousser à l'égard des autres jusqu'à certains effets particuliers, qui doute que Dieu ne le puisse étendre universellement à tout? Ce que je ne sais que par conjecture, il le voit avec une pleine certitude. Je ne puis rien que faiblement; il n'y a rien que le Tout-Puissant ne puisse faire concourir à ses desseins. Si donc il veut tout ensemble, et gagner ma volonté, et la laisser libre, il pourra ménager l'un et l'autre. Enfin, quand on voudrait supposer que l'homme lui résisterait une fois, il reviendrait à la charge, disent ces auteurs, et tant de fois, et si vivement, que l'homme, qui par faiblesse et à force d'être importuné se laisse aller si souvent, même à des choses fâcheuses, ne résistera point à celles que Dieu aura entrepris de lui rendre agréables.

C'est ainsi que ces auteurs expliquent comment Dieu est cause de notre choix. Il fait, disent-ils, que nous choisissons, par les préparations, et par les attraits qu'on vient de voir, qui nous mettent en de certaines dispositions, nous inclinent aussi doucement qu'efficacement à une chose plutôt qu'à l'autre. Voilà ce qu'on appelle l'opinion de la contempération, qui en cela ne diffère pas beaucoup, ou qui enferme en elle-même celle qui met l'efficace des secours divins dans une certaine suavité qu'on appelle victorieuse. Cette suavité est un plaisir qui prévient toute détermination de la volonté : et comme, de deux plaisirs qui attirent, celui-là, dit-on, l'emporte toujours, dont l'attrait est supérieur et plus abondant, il n'est pas malaisé à Dieu de faire prévaloir le plaisir du côté d'où il a dessein de nous attirer. Alors ce plaisir victorieux de l'autre, engagera par sa douceur notre volonté, qui ne manque jamais de suivre ce qui lui plaît davantage. Plusieurs de ceux qui suivent cette opinion, disent que ce plaisir supérieur et victorieux se fait suivre de l'âme par nécessité, et ne lui laisse que la liberté qui consiste dans le volontaire. En cela ils diffèrent de l'opinion de la contempération, qui veut que la volonté, pour être libre, puisse résister à l'attrait, quoique Dieu fasse en sorte qu'elle n'y

résiste pas, et qu'elle s'y rende. Mais, au reste, si on considère la nature de cette suavité supérieure et victorieuse, on verra qu'elle est composée de toutes les choses que la contempération nous a expliquées.

CHAPITRE VIII.

Quatrième et dernier moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu : la prémotion et la prédétermination physique. Elle sauve parfaitement notre liberté, et notre dépendance de Dieu.

Jusqu'ici la volonté humaine est comme environnée de tous côtés par l'opération divine. Mais cette opération n'a rien encore qui aille immédiatement à notre dernière détermination; et c'est à l'âme seule à donner ce coup. D'autres passent encore plus avant, et avouent les trois choses qui ont été expliquées. Ils ajoutent que Dieu fait encore immédiatement en nous-mêmes, que nous nous déterminons d'un tel côté; mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Car, disent-ils, lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines, et en ordonne toute la suite, il ordonne, par le même décret, ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, et ce qu'il veut que nous fassions librement. Tout suit, et tout se fait, et dans le fond, et dans la manière, comme il est porté par ce décret. Et, disent ces théologiens, il ne faut point chercher d'autres moyens que celui-là, pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu. Car comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement, et dans son fond, et dans toutes les qualités qui lui conviennent. Et on se tourmente vainement en cherchant à Dieu des moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut; puisque dès là qu'il veut, ce qu'il veut existe. Ainsi, dès qu'on présuppose que Dieu ordonne dès l'éternité, qu'une chose soit dans le temps, dès là, sans autre moyen, elle sera. Car quel meilleur moyen peut-on trouver, pour faire qu'une chose soit, que sa propre cause? Or la cause de tout ce qui est, c'est la volonté de Dieu; et nous ne concevons rien en lui, par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très-efficace. Cette efficace est si grande, que non-seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient, mais encore, qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles; et qu'elles ont une telle suite, et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit, il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle et telle action, dès là que Dieu le veut ainsi. Car toutes les volontés, et des hommes et des anges, sont comprises dans la volonté de Dieu, comme dans leur cause première et universelle; et elles ne seront libres, que parce qu'elles y seront comprises comme libres. Par la même raison, toutes les résolutions que les hommes et les anges prendront jamais, en tout ce qu'elles ont de bien et d'être, sont comprises dans les décrets éternels de Dieu, où tout ce qui est a sa raison primitive : et le moyen infaillible de faire non-seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement, c'est que Dieu veuille non-seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement, parce que, étant maître souverain de tout ce qui est ou libre ou non libre, tout ce qu'il veut est comme il le veut. Dieu donc veut le premier, parce qu'il est le premier être, et le premier libre : et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille. Car c'est le premier principe, et la loi de l'univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éternité, les choses suivent, dans le temps marqué, comme d'elles-mêmes. Et, ajoutent les mêmes auteurs, en ce peu de mots sont compris tous les moyens d'accorder la liberté de nos actions avec la volonté absolue de Dieu. C'est que la cause première et universelle, d'elle-même, et par sa propre efficace, s'accorde avec son effet, parce qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met par conséquent dans les actions humaines, non-seulement leur être tel qu'elles l'ont, mais encore leur liberté même. Car, poursuivent ces théologiens, la liberté convient à l'âme, non-seulement dans le pouvoir qu'elle a de choisir, mais encore lorsqu'elle choisit actuellement; et Dieu, qui est la cause immédiate de notre liberté, la doit produire dans son dernier acte : si bien que, le dernier acte de la liberté consistant dans son exercice, il faut que cet exercice soit encore de Dieu, et que comme tel il soit compris dans la volonté divine. Car il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a. Comme donc plus une chose est actuelle, plus elle tient de l'être, il s'ensuit que plus elle est actuelle, plus elle doit tenir de Dieu. Ainsi notre âme, conçue comme exerçant sa liberté, étant plus en acte, que conçue comme pouvant l'exercer, elle est par conséquent davantage sous l'action di-

vine, dans son exercice actuel, qu'elle ne l'était auparavant : ce qui ne se peut entendre, si on ne dit que cet exercice vient immédiatement de Dieu. En effet, comme Dieu fait en toutes choses ce qui est être et perfection; si être libre est quelque chose, et quelque perfection dans chaque acte, Dieu y fait cela même qu'on appelle libre; et l'efficace infinie de son action, c'est-à-dire, de sa volonté, s'étend, s'il est permis de parler ainsi, jusqu'à cette formalité. Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même; car cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs. Mais, comme il a été dit, toute volonté créée est comprise, comme dans sa cause, dans la volonté divine; et c'est de là que la volonté humaine a d'être libre. Ainsi, étant véritable que toute notre liberté vient en son fond immédiatement de Dieu, celle qui se trouve dans notre action doit venir de la même source; parce que notre liberté n'étant pas une liberté de soi indépendamment de Dieu, elle ne peut donner à son action d'être libre de soi indépendamment de Dieu : au contraire, cette action ne peut être libre qu'avec la même dépendance qui convient essentiellement à son principe. D'où il s'ensuit que la liberté vient toujours de Dieu, comme de sa cause; soit qu'on la considère dans son fond, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir; soit qu'on la considère dans son exercice, et comme appliquée à tel acte.

N'importe que notre choix soit une action véritable que nous faisons : car, par là même, elle doit encore venir immédiatement de Dieu, qui étant, comme premier être, cause immédiate de tout être; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'il fait en nous l'agir même, comme il y fait le pouvoir agir. Et de même que l'être créé ne laisse pas d'être, pour être d'un autre, c'est-à-dire, pour être de Dieu; au contraire, il est ce qu'il est, à cause qu'il est de Dieu : il faut entendre de même, que l'agir créé ne laisse pas, si on peut parler de la sorte, d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire il le lui donne; parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a, et tout ce qu'elle est : et plus l'action de Dieu sera conçue comme immédiate, plus elle sera conçue comme donnant immédiatement, et à chaque créature, et à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent. Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire il faut conclure que notre action est libre *à-priori,* à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait, pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait : mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision, et qu'il fait par conséquent non-seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même.

Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que, selon ce qui a été dit, Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous; mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions : et faire dans notre action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement; et le faire, c'est vouloir que cela soit : car, faire à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'il veut que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons libres en exercice; et il ne veut pas seulement en général que nous exercions notre liberté, mais il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général, mais il descend à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire, à ce qu'il y a de plus particulier : et tout cela est compris dans ses décrets. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est, parce que Dieu le veut; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force du même décret qui descend à tout ce détail?

Ainsi, ce décret divin sauve parfaitement notre liberté; car la seule chose qui suit en nous, en vertu de ce décret, c'est que nous fassions librement tel et tel acte. Et il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conformes à son décret, mette autre chose en nous que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par autre que par nous. Comme donc il serait absurde de dire que notre propre détermination nous ôtât notre liberté, il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret : et comme notre volonté, en se déterminant elle-même :

choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas. Car le propre de Dieu, c'est de vouloir; et en voulant, de faire dans chaque chose, et dans chaque acte, ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature, il ne lui répugne pas non plus de se faire par la volonté de Dieu, qui la veut, et la fera être telle qu'elle serait, si elle ne dépendait que de nous. En effet, nous pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-mêmes; parce qu'il nous fait dans tous les principes, et dans tout l'état de notre être. Car, à parler proprement, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi il fait être homme, ce qui est homme; et corps, ce qui est corps; et pensée, ce qui est pensée; et passion, ce qui est passion; et action, ce qui est action; et nécessaire, ce qui est nécessaire; et libre ce qui est libre; et libre en acte et en exercice, ce qui est libre en acte et en exercice: car c'est ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *à priori* de tout ce qui est.

On voit, par cette doctrine, comment toutes choses dépendent de Dieu; c'est qu'il ordonne premièrement, et tout vient après : et les créatures libres ne sont pas exceptées de cette loi; le libre n'étant pas en elles une exception de la commune dépendance, mais une différente manière d'être rapportée à Dieu. En effet, leur liberté est créée; et elles dépendent de Dieu, même comme libres: d'où il s'ensuit qu'elles en dépendent même dans l'exercice de leur liberté. Et il ne suffit pas de dire que l'exercice de la liberté dépend de Dieu, parce qu'il est en son pouvoir de nous l'ôter; car ce n'est pas ainsi que nous entendons que Dieu est maître des choses : et nous concevons mal sa souveraineté absolue, si nous ne disons qu'il est le maître et de les empêcher d'être, et de les faire être; et c'est parce qu'il peut les faire être, qu'il peut aussi les empêcher d'être. Il peut donc également, et empêcher d'être, et faire être l'exercice de la liberté; et il n'a pour cela qu'à le vouloir. Car, il le faut dire souvent, à Dieu, faire, c'est vouloir qu'une chose soit : après quoi il n'y a rien à craindre pour nous dans l'action toute-puissante de Dieu, puisque son décret qui fait tout, enfermant notre liberté et son exercice, si par l'événement il la détruisait, il ne serait pas moins contraire à lui-même qu'à elle.

Ainsi, concluent les théologiens dont nous expliquons les sentiments, pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté; on n'a pas besoin de lui donner un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira; encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui brouille en nous toute l'idée de première cause, il ne faut que considérer que la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout, non-seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera, avec toutes les propriétés qui lui conviennent.

Au reste, le fondement principal de toute cette doctrine est si certain, que toute l'école en est d'accord. Car comme on ne peut poser qu'il y ait un Dieu, c'est-à-dire, une cause première et universelle, sans croire en même temps qu'elle ordonne tout, et qu'elle fait tout immédiatement, de là vient qu'on a établi un concours immédiat de Dieu, qui atteint en particulier toutes les actions de la créature, même les plus libres : et le peu de théologiens qui s'opposent à ce concours, sont condamnés de témérité par tous les autres. Mais si on embrasse ce sentiment pour sauver la notion de cause première, il la faut donc sauver en tout; c'est-à-dire, que dès qu'on nomme la cause première, il faut la faire partout aller devant : et si on songe à l'accorder avec son effet, il faut fonder cet accord sur ce qu'elle est cause, et cause encore qui, n'agissant pas avec une impétuosité aveugle, ne fait ni plus ni moins qu'elle veut; ce qui fait qu'elle ne craint pas de prévenir son effet en tout et partout, parce qu'assurée de sa propre vertu, elle sait qu'ayant commencé, tout suivra précisément comme elle l'ordonne, sans qu'elle ait besoin pour cela de consulter autre chose qu'elle-même.

Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle thomistes : voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux, par ces termes de *prémotion*, et *prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns; mais qui, étant entendus, ont un si bon sens. Car enfin ces théologiens conservent dans les actions humaines l'idée tout entière de la liberté, que nous avons donnée au commencement; mais ils veulent que l'exercice de la liberté, ainsi défini, ait Dieu pour cause première, et qu'il l'opère non-seulement par les

attraits qui le précèdent, mais encore dans ce qu'il a de plus intime : ce qui leur paraît d'autant plus nécessaire, qu'il y a plusieurs actions libres, comme il a été remarqué, où nous ne sentons aucun plaisir, ni aucune suavité, ni enfin aucune autre raison qui nous y porte, que notre seule volonté; ce qui ôterait ces actions à la Providence, et même à la prescience divine, selon les principes que nous avons établis, si on ne reconnaissait que Dieu atteint, pour ainsi parler, toute action de nos volontés dans son fond, donnant immédiatement et intimement à chacune tout ce qu'elle a d'être.

CHAPITRE IX.

Objections et réponses, où l'on compare l'action libre de la volonté, avec les autres actions qu'on attribue à l'âme et avec celles qu'on attribue au corps.

Si cela est, disent quelques-uns, la volonté sera purement passive; et lorsque nous croyons si bien sentir notre liberté, il nous sera arrivé la même chose que lorsque nous avons cru sentir que c'était nous-mêmes qui mouvions nos corps; ou que ces corps se mouvaient eux-mêmes, en tombant, par exemple, de haut en bas; ou qu'ils se mouvaient les uns les autres, en se poussant mutuellement. Cependant quand nous y avons mieux pensé, nous avons enfin reconnu qu'un corps n'a aucune action, ni pour se mouvoir lui-même, ni pour mouvoir un autre corps : et que notre âme n'en a point aussi pour mouvoir nos membres; mais que c'est le moteur universel de tous les corps, qui, selon les règles qu'il a établies, meut un certain corps à l'occasion du mouvement de l'autre, et meut aussi nos membres à l'occasion de nos volontés. Nous pouvons penser, dit-on, que nous sommes trompés, en croyant que nous sommes libres, comme en croyant que nous sommes mouvants, ou même que les corps le sont; et à la fin il faudra dire qu'il n'y a que Dieu seul qui agisse, et par conséquent que lui seul de libre, comme il n'y a que lui seul qui soit le moteur de tous les corps.

Il faut ici démêler toutes les idées que nous avons sur la cause du mouvement. Premièrement, nous sentons que nos corps se meuvent, et il n'y a personne qui ne croie faire quelque action en se remuant. Nous trompons-nous en cela? Nullement : car il est vrai que nous voulons; et que vouloir, c'est une action véritable. Mais nous croyons que cette action a son effet sur nos corps. Nous avons raison de le croire, puisqu'en effet nos membres se meuvent ou se reposent au commandement de la volonté. Mais que faut-il penser d'une certaine faculté motrice qui a dans l'âme, selon quelques-uns, son action particulière distincte de la volonté? Qu'on la croie si on peut l'entendre, je n'ai pas besoin ici de m'y opposer; mais il faut du moins qu'on m'avoue que quand on pourrait trouver par raisonnement une telle faculté motrice, toujours est-il véritable que nous ne sentons en nous-mêmes ni elle ni son action, et que dans les mouvements de nos membres, nous n'avons d'idée distincte d'aucune action, que de notre volonté et de notre choix. Mais si quelqu'un s'en veut tenir là, sans rien admettre de plus, pourra-t-il dire que notre volonté meut nos membres, ou qu'elle est la cause de leur mouvement? Il le pourra dire sans difficulté; car tout le langage humain appelle cause ce qui étant une fois posé, on voit suivre aussitôt un certain effet : ainsi nous connaissons distinctement qu'en mouvant nos membres, nous faisons une certaine action, qui est de vouloir; et que de cette action suit le mouvement. Si nous n'entendons autre chose, quand nous disons que nos volontés sont la cause du mouvement de nos membres, ce sentiment est très-véritable. On trouvera les idées que nous avons de la liberté, aussi claires que celles-là, et par conséquent aussi certaines. On les peut donc raisonnablement comparer ensemble : mais si on compare à l'idée de la liberté, celle que quelques-uns se veulent former d'une certaine faculté motrice distincte de la volonté, on comparera une chose claire, et dont on ne peut douter, avec une chose confuse, dont on n'a aucun sentiment ni aucune idée.

Au reste, quand nous sentons la pesanteur de nos membres, nous voyons clairement par là qu'ils sont entraînés par le mouvement universel du monde; et par conséquent qu'ils ont pour moteur celui qui agite toute la machine. Que si nous leur pouvons donner un mouvement détaché de l'ébranlement universel, et même qui lui soit contraire, en poussant par en haut, par exemple, notre bras, que l'impression commune de toute la machine tire en bas, on voit bien qu'il n'est pas possible qu'une si petite partie de l'univers, c'est-à-dire, l'homme, puisse prévaloir d'elle-même sur l'effort du tout. On voit aussi par les convulsions, et les autres mouvements involontaires, combien peu nous sommes maîtres de nos membres : de sorte qu'on doit penser que le même Dieu qui meut tous les corps, selon de certaines lois, en exempte cette petite partie de la masse qu'il a voulu unir à notre âme, et qu'il lui plaît de mouvoir en conformité de nos volontés.

Voilà ce que nous pouvons connaître clairement touchant le mouvement de nos membres. Je n'empêche pas qu'outre cela on n'admette, si on veut, dans l'âme une certaine faculte de mouvoir le corps, et qu'on ne lui donne une action particulière : il me suffit que, soit qu'on admette, soit qu'on rejette cette action, cela ne fait rien à la liberté. Car ceux qui admettent dans nos âmes cette action qu'ils n'entendent pas, admettront bien plus facilement l'action de la liberté, dont ils ont une idée si claire ; et ceux qui ne voudront pas reconnaître cette faculté motrice, ni son action, seront d'un très-mauvais raisonnement, s'ils sont tentés de rejeter la connaissance de leur liberté, qu'ils ont si distincte, parce qu'ils se seront défaits de l'impression confuse d'une faculté et d'une action de leur âme, qu'ils n'ont jamais ni sentie ni entendue.

Il faut dire la même chose touchant l'action que quelques-uns attribuent aux corps pour se mouvoir les uns les autres. Ceux qui ne peuvent concevoir qu'un corps tombe, sans agir sur lui-même, ni qu'il se fasse céder la place, sans agir sur celui qu'il pousse, concevront beaucoup moins que l'âme choisisse sans exercer quelque action : et comme ils veulent que les corps ne laissent pas d'être conçus comme agissants, quoique le premier moteur soit la cause de leur action, ils n'auront garde de conclure que l'âme n'agisse pas, sous prétexte que son action reconnaît Dieu pour la cause. Car ils tiennent pour assuré que deux causes peuvent agir subordonnément, et que l'action de Dieu n'empêche pas celle des causes secondes. Nous n'avons donc ici à nous défendre que contre ceux qui rejettent l'action des corps, avec Platon ; et nous dirons à ceux-là ce que nous leur avons déjà dit, quand ils comparaient leur liberté avec une certaine faculté motrice de leur âme, inconnue à elle-même. Puisqu'ils ne rejettent cette action des corps, que parce qu'ils soutiennent qu'elle n'est pas intelligible, devant que de pousser leur conséquence jusqu'à l'action de la volonté, ils doivent considérer auparavant s'il n'est pas certain qu'ils l'entendent. Mais afin de les aider dans cette considération, en leur montrant la prodigieuse différence qu'il y a entre l'action que quelques-uns attribuent aux corps, et celle que nous attribuons à nos volontés, examinons dans le détail ce que nous concevons distinctement dans les corps ; après quoi nous repasserons sur ce que nous avons connu distinctement dans nos âmes.

Nous voyons qu'un certain corps étant mû selon les lois de la nature, il faut qu'un autre corps le soit aussi. Nous voyons, dans un corps, que d'avoir une certaine figure, par exemple, d'être aigu, dispose à communiquer à un autre corps une certaine espèce de mouvement ; par exemple, d'être divisé. Nous ne nous trompons point en cela ; et pour exprimer cette vérité, nous disons que d'être aigu dans un couteau, est la cause de ce qu'il coupe ; et qu'être continuellement agité dans l'eau, est la cause de ce que la roue d'un moulin tourne sans cesse ; et que c'est à cause des trous qui sont dans un crible, que certains grains peuvent passer à travers. Tout cela est très-véritable, et ne veut dire autre chose sinon que le corps est tellement disposé ou par sa figure ou par son mouvement, que de son mouvement ou de sa figure il s'ensuit qu'un tel corps, et non un autre est mû, de telle manière et non d'une autre. Voilà ce que nous entendons clairement dans les corps. Que si nous passons de là à y vouloir mettre une certaine vertu active, distincte de leur étendue, de leur figure et de leur mouvement, nous dirons plus que nous n'entendons : car nous ne concevons rien dans un corps par où il soit entendu en mouvoir un autre, si ce n'est son mouvement. Quand une pierre jetée emporte une feuille ou un fruit qu'elle atteint, ce n'est que par son mouvement qu'elle l'atteint et l'emporte. C'est en vain qu'on voudrait s'imaginer que le mouvement soit une action dans la pierre, plutôt que dans la feuille, puisqu'il est partout de même nature ; et que la pierre, qui est ici considérée comme mouvante, en effet est elle-même jetée. Et non-seulement la roue du moulin, mais la rivière elle-même, doit recevoir son mouvement d'ailleurs. Que si on dit que la rivière fait aller la roue, c'est qu'on regarde par où la matière commence à s'ébranler, et par où le mouvement se communique. Ainsi, en considérant cette roue qui tourne, on voit bien que ce n'est pas elle qui donne lieu au mouvement de l'eau ; mais au contraire que c'est la rapidité de l'eau qui donne lieu au mouvement de la roue. En ce sens, on peut regarder la rivière comme la cause, et le mouvement de la roue comme l'effet. Mais en remontant plus haut à la source du mouvement, on trouve que tout ce qui se meut est mû d'ailleurs, et que toute la matière demande un moteur ; de sorte qu'en elle-même, elle est toujours purement passive, comme Platon l'a dit expressément ; et qu'encore qu'un mouvement particulier donne lieu à l'autre, tout le mouvement en général n'a d'autre cause que Dieu. Et on se trompe visiblement, quand on s'imagine que tout ce qu'on exprime par le verbe actif, soit également actif. Car quand on dit que la terre pousse beaucoup d'herbe, ou qu'une branche a poussé un grand rejeton, si peu qu'on approfondisse, on voit bien qu'on ne veut dire

autre chose sinon que la terre est pleine de sucs, et qu'elle est disposée de sorte que les rayons du soleil donnant dessus, il faut que ces sucs s'élèvent. Et ces rayons pour cela n'en sont pas plus agissants d'une action proprement dite, non plus que la pierre jetée dans l'eau n'est pas véritablement agissante, quand elle la fait rejaillir en donnant dessus; car on voit manifestement qu'elle est poussée par la main : et on ne la doit pas trouver plus agissante, quand elle tombe par sa pesanteur, puisqu'elle n'est pas moins poussée par ce mouvement, pour être poussée par une cause qui ne paraît pas.

Ceux donc qui mettent dans le corps des vertus actives ou des actions véritables, n'en ont aucune idée distincte : et ils verront, s'ils y regardent de près, que trouvant en eux-mêmes une action quand ils se meuvent, c'est-à-dire, l'action de la volonté, par là ils prennent l'habitude de croire que tout ce qui est mû sans cause apparente, exerce quelque action semblable à la leur. C'est ainsi qu'on s'imagine qu'un corps qui en presse d'autres, et peu à peu s'y fait un passage, fait un effort tout semblable à celui que nous faisons pour passer à travers une multitude; ce qui est vrai en ce qui est purement du corps; mais notre imagination nous abuse, quand elle prend occasion de là de mettre quelque action dans les corps : et on voit bien que cette pensée ne vient d'autre chose sinon que, étant accoutumés à trouver en nous une véritable action, c'est-à-dire, notre volonté jointe aux mouvements que nous faisons, nous transportons ce qui est en nous aux corps qui nous environnent.

Ainsi, dans l'action que nous attribuons aux corps, nous ne trouvons rien de réel, sinon que leurs figures et leurs mouvements donnent lieu à certains effets. Tout ce qu'on veut dire au delà, n'est ni entendu ni défini; mais il n'en est pas de même de l'action que nous avons mise dans notre âme. Nous entendons clairement qu'elle veut son bien, et qu'elle veut être heureuse; nous savons très-certainement qu'elle ne délibère jamais si elle veut son bonheur, mais que toute sa consultation se tourne aux moyens de parvenir à cette fin. Nous sentons qu'elle délibère sur ces moyens, et qu'elle en choisit l'un plutôt que l'autre. Ce choix est bien entendu, et il enferme dans sa notion une action véritable. Nous avons même une notion d'une action de cette nature qui ne peut convenir qu'à un être créé, puisque nous avons une idée distincte d'une liberté qui peut pécher, et que nous nous attribuons à nous-mêmes les fautes que nous faisons. Nous concevons donc en nous une liberté qui se trouve et dans notre fond, c'est-à-dire dans l'âme même, et dans nos actions particulières; car elles sont faites librement : et nous avons défini en termes très-clairs la liberté qui leur convient. Mais, pour avoir bien entendu cette liberté qui est dans nos actions, il ne s'ensuit pas pour cela que nous la devions entendre comme une chose qui n'est pas de Dieu. Car tout ce qui est hors de lui, en quelque manière qu'il soit, vient de cette cause; et parce qu'il fait en chaque chose tout ce qui lui convient par sa définition, il faut dire que, comme il fait dans le mouvement tout ce qui est compris dans la définition du mouvement, il fait, dans la liberté de notre action, tout ce que contient la définition d'une action de cette nature. Il y est donc, puisque Dieu l'y fait; et l'efficace toute-puissante de l'opération divine n'a garde de nous ôter notre liberté, puisqu'au contraire elle la fait et dans l'âme et dans ses actes. Ainsi on peut dire que c'est Dieu qui nous fait agir, sans craindre que pour cela notre liberté soit diminuée; puisqu'enfin il agit en nous comme un principe intime et conjoint, et qu'il nous fait agir comme nous nous faisons agir nous-mêmes, ne nous faisant agir que par notre propre action, qu'il veut, et fait, en voulant que nous l'exercions avec toutes les propriétés que sa définition enferme.

Il ne faut donc pas changer la définition de notre action, en la faisant venir de Dieu, non plus qu'il ne faut changer la définition de l'homme, en lui donnant Dieu pour sa cause; car Dieu est cause, au contraire de ce que l'homme est, avec tout ce qui lui convient par sa définition : et il faut comprendre de même qu'il est la cause immédiate de ce que notre action est, avec tout ce qui lui convient par son essence.

CHAPITRE X.

La différence des deux états de la nature humaine, innocente et corrompue, assigné selon les principes posés.

Cela étant, on doit comprendre que la différence de l'état où nous sommes, avec celui de la nature innocente, ne consiste pas à faire dépendre de la volonté divine les actes de la volonté humaine, en l'un de ces états plutôt qu'en l'autre : puisque ce n'est pas le péché qui établit en nous cette dépendance; et qu'elle est en l'homme, non par sa blessure, mais par sa première institution et par la condition essentielle de son être Et c'est en vain qu'on dirait que Dieu agit davantage dans la nature corrompue, que dans la nature innocente; puisqu'au contraire il faut

concevoir qu'étant la source du bien et de l'être, il agit toujours plus où il y a plus de l'un et de l'autre.

Il ne faut non plus établir la différence de ces deux états dans l'efficace des décrets divins, ni dans la certitude des moyens dont Dieu se sert pour les accomplir. Car la volonté divine est en tout état efficace par elle-même, et contient en elle-même tout ce qu'il faut pour accomplir ses décrets. En un mot, l'état du péché ne fait pas que la volonté de Dieu soit plus efficace, ou plus absolue; et l'état d'innocence ne fait pas que la volonté de l'homme soit moins dépendante. Ce n'est donc pas de ce côté-là qu'il faut aller rechercher la différence des deux états, qui en cela conviennent ensemble : mais il faut considérer précisément les dispositions, qui sont changées par la maladie, et juger par là de la nature du remède que Dieu y apporte. Et quoique ce ne soit pas notre dessein de traiter à fond cette différence, nous remarquerons en passant, que le changement le plus essentiel que le péché ait fait dans notre âme, c'est qu'un attrait indélibéré du plaisir sensible prévient tous les actes de nos volontés. C'est en cela que consiste notre langueur et notre faiblesse, dont nous ne serons jamais guéris, que Dieu ne nous ôte cet attrait sensible ou du moins ne le modère par un autre attrait indélibéré du plaisir intellectuel. Alors, si par la douceur du premier attrait, notre âme est portée au bien sensible; par le moyen du second, elle sera rappelée à son véritable bien, et disposée à se rendre à celui de ces deux attraits qui sera supérieur. Elle n'avait pas besoin, quand elle était saine, de cet attrait prévenant, qui, avant toute délibération de la volonté, l'incline au bien véritable; parce qu'elle ne sentait pas cet autre attrait, qui, avant toute délibération, l'incline toujours au bien apparent. Elle était née maîtresse absolue des sens, connaissant parfaitement son bien, qui est Dieu; munie de toutes les grâces qui lui étaient nécessaires pour s'élever à ce bien suprême; l'aimant librement de tout son cœur, et se plaisant d'autant plus dans son amour, qu'il lui venait de son propre choix. Mais ce choix, pour lui être propre, n'en était pas moins de Dieu de qui vient tout ce qui est propre à la créature; qui fait même qu'une telle chose lui est propre plutôt qu'une autre, et que rien ne lui est plus propre que ce qu'elle fait si librement.

En cet état où nous regardons la volonté humaine, on voit bien qu'elle n'a rien en elle-même qui l'applique à une chose plutôt qu'à l'autre, que sa propre détermination; qu'il ne faut point, pour la faire libre, la rendre indépendante de Dieu : parce qu'étant le maître absolu de tout ce qui est, il n'a qu'à vouloir, pour faire que les êtres libres agissent librement, et pour faire que les corps, qui ne sont pas libres, soient mus par nécessité.

C'est ainsi que raisonnent ces théologiens; et l'abrégé de leur doctrine, c'est que Dieu, parce qu'il est Dieu doit mettre par sa volonté, dans sa créature libre, tout ce en quoi consiste essentiellement sa liberté, tant dans le principe que dans l'exercice; sans qu'on pense que pour cela cette liberté soit détruite, puisqu'il n'y a rien qui convienne moins à celui qui fait, que de ruiner et de détruire.

Cette manière de concilier le libre arbitre avec la volonté de Dieu paraît la plus simple; parce qu'elle est tirée seulement des principes essentiels qui constituent la créature, et ne suppose autre chose que les notions précises que nous avons de Dieu et de nous-mêmes.

CHAPITRE XI.

Des actions mauvaises et de leurs causes.

On peut entendre, ce me semble, par ces principes, ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature. Car il fait tout le bien, et tout l'être qui s'y trouve; de sorte qu'il y fait même le fond de l'action, puisque le mal n'étant autre chose que la corruption du bien et de l'être, son fond est par conséquent dans le bien, et dans l'être même.

C'est de quoi toute la théologie est d'accord. Ceux qui admettent le concours que l'école appelle simultané, reconnaissent cette vérité, aussi bien que ceux qui donnent à Dieu une action prévenante : et pour entendre distinctement tout le bien que ce premier Être opère en nous, il ne faut que considérer tout ce qu'il y a de bon dans le mal que nous faisons. Le plaisir que nous recherchons, et qui nous fait faire tant de mal, est bon de soi, et il est donné à la créature pour un bon usage. Ne vouloir manquer de rien, ne vouloir avoir aucun mal, ni rien par conséquent qui nous nuise, tout cela est bon visiblement, et fait partie de la félicité pour laquelle nous sommes nés. Mais ce bien, recherché mal à propos, est la cause qui nous pousse à la vengeance, et à mille autres excès. Si on maltraite un homme, si on le tue, cette action peut être commandée par la justice, et par conséquent peut être bonne. Commander est bon, être riche est bon; et ces bonnes choses, mal prises, et mal désirées, font néanmoins tout le mal du monde.

Si toutes ces choses sont bonnes, il est clair que le désir de les avoir enferme quelque bien.

Qu'un ange se soit admiré et aimé lui-même, il a admiré et aimé une bonne chose. En quoi donc pèche-t-il dans cette admiration et dans cet amour, si ce n'est qu'il ne l'a point rapporté à Dieu? Que s'il a cru que c'était un souverain plaisir de s'aimer soi-même, sans se rapporter à un autre, il ne s'est point trompé en cela, car ce plaisir en effet est si grand, que c'est le plaisir de Dieu. L'ange devait donc aimer ce plaisir, non en lui-même, mais en Dieu; se plaisant en son auteur par un amour aussi sincère que reconnaissant, et faisant sa félicité de la félicité d'un être si parfait et si bienfaisant. Et quand cet ange, puni de son orgueil, commence à haïr Dieu qui le châtie, et à souhaiter qu'il ne soit pas, c'est qu'il veut vivre sans peine; et il a raison de le vouloir, car il était fait pour cela, et pour être heureux. Ainsi, tout le mal qui est dans les créatures a son fond dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce que ce qui est n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé et estimé où il doit être. Et il est si vrai que le mal a tout son fond dans le bien, qu'on voit souvent une action qui n'est point mauvaise, le devenir, en y joignant une chose bonne. Un homme fait une chose qu'il ne croit pas défendue : cette ignorance peut être telle, qu'elle l'excusera de tout crime; et pour y mettre du crime, il ne faut qu'ajouter à la volonté la connaissance du mal. Cependant la connaissance du mal est bonne; et cette connaissance, qui est bonne, ajoutée à la volonté, la rend mauvaise, elle qui, étant seule, pourrait être bonne : tant il est vrai que le mal de tous côtés suppose le bien. Et si on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable, au milieu de tant de bien que Dieu y met, il ne faut que se souvenir qu'elle est libre, et qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire; et parce qu'elle est tirée du néant, elle peut faillir : car il ne faut pas s'étonner que venant, pour ainsi dire, et de Dieu, et du néant; comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire, toute sa droiture. Or le manquement volontaire de cette partie de sa perfection, c'est ce qui s'appelle péché, que la créature raisonnable ne peut jamais avoir que d'elle-même; parce que telle est l'idée du péché, qu'il ne peut avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant.

Telle est la cause du péché, si toutefois le péché peut avoir une véritable cause. Mais, pour parler plus proprement, comme le néant n'en a point, le péché, qui est un défaut, et une espèce de néant, n'en a point aussi : et comme si la créature n'est rien d'elle-même, c'est de son propre fond, et non pas de Dieu, qu'elle a cela; elle ne peut aussi avoir que d'elle-même, et d'être capable de faillir et de faillir en effet : mais elle a le premier nécessairement, et le second librement : parce que Dieu l'ayant trouvée capable de faillir par sa nature, la rend capable de bien faire par sa grâce.

Ainsi, nous avons fait voir, qu'à la réserve du péché, qui ne peut par son essence être attribué qu'à la créature, tout le reste de ce qu'elle a dans son fond, dans sa liberté, dans ses actions, doit être attribué à Dieu; et que la volonté de Dieu, qui fait tout, bien loin de rendre tout nécessaire, fait au contraire, dans le nécessaire, aussi bien que dans le libre, ce qui fait la différence de l'un et de l'autre.



DISCOURS

SUR

L'HISTOIRE UNIVERSELLE,

A MONSEIGNEUR LE DAUPHIN;

POUR EXPLIQUER LA SUITE DE LA RELIGION, ET LES CHANGEMENTS DES EMPIRES.

PREMIÈRE PARTIE,

DEPUIS LE COMMENCEMENT DU MONDE JUSQU'A L'EMPIRE DE CHARLEMAGNE.

AVANT-PROPOS.

Dessein général de cet ouvrage : sa division en trois parties.

Quand l'histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes. Il n'y a pas de meilleur moyen de leur découvrir ce que peuvent les passions et les intérêts, les temps et les conjonctures, les bons et les mauvais conseils. Les histoires ne sont composées que des actions qui les occupent, et tout semble y être fait pour leur usage. Si l'expérience leur est nécessaire pour acquérir cette prudence qui fait bien régner, il n'est rien de plus utile à leur instruction que de joindre aux exemples des siècles passés les expériences qu'ils font tous les jours. Au lieu qu'ordinairement ils n'apprennent qu'aux dépens de leurs sujets et de leur propre gloire, à juger des affaires dangereuses qui leur arrivent; par le secours de l'histoire, ils forment leur jugement, sans rien hasarder, sur les événements passés. Lorsqu'ils voient jusqu'aux vices les plus cachés des princes, malgré les fausses louanges qu'on leur donne pendant leur vie, exposés aux yeux de tous les hommes, ils ont honte de la vaine joie que leur cause la flatterie, et ils connaissent que la vraie gloire ne peut s'accorder qu'avec le mérite.

D'ailleurs il serait honteux, je ne dis pas à un prince, mais en général à tout honnête homme, d'ignorer le genre humain, et les changements mémorables que la suite des temps a faits dans le monde. Si l'on n'apprend de l'histoire à distinguer les temps, on représentera les hommes sous la loi de la nature, ou sous la loi écrite, tels qu'ils sont sous la loi évangélique; on parlera des Perses vaincus sous Alexandre, comme on parle des Perses victorieux sous Cyrus; on fera la Grèce aussi libre du temps de Philippe, que du temps de Thémistocle ou de Miltiade; le peuple romain aussi fier sous les empereurs que sous les consuls; l'Église aussi tranquille sous Dioclétien que sous Constantin; et la France, agitée de guerres civiles du temps de Charles IX et de Henri III, aussi puissante que du temps de Louis XIV, où, réunie sous un si grand roi, seule elle triomphe de toute l'Europe.

C'est, Monseigneur, pour éviter ces inconvénients, que vous avez lu tant d'histoires anciennes et modernes. Il a fallu, avant toutes choses, vous faire lire dans l'Écriture l'histoire du peuple de Dieu, qui fait le fondement de la religion. On ne vous a pas laissé ignorer l'histoire grecque ni la romaine, et ce qui vous était plus important, on vous a montré avec soin l'histoire de ce grand royaume, que vous êtes obligé de rendre heureux. Mais de peur que ces histoires et celles que vous avez encore à apprendre ne se confondent dans votre esprit, il n'y a rien de plus nécessaire que de vous représenter distinctement, mais en raccourci, toute la suite des siècles.

Cette manière d'histoire universelle est à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières. Dans les cartes particulières vous voyez tout le détail d'un royaume, ou d'une province en elle-même : dans les cartes universelles vous apprenez à situer ces parties du monde dans leur tout; vous voyez ce que Paris ou l'Ile de France est dans le royaume, ce que le royaume est dans l'Europe, et ce que l'Europe est dans l'univers.

Ainsi les histoires particulières représentent la suite des choses qui sont arrivées a un peuple

dans tout leur détail : mais afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque histoire peut avoir avec les autres ; ce qui se fait par un abrégé, où l'on voie, comme d'un coup d'œil, tout l'ordre des temps.

Un tel abrégé, Monseigneur, vous propose un grand spectacle. Vous voyez tous les siècles précédents se développer, pour ainsi dire, en peu d'heures devant vous : vous voyez comme les empires se succèdent les uns aux autres ; et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps.

C'est la suite de ces deux choses, je veux dire celle de la religion et celle des empires, que vous devez imprimer dans votre mémoire : et comme la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines, voir ce qui regarde ces choses renfermé dans un abrégé, et en découvrir par ce moyen tout l'ordre et toute la suite, c'est comprendre dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires de l'univers.

Comme donc, en considérant une carte universelle, vous sortez du pays où vous êtes né, et du lieu qui vous renferme, pour parcourir toute la terre habitable, que vous embrassez par la pensée avec toutes ses mers et tous ses pays ; ainsi, en considérant l'abrégé chronologique, vous sortez des bornes étroites de votre âge, et vous vous étendez dans tous les siècles.

Mais de même que, pour aider sa mémoire dans la connaissance des lieux, on retient certaines villes principales, autour desquelles on place les autres, chacune selon sa distance, ainsi, dans l'ordre des siècles, il faut savoir certains temps marqués par quelque grand événement auquel on rapporte tout le reste.

C'est ce qui s'appelle Époque, d'un mot grec qui signifie s'*arrêter;* parce qu'on s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est-à-dire, cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps.

Il faut d'abord s'attacher à un petit nombre d'époques, telles que sont, dans les temps de l'histoire ancienne, Adam, ou la création ; Noé, ou le déluge ; la vocation d'Abraham, ou le commencement de l'alliance de Dieu avec les hommes ; Moïse, ou la loi écrite ; la prise de Troie ; Salomon, ou la fondation du temple ; Romulus, ou Rome bâtie ; Cyrus, ou le peuple de Dieu délivré de la captivité de Babylone ; Scipion, ou Carthage vaincue ; la naissance de Jésus-Christ ; Constantin, ou la paix de l'Église ; Charlemagne, ou l'établissement du nouvel Empire.

Je vous donne cet établissement du nouvel Empire sous Charlemagne comme la fin de l'histoire ancienne, parce que c'est là que vous verrez finir tout à fait l'ancien empire romain. C'est pourquoi je vous arrête à un point si considérable de l'histoire universelle. La suite vous en sera proposée dans une seconde partie, qui vous mènera jusqu'au siècle que nous voyons illustré par les actions immortelles du roi votre père ; et auquel l'ardeur que vous témoignez à suivre un si grand exemple, fait encore espérer un nouveau lustre.

Après vous avoir expliqué en général le dessein de cet ouvrage, j'ai trois choses à faire pour en tirer toute l'utilité que j'en espère.

Il faut, premièrement, que je parcoure avec vous les époques que je vous propose ; et que, vous marquant en peu de mots les principaux événements qui doivent être attachés à chacune d'elles, j'accoutume votre esprit à mettre ces événements dans leur place, sans y regarder autre chose que l'ordre des temps. Mais comme mon intention principale est de vous faire observer, dans cette suite des temps, celle de la religion et celle des grands empires : après avoir fait aller ensemble, selon le cours des années, les faits qui regardent ces deux choses, je reprendrai en particulier, avec les réflexions nécessaires, premièrement ceux qui nous font entendre la durée perpétuelle de la religion, et enfin ceux qui nous découvrent les causes des grands changements arrivés dans les empires.

Après cela, quelque partie de l'histoire ancienne que vous lisiez, tout vous tournera à profit. Il ne passera aucun fait dont vous n'aperceviez les conséquences. Vous admirerez la suite des conseils de Dieu dans les affaires de la religion : vous verrez aussi l'enchaînement des affaires humaines ; et par là vous connaîtrez avec combien de réflexion et de prévoyance elles doivent être gouvernées.

PREMIÈRE PARTIE.

LES ÉPOQUES, OU LA SUITE DES TEMPS.

PREMIÈRE ÉPOQUE.

Adam, ou la création.

Premier âge du monde.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

La première époque vous présente d'a- 1 4004
bord un grand spectacle : Dieu qui crée le

Ans du monde. Ans dev. J. C.

ciel et la terre par sa parole, et qui fait l'homme à son image. C'est par où commence Moïse, le plus ancien des historiens, le plus sublime des philosophes, et le plus sage des législateurs.

Il pose ce fondement tant de son histoire que de sa doctrine, et de ses lois. Après il nous fait voir tous les hommes renfermés en un seul homme, et sa femme même tirée de lui; la concorde des mariages et la société du genre humain établie sur ce fondement; la perfection et la puissance de l'homme, tant qu'il porte l'image de Dieu en son entier; son empire sur les animaux; son innocence tout ensemble et sa félicité dans le Paradis, dont la mémoire s'est conservée dans l'âge d'or des poëtes; le précepte divin donné à nos premiers parents; la malice de l'esprit tentateur, et son apparition sous la forme du serpent; la chute d'Adam et d'Ève, funeste à toute leur postérité; le premier homme justement puni dans tous ses enfants, et le genre humain maudit de Dieu; la première promesse de la rédemption, et la victoire future des hommes sur le démon qui les a perdus.

129 3875 La terre commence à se remplir, et les crimes s'augmentent. Caïn, le premier enfant d'Adam et d'Ève, fait voir au monde naissant la première action tragique; et la vertu commence dès lors à être persécutée par le vice [1]. Là paraissent les mœurs contraires des deux frères : l'innocence d'Abel, sa vie pastorale, et ses offrandes agréables; celles de Caïn rejetées, son avarice, son impiété, son parricide, et la jalousie mère des meurtres; le châtiment de ce crime, la conscience du parricide agitée de continuelles frayeurs; la première ville bâtie par ce méchant, qui se cherchait un asile contre la haine et l'horreur du genre humain; l'invention de quelques arts par ses enfants; la tyrannie des passions, et la prodigieuse malignité du cœur humain toujours porté à faire le mal; la postérité de Seth fidèle à Dieu malgré cette dépravation; le pieux
987 3017 Hénoch miraculeusement tiré du monde qui n'était pas digne de le posséder; la distinction des enfants de Dieu d'avec les enfants des hommes, c'est-à-dire, de ceux qui vivaient selon l'esprit, d'avec ceux qui vivaient selon la chair; leur mélange, et la corruption universelle du monde; la ruine des hommes résolue par un juste jugement de Dieu; sa colère dénoncée aux pécheurs par son serviteur 1556 2468
Noé; leur impénitence, et leur endurcissement puni enfin par le déluge; Noé et 1656 2348
sa famille réservée pour la réparation du genre humain.

Voilà ce qui s'est passé en 1656 ans. Tel est le commencement de toutes les histoires, où se découvre la toute-puissance, la sagesse, et la bonté de Dieu : l'innocence heureuse sous sa protection; sa justice à venger les crimes, et en même temps sa patience à attendre la conversion des pécheurs; la grandeur et la dignité de l'homme dans sa première institution; le génie du genre humain depuis qu'il fut corrompu; le naturel de la jalousie, et les causes secrètes des violences et des guerres, c'est-à-dire, tous les fondements de la religion et de la morale.

Avec le genre humain, Noé conserva les arts; tant ceux qui servaient de fondement à la vie humaine, et que les hommes savaient dès leur origine, que ceux qu'ils avaient inventés depuis. Ces premiers arts que les hommes apprirent d'abord, et apparemment de leur créateur, sont l'agriculture [1], l'art pastoral [2], celui de se vêtir [3], et peut-être celui de se loger. Aussi ne voyons-nous pas le commencement de ces arts en Orient, vers les lieux d'où le genre humain s'est répandu.

La tradition du déluge universel se trouve par toute la terre. L'arche, où se sauvèrent les restes du genre humain, a été de tout temps célèbre en Orient, principalement dans les lieux où elle s'arrêta après le déluge. Plusieurs autres circonstances de cette fameuse histoire se trouvent marquées dans les annales et dans les traditions des anciens peuples [4] : les temps conviennent, et tout se rapporte, autant qu'on le pouvait espérer dans une antiquité si reculée.

[1] *Gen.* IV, 1, 3, 4, 8.

[1] *Gen.* II, 15; III, 17, 18, 19; IV, 2.
[2] *Ibid.* IV, 2.
[3] *Ibid.* III. 21.
[4] *Beros. Chald.* Hist. Chald. *Hieron. Ægypt.* Phœn. Hist. *Mnas. Nic. Damasc.* lib. XCVI. *Abyd.* de Med. et Assyr. *apud. Jos.* Antiq. Jud. lib. I, cap. IV, al. 5; et lib. I, cont. Apion; et *Euseb.* Præp. Ev. lib. IX, cap. XI, XII, *Plutarc. opusc.* Plusne solert. terr. an aquat. animal. *Lucian.* de Dea Syr.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

DEUXIÈME ÉPOQUE.

Noé ou le Déluge.

Deuxième âge du monde.

1656 2548 Près du déluge se rangent le décrois-
1657 2347 sement de la vie humaine, le changement
dans le vivre, et une nouvelle nourriture
substituée aux fruits de la terre; quelques
1757 2247 préceptes donnés à Noé de vive voix seu-
lement; la confusion des langues arrivée à la tour de Babel, premier monument de l'orgueil et de la faiblesse des hommes; le partage des trois enfants de Noé, et la première distribution des terres.

La mémoire de ces trois premiers auteurs des nations et des peuples s'est conservée parmi les hommes. Japhet, qui a peuplé la plus grande partie de l'Occident, y est demeuré célèbre sous le nom fameux d'Iapet. Cham et son fils Chanaan n'ont pas été moins connus parmi les Égyptiens et les Phéniciens; et la mémoire de Sem a toujours duré dans le peuple hébreu, qui en est sorti.

Un peu après ce premier partage du genre humain, Nemrod, homme farouche, devient par son humeur violente le premier des conquérants; et telle est l'origine des conquêtes. Il établit son royaume à Babylone [1], au même lieu où la tour avait été commencée, et déjà élevée fort haut; mais non pas autant que le souhaitait la vanité humaine. Environ dans le même temps, Ninive fut bâtie, et quelques anciens royaumes établis. Ils étaient petits dans ces premiers temps; et on trouve dans la seule Égypte quatre dynasties ou principautés, celle de Thebes, celle de Thin, celle de Memphis, et celle de Tanis: c'était la capitale de la basse Égypte. On peut aussi rapporter à ce temps le commencement des lois et de la police des Égyptiens; celui de leurs pyramides qui durent encore, et celui des
1771 2233 observations astronomiques, tant de ces
peuples que des Chaldéens. Aussi voit-on remonter jusqu'à ce temps, et pas plus haut, les observations que les Chaldéens, c'est-à-dire, sans contestation, les premiers observateurs des astres, donnèrent dans Babylone à Callisthène pour Aristote [2].

Tout commence: il n'y a point d'histoire ancienne, où il ne paraisse, non-seulement dans ces premiers temps, mais encore longtemps après, des vestiges manifestes de la nouveauté du monde. On voit les lois s'établir, les mœurs se polir, et les empires se former. Le genre humain sort peu à peu de l'ignorance; l'expérience l'instruit, et les arts sont inventés ou perfectionnés. A mesure que les hommes se multiplient, la terre se peuple de proche en proche: on passe les montagnes et les précipices; on traverse les fleuves, et enfin les mers, et on établit de nouvelles habitations. La terre, qui n'était au commencement qu'une forêt immense, prend une autre forme; les bois abattus font place aux champs, aux pâturages, aux hameaux, aux bourgades, et enfin aux villes. On s'instruit à prendre certains animaux, à apprivoiser les autres, et à les accoutumer au service. On eut d'abord à combattre les bêtes farouches. Les premiers héros se signalèrent dans ces guèrres. Elles firent inventer les armes, que les hommes tournèrent après contre leurs semblables: Nemrod, le premier guerrier et le premier conquérant, est appelé dans l'Écriture un fort chasseur [1]. Avec les animaux, l'homme sut encore adoucir les fruits et les plantes; il plia jusqu'aux métaux à son usage, et peu à peu il y fit servir toute la nature. Comme il était naturel que le temps fît inventer beaucoup de choses, il devait aussi en faire oublier d'autres, du moins à la plupart des hommes. Ces premiers arts que Noé avait conservés, et qu'on voit aussi toujours en vigueur dans les contrées où se fit le premier établissement du genre humain, se perdirent à mesure qu'on s'éloigna de ce pays. Il fallut, ou les rapprendre avec le temps, ou que ceux qui les avaient conservés, les reportassent aux autres. C'est pourquoi on voit tout venir de ces terres toujours habitées, où les fondements des arts demeurèrent en leur entier; et là même on apprenait tous les jours beaucoup de choses importantes. La connaissance de Dieu et la mémoire de la création s'y conserva; mais elle allait s'affaiblissant peu à peu. Les anciennes traditions s'oubliaient et s'obscurcissaient; les fables, qui leur succédèrent, n'en retenaient plus que de grossières

[1] *Gen.* x, 8, 9, 10, 11.
[2] *Porphyr. apud Simpl.* in libr. II; *Aristot.* de Cœlo.

[1] *Gen.* x, 9.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

idées; les fausses divinités se multipliaient : et c'est ce qui donna lieu à la vocation d'Abraham.

TROISIÈME ÉPOQUE.

La vocation d'Abraham, ou le commencement du peuple de Dieu et de l'alliance.

Troisième âge du monde.

Quatre cent vingt-six ans après le déluge, comme les peuples marchaient chacun en sa voie, et oubliaient celui qui les avait faits, Dieu, pour empêcher le progrès d'un si grand mal, au milieu de la corruption commença à se séparer un peuple élu. Abraham fut choisi pour être la tige et le père de tous les croyants. Dieu l'appela dans la terre de Chanaan,
2083 1921 où il voulait établir son culte et les enfants de ce patriarche, qu'il avait résolu de multiplier comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer. A la promesse qu'il lui fit de donner cette terre à ses descendants, il joignit quelque chose de bien plus illustre; et ce fut cette grande bénédiction qui devait être répandue sur tous les peuples du monde, en Jésus-Christ sorti de sa race. C'est ce Jésus-Christ qu'Abraham honore en la personne du grand pontife Melchisédech qui le représente; c'est à lui qu'il paye la dîme du butin qu'il avait gagné sur les rois vaincus; et c'est par lui qu'il est béni [1]. Dans des richesses immenses, et dans une puissance qui égalait celle des rois, Abraham conserva les mœurs antiques : il mena toujours une vie simple et pastorale, qui toutefois avait sa magnificence, que ce patriarche faisait paraître principalement en exerçant l'hospitalité envers tout le monde.
2148 1856 Le ciel lui donna des hôtes : les anges lui apprirent les conseils de Dieu; il y crut, et parut en tout plein de foi et de piété. De son temps, Inachus, le plus ancien de tous les rois connus par les Grecs, fonda le royaume d'Argos. Après Abraham, on trouve Isaac son fils, et Jacob son petit-fils, imitateurs de sa foi et de sa simplicité dans la même vie pastorale. Dieu leur réitère aussi les mêmes promesses qu'il avait faites à leur père, et les conduit comme lui en toutes choses. Isaac bénit
2245 1759 Jacob au préjudice d'Ésaü son frère aîné; et trompé en apparence, en effet il exécuta les conseils de Dieu, et régla la destinée de deux peuples. Ésaü eut encore le nom d'Édom, d'où sont nommés les Iduméens dont il est le père. Jacob, que Dieu protégeait, excella en tout au-dessus d'Ésaü. Un ange, contre qui il eut un combat plein de mystères, lui donna le nom d'Israël, d'où ses enfants sont appelés les Israélites. De lui naquirent les douze patriarches, pères des douze tribus du peuple hébreu : entre autres Lévi, d'où devaient sortir les ministres des choses sacrées; Juda, d'où devait sortir avec la race royale le Christ, Roi des rois et Seigneur des seigneurs; et Joseph, que Jacob aima plus que tous ses autres enfants. Là se déclarent de nouveaux secrets de la providence divine. On y voit, avant toutes choses, l'innocence et la sagesse du jeune Joseph toujours ennemie des vices, et soigneuse de les réprimer dans ses frères; ses songes mystérieux et prophétiques; ses frères
jaloux, et la jalousie cause pour la seconde 2276 1728
fois d'un parricide; la vente de ce grand homme; la fidélité qu'il garde à son maître, et sa chasteté admirable; les persécutions qu'elle lui attire; sa prison et sa constance; ses prédictions; sa délivrance
miraculeuse; cette fameuse explication 2287 1717
des songes de Pharaon; le mérite d'un si 2289 1715
grand homme reconnu; son génie élevé et droit, et la protection de Dieu qui le fait dominer partout où il est; sa prévoyance; ses sages conseils, et son pouvoir absolu dans le royaume de la basse Égypte; par ce moyen le salut de son père
Jacob et de sa famille. Cette famille chérie 2298 1706
de Dieu s'établit ainsi dans cette partie de l'Égypte dont Tanis était la capitale, et dont les rois prenaient tous le nom de Pharaon. Jacob meurt; et un peu devant sa mort il fait cette célèbre prophétie, où,
découvrant à ses enfants l'état de leur 2315 1689
postérité, il découvre en particulier à Juda le temps du Messie qui devait sortir de sa race. La maison de ce patriarche devient un grand peuple en peu de temps : cette prodigieuse multiplication excite la jalousie des Égyptiens : les Hébreux sont injustement haïs, et impitoyablement persécutés : Dieu fait naître Moïse leur libé-
rateur, qu'il délivre des eaux du Nil, et 2433 1571
le fait tomber entre les mains de la fille de Pharaon : elle l'élève comme son fils, et le fait instruire dans toute la sagesse des Egyptiens. En ces temps, les peuples d'É-

[1] *Hebr.* VII. 1, 2, 3, *et seq.*

Ans du monde. Ans dev. J. C.

gypte s'établirent en divers endroits de la Grèce. La colonie que Cécrops amena d'Égypte fonda douze villes, ou plutôt
2448 1556 douze bourgs, dont il composa le royaume d'Athènes, et où il établit, avec les lois de son pays, les dieux qu'on y adorait. Un peu après arriva le déluge de Deucalion dans la Thessalie, confondu par les Grecs avec le déluge universel [1]. Hellen, fils de Deucalion, régna en Phtie, pays de la Thessalie, et donna son nom à la Grèce. Ses peuples, auparavant appelés Grecs, prirent toujours depuis le nom d'Hellènes, quoique les Latins leur aient conservé leur ancien nom. Environ dans le même temps, Cadmus, fils d'Agénor, transporta en Grèce une colonie de Phéniciens, et fonda la ville de Thèbes dans la Béotie. Les dieux de Syrie et de Phénicie entrèrent avec lui dans la Grèce. Cependant Moïse s'avançait en âge. A quarante ans,
2473 1531 il méprisa les richesses de la cour d'Égypte; et touché des maux de ses frères les Israélites, il se mit en péril pour les soulager. Ceux-ci, loin de profiter de son zèle et de son courage, l'exposèrent à la fureur de Pharaon, qui résolut sa perte. Moïse se sauva d'Égypte en Arabie, dans la terre de Madian, où sa vertu, toujours secourable aux oppressés, lui fit trouver une retraite assurée. Ce grand homme perdant l'espérance de délivrer son peuple, ou attendant un meilleur temps, avait passé quarante ans à paître les trou-
2513 1491 peaux de son beau-père Jéthro, quand il vit dans le désert le buisson ardent, et entendit la voix du Dieu de ses pères, qui le renvoyait en Égypte, pour tirer ses frères de la servitude. Là paraissent l'humilité, le courage et les miracles de ce divin législateur; l'endurcissement de Pharaon, et les terribles châtiments que Dieu lui envoie; la Pâque, et le lendemain le passage de la mer Rouge; Pharaon et les Égyptiens ensevelis dans les eaux, et l'entière délivrance des Israélites.

QUATRIÈME ÉPOQUE.

Moïse, ou la loi écrite.

Quatrième âge du monde.

2513 1491 Les temps de la loi écrite commencent. Elle fut donnée à Moïse 430 ans après la vocation d'Abraham, 856 ans après le déluge, et la même année que le peuple hébreu sortit d'Égypte. Cette date est remarquable, parce qu'on s'en sert pour désigner tout le temps qui s'écoule depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ. Tout ce temps est appelé le temps de la loi écrite, pour le distinguer du temps précédent, qu'on appelle le temps de la loi de nature, où les hommes n'avaient pour se gouverner que la raison naturelle et les traditions de leurs ancêtres.

Dieu donc ayant affranchi son peuple de la tyrannie des Égyptiens, pour le conduire en la terre où il veut être servi, avant que de l'y établir, lui propose la loi selon laquelle il y doit vivre. Il écrit de sa propre main, sur deux tables qu'il donne à Moïse au haut du mont Sinaï, le fondement de cette loi, c'est-à-dire, le Décalogue, ou les dix commandements, qui contiennent les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine. Il dicte au même Moïse les autres préceptes par lesquels il établit le tabernacle, figure du temps futur [1]; l'arche où Dieu se montrait présent par ses oracles, et où les tables de la loi étaient renfermées; l'élévation d'Aaron, frère de Moïse; le souverain sacerdoce, ou le pontificat, dignité unique donnée à lui et à ses enfants; les cérémonies de leur sacre, et la forme de leurs habits mystérieux; les fonctions des prêtres, enfants d'Aaron; celles des lévites, avec les autres observances de la religion; et ce qu'il y a de plus beau, les règles des bonnes mœurs, la police et le gouvernement de son peuple élu, dont il veut être lui-même le législateur. Voilà ce qui est marqué par l'époque de la loi écrite. Après, on voit le voyage continué dans le Désert, les révoltes, les idolâtries, les châtiments, les consolations du peuple de Dieu, que ce législateur tout-puissant forme peu à peu par
ce moyen; le sacré d'Éléazar, souverain 2552 1453
pontife, et la mort de son père Aaron; le zèle de Phinées, fils d'Éléazar; et le sacerdoce assuré à ses descendants par une promesse particulière. Durant ces temps, les Égyptiens continuent l'établissement de leurs colonies en divers endroits; principalement dans la Grèce, où Danaüs, Égyptien, se fait roi d'Argos et dépossède les anciens rois venus d'Inachus. Vers la fin des voyages du peuple de Dieu dans le
Désert, on voit commencer les combats 2553 1451

[1] *Marm. Arund. seu Æra Att.*

[1] *Hebr.* IX, 9, 13.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

que les prières de Moïse rendent heureux. Il meurt, et laisse aux Israélites toute leur histoire, qu'il avait soigneusement digérée dès l'origine du monde jusques au temps de sa mort. Cette histoire est continuée par l'ordre de Josué et de ses successeurs. On la divisa depuis en plusieurs livres, et c'est de là que nous sont venus le livre de Josué, le livre des Juges, et les quatre livres des Rois. L'histoire que Moïse avait écrite, et où toute la loi était renfermée, fut aussi partagée en cinq livres qu'on appelle Pentateuque, et qui sont le fondement de la religion. Après la mort de l'homme de
2559 1445 Dieu, on trouve les guerres de Josué, la conquête et le partage de la terre sainte, et les rébellions du peuple châtié et rétabli à diverses fois. Là se voient les victoires
2599 1405 d'Othoniel, qui le délivre de la tyrannie de Chusan, roi de Mésopotamie; et quatre-vingts ans après, celle d'Aod sur
2679 1325 Églon, roi de Moab. Environ ce temps,
2682 1322 Pélops, Phrygien, fils de Tantale, règne dans le Péloponèse, et donne son nom à cette fameuse contrée. Bel, roi des Chaldéens, reçoit de ces peuples les honneurs divins. Les Israélites ingrats retombent
2699 1305 dans la servitude. Jabin, roi de Chanaan, les assujettit; mais Débora la prophétesse,
2719 1285 qui jugeait le peuple, et Barac, fils d'Abinoem, défont Sisara, général des armées
2759 1245 de ce roi. Quarante ans après, Gédéon, victorieux sans combattre, poursuit et
2768 1236 abat les Madianites. Abimélech, son fils, usurpe l'autorité par le meurtre de ses frères, l'exerce tyranniquement, et la
2817 1187 perd enfin avec la vie. Jephté ensanglante sa victoire par un sacrifice qui ne peut être excusé que par un ordre secret de Dieu, sur lequel il ne lui a pas plu de nous rien faire connaître. Durant ce siècle, il arrive des choses très-considérables parmi les Gentils. Car, en suivant la supputation d'Hérodote [1], qui paraît la plus exacte, il
2737 1267 faut placer en ces temps, 514 ans devant Rome, et du temps de Débora, Ninus fils de Bel, et la fondation du premier empire des Assyriens. Le siége en fut établi à Ninive, ville ancienne et déjà célèbre [2], mais ornée et illustrée par Ninus. Ceux qui donnent 1300 ans aux premiers Assyriens ont leur fondement dans l'antiquité de la ville; et Hérodote, qui ne leur en donne que 520, ne parle que de la durée de l'empire qu'ils ont commencé sous Ninus, fils de Bel, à étendre dans la haute Asie. Un peu après, et durant le règne de ce conquérant, on doit mettre la fondation ou le renouvellement de l'ancienne ville de Tyr, que la navigation et ses colonies rendent si célèbre[1]. Dans la suite, et quelque temps après Abimélech, on trouve 2752 1252
les fameux combats d'Hercule, fils d'Amphitryon, et ceux de Thésée, roi d'Athènes, qui ne fit qu'une seule ville des douze bourgs de Cécrops, et donna une meilleure forme au gouvernement des Athéniens. Durant le temps de Jephté, pendant que Sémiramis, veuve de Ninus, et tutrice de Ninyas, augmentait l'empire des Assyriens par ses conquêtes, la célèbre ville de Troie, déjà prise une fois par les Grecs sous Laomédon, son troisième roi, fut réduite en cendre, encore par les Grecs, sous Priam, fils de Laomédon, 2820 1184
après un siége de dix ans.

[1] *Herod.* lib. I, cap. XCV. — [2] *Gen.* X, 11.

CINQUIÈME ÉPOQUE.

La prise de Troie.

Cinquième âge du monde.

Cette époque de la ruine de Troie, 2820 1184
arrivée environ l'an 308 après la sortie d'Égypte, et 1164 ans après le déluge, est considérable, tant à cause de l'importance d'un si grand événement célébré par les deux plus grands poëtes de la Grèce et de l'Italie, qu'à cause qu'on peut rapporter à cette date ce qu'il y a de plus remarquable dans les temps appelés fabuleux ou héroïques : fabuleux, à cause des fables dont les histoires de ces temps sont enveloppées; héroïques, à cause de ceux que les poëtes ont appelés les enfants des dieux et les héros. Leur vie n'est pas éloignée de cette prise. Car du temps de Laomédon, père de Priam, paraissent tous les héros de la toison d'or, Jason, Hercule, Orphée, Castor et Pollux, et les autres qui sont connus : et du temps de Priam même, durant le dernier siége de Troie, on voit les Achille, les Agamemnon, les Ménélas, les Ulysse, Hector, Sarpédon, fils de Jupiter; Énée, fils de Vénus, que les Romains reconnaissent pour leur fondateur, et tant d'autres, dont des familles illustres et des nations entières ont fait gloire de descendre. Cette époque est donc propre pour rassembler ce que les temps

[1] *Josue.* XIX, 29. *Joseph.* Antiq. lib. VIII, cap. II, 9.

Ans du monde. Ans dev. J. C.
fabuleux ont de plus certain et de plus
beau. Mais ce qu'on voit dans l'histoire
sainte est en toutes façons plus remar-
2887 1177 quable : la force prodigieuse d'un Samson,
2888 1176 et sa faiblesse étonnante ; Héli, souverain
pontife, vénérable par sa piété, et mal-
heureux par le crime de ses enfants ;
2909 1095 Samuel, juge irréprochable, et prophète
choisi de Dieu pour sacrer les rois ; Saül,
premier roi du peuple de Dieu, ses vic-
toires, sa présomption à sacrifier sans
les prêtres, sa désobéissance mal excu-
sée par le prétexte de la religion, sa ré-
probation, sa chute funeste. En ce temps
Codrus, roi d'Athènes, se dévoua à la
mort pour le salut de son peuple, et lui
donna la victoire par sa mort. Ses enfants,
Médon et Nilée, disputèrent entre eux le
royaume. A cette occasion, les Athéniens
abolirent la royauté, et déclarèrent Jupiter
le seul roi du peuple d'Athènes. Ils créèrent
des gouverneurs ou présidents perpétuels,
mais sujets à rendre compte de leur admi-
nistration. Ces magistrats furent appelés
archontes. Médon, fils de Codrus, fut le
premier qui exerça cette magistrature,
et elle demeura longtemps dans sa famille.
Les Athéniens répandirent leurs colonies
dans cette partie de l'Asie Mineure qui
fut appelée Ionie. Les colonies éoliennes
se firent à peu près dans le même temps,
et toute l'Asie Mineure se remplit de villes
2949 1055 grecques. Après Saül, paraît un David, cet
admirable berger, vainqueur du fier Go-
liath, et de tous les ennemis du peuple
de Dieu ; grand roi, grand conquérant,
grand prophète, digne de chanter les mer-
veilles de la toute-puissance divine ;
homme enfin selon le cœur de Dieu, comme
il le nomme lui-même, et qui par sa pé-
2970 1034 nitence a fait même tourner son crime à la
gloire de son créateur. A ce pieux guerrier
2990 1014 succéda son fils Salomon, sage, juste,
pacifique, dont les mains pures de sang
furent jugées dignes de bâtir le temple
2992 1012 de Dieu.

SIXIÈME ÉPOQUE.

Salomon, ou le temple achevé.

Sixième âge du monde.

Ce fut environ l'an 3000 du monde, le
488 depuis la sortie d'Égypte ; et pour
ajuster les temps de l'histoire sainte avec
ceux de la profane, 180 ans après la prise
de Troie, 350 devant la fondation de
Rome, et 1000 ans devant Jésus-Christ,
que Salomon acheva ce merveilleux édi-
fice. Il en célébra la dédicace avec une
piété et une magnificence extraordinaire.
Cette célèbre action est suivie des autres 3000 1005
merveilles du règne de Salomon, qui fi- 3001 1004
nit par de honteuses faiblesses. Il s'aban-
donne à l'amour des femmes ; son esprit
baisse, son cœur s'affaiblit, et sa piété
dégénère en idolâtrie. Dieu, justement
irrité, l'épargne en mémoire de David
son serviteur ; mais il ne voulut pas lais-
ser son ingratitude entièrement impunie :
il partagea son royaume après sa mort,
et sous son fils Roboam. L'orgueil brutal 3029 975
de ce jeune prince lui fit perdre dix tri-
bus, que Jéroboam sépara de leur Dieu et
de leur roi. De peur qu'ils ne retournas-
sent au roi de Juda, il défendit d'aller sa-
crifier au temple de Jérusalem, et il éri-
gea ses veaux d'or, auxquels il donna le
nom du dieu d'Israël, afin que le chan-
gement parût moins étrange. La même
raison lui fit retenir la loi de Moïse, qu'il
interprétait à sa mode ; mais il en faisait
observer presque toute la police, tant ci-
vile que religieuse[1] : de sorte que le Pen-
tateuque demeura toujours en vénération
dans les tribus séparées.

Ainsi fut élevé le royaume d'Israël con-
tre le royaume de Juda. Dans celui d'Israël
triomphèrent l'impiété et l'idolâtrie. La
religion, souvent obscurcie dans celui de
Juda, ne laissa pas de s'y conserver. En
ces temps, les rois d'Égypte étaient puis-
sants. Les quatre royaumes avaient été
réunis sous celui de Thèbes. On croit que
Sésostris, ce fameux conquérant des Égyp-
tiens, est le Sésac, roi d'Égypte, dont 3033 971
Dieu se servit pour châtier l'impiété de
Roboam. Dans le règne d'Abiam, fils de
Roboam, on voit la fameuse victoire que
la piété de ce prince lui obtint sur les tri-
bus schismatiques. Son fils Asa, dont la 3087 924
piété est louée dans l'Écriture, y est mar-
qué comme un homme qui songeait plus,
dans ses maladies, au secours de la mé-
decine, qu'à la bonté de Dieu. De son
temps Amri, roi d'Israël, bâtit Samarie, 3080 917
où il établit le siége de son royaume. Ce
temps est suivi du règne admirable de
Josaphat, où fleurissent la piété, la jus- 3090 914
tice, la navigation et l'art militaire. Pen-
dant qu'il faisait voir au royaume de Juda
un autre David, Achab et sa femme Jéza-

[1] III. *Reg.* XII, 32.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

bel, qui régnaient en Israël, joignaient à l'idolâtrie de Jéroboam toutes les impiétés des Gentils. Ils périrent tous deux mi-
3105 899 sérablement. Dieu, qui avait supporté leurs idolâtries, résolut de venger sur eux le sang de Naboth qu'ils avaient fait mourir parce qu'il avait refusé, comme l'ordonnait la loi de Moïse, de leur vendre à perpétuité l'héritage de ses pères. Leur sentence leur fut prononcée par la bouche
3107 897 du prophète Élie. Achab fut tué quelque temps après, malgré les précautions qu'il prenait pour se sauver. Il faut placer vers ce temps la fondation de Carthage, que
3112 892 Didon, venue de Tyr, bâtit en un lieu où, à l'exemple de Tyr, elle pouvait trafiquer avec avantage, et aspirer à l'empire de la mer. Il est malaisé de marquer le temps où elle se forma en république; mais le mélange des Tyriens et des Africains fit qu'elle fut tout ensemble guerrière et marchande. Les anciens historiens, qui mettent son origine devant la ruine de Troie, peuvent faire conjecturer que Didon l'avait plutôt augmentée et fortifiée qu'elle n'en avait posé les fondements. Les affaires changèrent de face dans le
3116 888 royaume de Juda. Athalie, fille d'Achab et de Jézabel, porta avec elle l'impiété dans la maison de Josaphat. Joram, fils d'un prince si pieux, aima mieux imiter son beau-père que son père. La main de Dieu fut sur lui. Son règne fut court, et
3119 885 sa fin fut affreuse. Au milieu de ces châtiments, Dieu faisait des prodiges inouïs, même en faveur des Israélites, qu'il voulait rappeler à la pénitence. Ils virent, sans se convertir, les merveilles d'Élie et d'Élisée, qui prophétisèrent durant les règnes d'Achab et de cinq de ses successeurs. En ce temps Homère fleurit[1], et Hésiode fleurissait trente ans avant lui. Les mœurs antiques qu'ils nous représentent, et les vestiges qu'ils gardent encore, avec beaucoup de grandeur, de l'ancienne simplicité, ne servent pas peu à nous faire entendre les antiquités beaucoup plus reculées, et la divine simplicité de l'Écriture. Il y eut des spectacles effroyables dans les royaumes de Juda et d'Israël. Jé-
3120 884 zabel fut précipitée du haut d'une tour par ordre de Jéhu. Il ne lui servit de rien de s'être parée : Jéhu la fit fouler aux pieds des chevaux. Il fit tuer Joram, roi

[1] *Marm. Arund.*

d'Israël, fils d'Achab : toute la maison d'Achab fut exterminée, et peu s'en fallut qu'elle n'entraînât celle des rois de Juda dans sa ruine. Le roi Ochozias, fils de Joram, roi de Juda, et d'Athalie, fut tué dans Samarie avec ses frères, comme allié et ami des enfants d'Achab. Aussitôt que cette nouvelle fut portée à Jérusalem, Athalie résolut de faire mourir tout ce qui restait de la famille royale, sans épargner ses enfants, et de régner par la perte de tous les siens. Le seul Joas, fils d'Ochozias, enfant encore au berceau, fut dérobé à la fureur de son aïeule. Jésabeth, sœur d'Ochozias, et femme de Joïada, souverain pontife, le cacha dans la maison de Dieu, et sauva ce précieux reste de la maison de David. Athalie, qui le crut tué avec tous les autres, vivait sans crainte. Lycurgue donnait des lois à Lacédémone. Il est repris de les avoir fait toutes pour la guerre, à l'exemple de Minos, dont il avait suivi les institutions[1], et d'avoir peu pourvu à la modestie des femmes; pendant que, pour faire des soldats, il obligeait les hommes à une vie si laborieuse et si tempérante. Rien ne remuait en Judée contre Athalie : elle se croyait affermie par un règne de six ans. Mais Dieu lui nourrissait un vengeur dans l'asile sacré de son temple. Quand il eut atteint l'âge de sept ans, Joïada le fit
connaître à quelques-uns des principaux 3126 878
chefs de l'armée royale, qu'il avait soigneusement ménagés; et assisté des lévites, il sacra le jeune roi dans le temple. Tout le peuple reconnut sans peine l'héritier de David et de Josaphat. Athalie, accourue au bruit pour dissiper la conjuration, fut arrachée de l'enclos du temple, et reçut le traitement que ses crimes méritaient. Tant que Joïada vécut, Joas fit garder la loi de Moïse. Après la mort de ce saint pontife, corrompu par les flatteries de ses courtisans, il s'abandonna avec eux à
l'idolâtrie. Le pontife Zacharie, fils de 3164 840
Joïada, voulut le reprendre; et Joas, sans se souvenir de ce qu'il devait à son père, le fit lapider. La vengeance suivit de près.
L'année suivante, Joas, battu par les 3165 839
Syriens et tombé dans le mépris, fut assassiné par les siens; et Amasias, son fils,
meilleur que lui, fut mis sur le trône. Le 3179 825

[1] *Plat.* de Rep. lib. VIII; de Leg. lib. I. *Arist.* Polit. lib. II, cap. IX.

Ans du monde. Ans dev. J. C.

royaume d'Israël, abattu par les victoires des rois de Syrie et par les guerres civiles, reprenait ses forces sous Jéroboam II, plus pieux que ses prédécesseurs. Ozias, autrement nommé Azarias, fils d'Ama-
3194 810 sias, ne gouvernait pas avec moins de gloire le royaume de Juda. C'est ce fameux Ozias frappé de la lèpre, et tant de fois repris dans l'Écriture, pour avoir en ses derniers jours osé entreprendre sur l'office sacerdotal, et, contre la défense de la loi, avoir lui-même offert de l'encens sur l'autel des parfums. Il fallut le séquestrer, tout roi qu'il était, selon la loi de Moïse; et Joatham, son fils, qui fut depuis son successeur, gouverna sagement le royaume. Sous le règne d'Ozias, les saints prophètes, dont les principaux en ce temps furent Osée et Isaïe, commencèrent à publier leurs prophéties par écrit [1], et dans des livres particuliers, dont ils déposaient les originaux dans le temple, pour servir de monument à la postérité. Les prophéties de moindre étendue, et faites seulement de vive voix, s'enregistraient selon la coutume dans les archives du temple avec l'histoire du
3228 776 temps. Les jeux Olympiques, institués par Hercule, et longtemps discontinués, furent rétablis. De ce rétablissement sont venues les olympiades, par où les Grecs comptaient les années. A ce terme finissent les temps que Varron nomme fabuleux, parce que jusqu'à cette date les histoires profanes sont pleines de confusion et de fables; et commencent les temps historiques, où les affaires du monde sont racontées par des relations plus fidèles et plus précises. La première olympiade est marquée par la victoire de Corèbe. Elles se renouvelaient tous les cinq ans, et après quatre ans révolus. Là, dans l'assemblée de toute la Grèce, à Pise premièrement, et dans la suite à Élide, se célébraient ces fameux combats où les vainqueurs étaient couronnés avec des applaudissements incroyables. Ainsi les exercices étaient en honneur, et la Grèce devenait tous les jours plus forte et plus polie. L'Italie était encore presque toute sauvage. Les rois latins de la postérité d'Énée régnaient à Albe. Phul était roi d'Assyrie. On le croit père de Sardanapale, appelé, selon la coutume des Orientaux, Sardan-Pul, c'est-à-dire, Sardan fils de Phul. On croit aussi que ce Phul, ou Pul, a été le roi de Ninive qui fit pénitence avec tout son peuple, à la prédication de Jonas.
Ce prince, attiré par les brouilleries du 3233 771
royaume d'Israël, venait l'envahir: mais, apaisé par Manahem, il l'affermit dans le trône qu'il venait d'usurper par violence, et reçut en reconnaissance un tribut de mille talents. Sous son fils Sardanapale, et après Alcmæon, dernier archonte perpétuel des Athéniens, ce peuple, que son humeur conduisait insensiblement à l'état populaire, diminua le pouvoir de ses magistrats, et réduisit à dix ans l'administration des archontes. Le premier de cette sorte fut Charops. Romulus et Rémus, sortis des anciens rois d'Albe par leur mère Ilia, rétablirent dans le royaume d'Albe leur grand-père Numitor, que son frère Amulius en avait dépossédé; et incontinent après ils fonderent Rome, pendant que Joatham régnait en Judée.

SEPTIÈME ÉPOQUE.

Romulus, ou Rome fondée.

Cette ville, qui devait être la maîtresse de l'univers, et dans la suite le siége principal de la religion, fut fondée sur la 3250 754
fin de la troisième année de la 6e olympiade, 430 ans environ après la prise de Troie, de laquelle les Romains croyaient (Ans dev. J. C. Ans de Rome.)
que leurs ancêtres étaient sortis, et 753 1
ans devant Jésus-Christ. Romulus, nourri durement avec les bergers, et toujours dans les exercices de la guerre, consacra cette ville au dieu de la guerre, qu'on croyait son père. Vers les temps de la
naissance de Rome, arriva, par la mol- 6 748
lesse de Sardanapale, la chute du premier empire des Assyriens. Les Mèdes, peuple belliqueux, animés par les discours d'Arbace leur gouverneur, donnèrent à tous les sujets de ce prince efféminé l'exemple de le mépriser. Tout se révolta contre lui, et il périt enfin dans sa ville capitale, où il se vit contraint à se brûler lui-même avec ses femmes, ses eunuques, et ses richesses. Des ruines de cet empire on voit sortir trois grands royaumes. Arbace ou Orbace, que quelques-uns appellent Pharnace, affranchit les Mèdes, qui après une assez longue anarchie eurent des rois très-puissants. Outre cela, incon-
tinent après Sardanapale, on voit paraître 7 747

[1] *Osee.* I, I. *Is.* I, I.

Ans dev. J. C. Ans de Rome.

un second royaume des Assyriens, dont Ninive demeura la capitale, et un royaume de Babylone. Ces deux derniers royaumes ne sont pas inconnus aux auteurs profanes, et sont célèbres dans l'histoire sainte. Le second royaume de Ninive est fondé par Thilgath, ou Thlegat, fils de Phalasar, appelé pour cette raison Theglathphalasar, à qui on donne aussi le nom de Ninus le jeune. Baladan, que les Grecs nomment Bélésis, établit le royaume de Babylone, où il est connu sous le nom de Nabonassar. De là l'ère de Nabonassar, célèbre chez Ptolomée et les anciens astronomes, qui comptaient leurs années par le règne de ce prince. Il est bon d'avertir ici que ce mot d'ère signifie un dénombrement d'années commencé à un certain point que quelque grand événement fait remarquer. Achaz, roi de Juda, impie et méchant, pressé par Razin, roi
14 740 de Syrie, et par Phacée, fils de Romélias, roi d'Israël, au lieu de recourir à Dieu qui lui suscitait ces ennemis pour le punir, appela Theglathphalasar, premier roi d'Assyrie ou de Ninive, qui réduisit à l'extrémité le royaume d'Israël, et détruisit tout à fait celui de Syrie : mais en même temps il ravagea celui de Juda qui avait imploré son assistance. Ainsi les rois d'Assyrie apprirent le chemin de la terre sainte, et en résolurent la conquête.
33 721 Ils commencèrent par le royaume d'Israël, que Salmanasar, fils et successeur de Theglathphalasar, détruisit entièrement. Osée, roi d'Israë, s'était fié au secours de Sabacon, autrement nommé Sua ou Soüs, roi d'Éthiopie, qui avait envahi l'Égypte. Mais ce puissant conquérant ne put le tirer des mains de Salmanasar. Les dix tribus, où le culte de Dieu s'était éteint, furent transportées à Ninive; et, dispersées parmi les Gentils, s'y perdirent tellement, qu'on ne peut plus en découvrir aucune trace. Il en resta quelques-uns, qui furent mêlés parmi les
39 715 Juifs, et firent une petite partie du royaume de Juda. En ce temps arriva la mort de Romulus. Il fut toujours en guerre, et toujours victorieux; mais, au milieu des guerres, il jeta les fondements de la re-
40 714 ligion et des lois. Une longue paix donna moyen à Numa son successeur d'achever l'ouvrage. Il forma la religion, et adoucit les mœurs farouches du peuple romain. De son temps, les colonies venues de Corinthe, et de quelques autres villes de Grèce, fondèrent Syracuse en Sicile, Crotone, Tarente, et peut-être quelques autres villes dans cette partie de l'Italie, à qui de plus anciennes colonies grecques répandues dans tout le pays avaient déjà donné le nom de Grande-Grèce. Cependant Ézéchias, le plus pieux et le plus juste de tous les rois après David, régnait
en Judée. Sennachérib, fils et successeur 44 710
de Salmanasar, l'assiégea dans Jérusalem avec une armée immense : elle périt en une nuit par la main d'un ange. Ézéchias, délivré d'une manière si admirable, servit Dieu, avec tout son peuple, plus fidèlement que jamais. Mais après la mort de ce prince, et sous son fils Manassès,
le peuple ingrat oublia Dieu, et les désor- 56 698
dres s'y multiplièrent. L'état populaire
se formait alors parmi les Athéniens, et 67 687
ils commencèrent à choisir les archontes annuels, dont le premier fut Créon. Pendant que l'impiété s'augmentait dans le royaume de Juda, la puissance des rois d'Assyrie, qui devaient en être les vengeurs, s'accrut sous Asaraddon, fils de
Sennachérib. Il réunit le royaume de Ba- 73 681
bylone à celui de Ninive, et égala dans la grande Asie la puissance des premiers Assyriens. Les Mèdes commençaient aussi à se rendre considérables. Déjocès, leur premier roi, que quelques-uns prennent pour l'Arphaxad nommé dans le livre de Judith, fonda la superbe ville d'Ecbatane, et jeta les fondements d'un grand empire. Ils l'avaient mis sur le trône pour couronner ses vertus, et mettre fin aux désordres que l'anarchie causait parmi eux [1]. Conduits par un si grand roi, ils se soutenaient contre leurs voisins; mais ils ne s'étendaient pas. Rome s'accroissait, mais
faiblement. Sous Tullus Hostilius, son 83 671
troisième roi, et par le fameux combat des Horaces et des Curiaces, Albe fut vaincue et ruinée : ses citoyens, incorporés à la ville victorieuse, l'agrandirent et la fortifièrent. Romulus avait pratiqué le premier ce moyen d'augmenter la ville, où il reçut les Sabins et les autres peuples vaincus. Ils oubliaient leur défaite, et devenaient des sujets affectionnés. Rome, en étendant ses conquêtes, réglait sa milice; et ce fut sous Tullus Hostilius qu'elle commença à apprendre cette belle

[1] *Herod.* lib. I, cap. XCVI.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

discipline qui la rendit dans la suite maî-
tresse de l'univers. Le royaume d'Égypte,
affaibli par ses longues divisions, se ré-
84 670 tablissait sous Psammitique. Ce prince,
qui devait son salut aux Ioniens et aux
Cariens, les établit dans l'Égypte, fermée
jusqu'alors aux étrangers. A cette occa-
sion, les Égyptiens entrèrent en commerce
avec les Grecs; et depuis ce temps aussi,
l'histoire d'Égypte, jusque-là mêlée de
fables pompeuses par l'artifice des prêtres,
commence, selon Hérodote [1], à avoir de
la certitude. Cependant les rois d'Assyrie
devenaient de plus en plus redoutables à
97 657 tout l'Orient. Saosduchin, fils d'Asarad-
98 656 don, qu'on croit être le Nabuchodonosor
du livre de Judith, défit en bataille ran-
gée Arphaxad, roi des Mèdes, quel qu'il
soit. Si ce n'est pas Déjocès lui-même,
premier fondateur d'Ecbatane, ce peut
être Phraorte ou Aphraarte, son fils, qui
en éleva les murailles. Enflé de sa victoire,
le superbe roi d'Assyrie entreprit de con-
quérir toute la terre. Dans ce dessein, il
passa l'Euphrate, et ravagea tout jusqu'en
Judée. Les Juifs avaient irrité Dieu, et s'é-
taient abandonnés à l'idolâtrie, à l'exem-
ple de Manassès; mais ils avaient fait pé-
nitence avec ce prince: Dieu les prit aussi
en sa protection. Les conquêtes de Nabu-
chodonosor et d'Holopherne son général
furent tout à coup arrêtées par la main
d'une femme. Déjocès, quoique battu par
les Assyriens, laissa son royaume en état de
s'accroître sous ses successeurs. Pendant
que Phraorte son fils, et Cyaxare, fils de
Phraorte, subjuguaient la Perse, et pous-
saient leurs conquêtes dans l'Asie Mineure
jusques aux bords de l'Halys, la Judée
111 643 vit passer le règne détestable d'Amon fils
113 641 de Manassès; et Josias, fils d'Amon, sage
dès l'enfance, travaillait à réparer les dé-
sordres causés par l'impiété des rois ses
prédécesseurs. Rome, qui avait pour roi
Ancus Martius, domptait quelques La-
tins sous sa conduite; et continuant à se
faire des citoyens de ses ennemis, elle
les renfermait dans ses murailles. Ceux
de Véies, déjà affaiblis par Romulus, fi-
128 626 rent de nouvelles pertes. Ancus poussa
ses conquêtes jusqu'à la mer voisine, et
bâtit la ville d'Ostie à l'embouchure du
Tibre. En ce temps, le royaume de Ba-
bylone fut envahi par Nabopolassar. Ce
traître, que Chinaladan, autrement Sa-
rac, avait fait général de ses armées con-
tre Cyaxare, roi des Mèdes, se joignit avec
Astyage, fils de Cyaxare, prit Chinaladan
dans Ninive, détruisit cette grande ville
si longtemps maîtresse de l'Orient, et se
mit sur le trône de son maître. Sous un
prince si ambitieux, Babylone s'enor-
gueillit. La Judée, dont l'impiété croissait
sans mesure, avait tout à craindre. Le
saint roi Josias suspendit pour un peu de 130 624
temps, par son humilité profonde, le
châtiment que son peuple avait mérité;
mais le mal s'augmenta sous ses enfants.
Nabuchodonosor II, plus terrible que son 144 610
père Nabopolassar, lui succéda. Ce prince, 147 607
nourri dans l'orgueil, et toujours exercé
à la guerre, fit des conquêtes prodigieuses
en Orient et en Occident; et Babylone
menaçait toute la terre de la mettre en
servitude. Ses menaces eurent bientôt leur
effet à l'égard du peuple de Dieu. Jéru-
salem fut abandonnée à ce superbe vain-
queur, qui la prit par trois fois: la pre-
mière, au commencement de son règne,
et à la quatrième année du règne de Joa-
kim, d'où commencent les soixante-dix
ans de la captivité de Babylone, marqués
par le prophète Jérémie [1]; la seconde,
sous Jéchonias, ou Joachin, fils de Joakim; 155 599
et la dernière, sous Sédécias, où la ville 156 598
fut renversée de fond en comble, le tem-
ple réduit en cendre, et le roi mené cap-
tif à Babylone, avec Saraïa, souverain
pontife, et la meilleure partie du peuple.
Les plus illustres de ces captifs furent les
prophètes Ézéchiel et Daniel. On compte
aussi parmi eux les trois jeunes hommes
que Nabuchodonosor ne put forcer à ado-
rer sa statue, ni les consumer par les flam-
mes. La Grèce était florissante; et ses
sept Sages se rendaient illustres. Quelque
temps devant la dernière désolation de
Jérusalem, Solon, l'un de ces sept Sages, 160 594
donnait des lois aux Athéniens, et éta-
blissait la liberté sur la justice: les Pho-
céens d'Ionie menaient à Marseille leur 176 578
première colonie. Tarquin l'Ancien, roi
de Rome, après avoir subjugué une par-
tie de la Toscane, et orné la ville de Rome
par des ouvrages magnifiques, acheva
son règne. De son temps, les Gaulois,
conduits par Bellovèse, occupèrent dans
l'Italie tous les environs du Pô, pendant 188 566

[1] *Herod.* lib. II, cap. CLIV.

[1] *Jerem.* XXV, 11, 12; XXIX, 10.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

que Segovèse, son frère, mena bien avant dans la Germanie un autre essaim de la nation. Servius Tullius, successeur de Tarquin, établit le cens, ou le dénombrement des citoyens distribués en certaines classes, par où cette grande ville se trouva réglée comme une famille particulière. Nabuchodonosor embellissait Babylone, qui s'était enrichie des dépouilles de Jérusalem et de l'Orient. Elle n'en jouit pas longtemps. Ce roi, qui l'avait ornée avec tant de magnificence, vit en mourant la perte prochaine de cette superbe ville [1].
192 562 Son fils Evilmerodac, que ses débauches rendaient odieux, ne dura guère, et fut
194 560 tué par Nériglissor, son beau-frère, qui usurpa le royaume. Pisistrate usurpa aussi dans Athènes l'autorité souveraine, qu'il sut conserver trente ans durant, parmi beaucoup de vicissitudes, et qu'il laissa même à ses enfants. Nériglissor ne put souffrir la puissance des Mèdes, qui s'agrandissaient en Orient, et leur déclara la guerre. Pendant qu'Astyage, fils de Cyaxare Ier, se préparait à la résistance, il mourut, et laissa cette guerre à soutenir à Cyaxare II, son fils, appelé par Daniel, Darius le Mède. Celui-ci nomma pour général de son armée, Cyrus, fils
195 559 de Mandane sa sœur et de Cambyse, roi de Perse, sujet à l'empire des Mèdes. La réputation de Cyrus, qui s'était signalé en diverses guerres sous Astyage son grand-père, réunit la plupart des rois d'Orient sous les étendards de Cyaxare.
206 548 Il prit, dans sa ville capitale, Crésus,
211 543 roi de Lydie, et jouit de ses richesses immenses : il dompta les autres alliés des rois de Babylone, et étendit sa domination non-seulement sur la Syrie, mais
216 538 encore bien avant dans l'Asie Mineure. Enfin il marcha contre Babylone : il la prit, et la soumit à Cyaxare son oncle, qui, n'étant pas moins touché de sa fidélité que de ses exploits, lui donna sa fille unique et son héritière en mariage.
217 537 Dans le règne de Cyaxare, Daniel, déjà honoré, sous les règnes précédents, de plusieurs célestes visions où il vit passer devant lui en figures si manifestes tant de rois et tant d'empires, apprit, par une nouvelle révélation, ces septante fameuses semaines où les temps du Christ et la destinée du peuple juif sont expliqués. C'étaient des semaines d'années, si bien qu'elles contenaient quatre cent quatre-vingt-dix ans; et cette manière de compter était ordinaire aux Juifs, qui observaient la septième année aussi bien que le septième jour avec un repos religieux. Quelque temps après cette vision, 218 536
Cyaxare mourut, aussi bien que Cambyse père de Cyrus; et ce grand homme, qui leur succéda, joignit le royaume de Perse, obscur jusqu'alors, au royaume des Mèdes si fort augmenté par ses conquêtes. Ainsi il fut maître paisible de tout l'Orient, et fonda le plus grand empire qui eût été dans le monde. Mais ce qu'il faut le plus remarquer, pour la suite de nos époques, c'est que ce grand conquérant, dès la première année de son règne, donna son décret pour rétablir le temple de Dieu en Jérusalem, et les Juifs dans la Judée.

Il faut un peu s'arrêter en cet endroit, qui est le plus embrouillé de toute la chronologie ancienne, par la difficulté de concilier l'histoire profane avec l'histoire sainte. Vous aurez sans doute, Monseigneur, déjà remarqué que ce que je raconte de Cyrus est fort différent de ce que vous en avez lu dans Justin; qu'il ne parle point du second royaume des Assyriens, ni de ces fameux rois d'Assyrie et de Babylone, si célèbres dans l'histoire sainte; et qu'enfin mon récit ne s'accorde guère avec ce que nous raconte cet auteur des trois premières monarchies, de celle des Assyriens finie en la personne de Sardanapale; de celle des Mèdes finie en la personne d'Astyage, grand-père de Cyrus, et de celle des Perses commencée par Cyrus et détruite par Alexandre.

Vous pouvez joindre à Justin, Diodore avec la plupart des auteurs grecs et latins, dont les écrits nous sont restés, qui racontent ces histoires d'une autre manière que celle que j'ai suivie comme plus conforme à l'Écriture.

Mais ceux qui s'étonnent de trouver l'histoire profane en quelques endroits peu conforme à l'histoire sainte, devaient remarquer en même temps qu'elle s'accorde encore moins avec elle-même. Les Grecs nous ont raconté les actions de Cyrus en plusieurs manières différentes. Hérodote en remarque trois, outre celle qu'il a suivie [1], et il ne dit pas qu'elle soit écrite

[1] *Abyd. apud Euseb.* Præp. Ev. lib. IX, cap. XLI.

[1] *Herod.* lib. I, cap. XCV.

par des auteurs plus anciens ni plus recevables que les autres. Il remarque encore lui-même[1] que la mort de Cyrus est racontée diversement, et qu'il a choisi la manière qui lui a paru la plus vraisemblable, sans l'autoriser davantage. Xénophon, qui a été en Perse au service du jeune Cyrus, frère d'Artaxerxès, nommé Mnémon, a pu s'instruire de plus près de la vie et de la mort de l'ancien Cyrus, dans les annales des Perses et dans la tradition de ce pays; et pour peu qu'on soit instruit de l'antiquité, on n'hésitera pas à préférer, avec saint Jérôme[2], Xénophon, un si sage philosophe, aussi bien qu'un si habile capitaine, à Ctésias, auteur fabuleux, que la plupart des Grecs ont copié, comme Justin et les Latins ont fait les Grecs; et plutôt même qu'Hérodote, quoiqu'il soit très-judicieux. Ce qui me détermine à ce choix, c'est que l'histoire de Xénophon, plus suivie et plus vraisemblable en elle-même, a encore cet avantage qu'elle est plus conforme à l'Écriture, qui par son antiquité, et par le rapport des affaires du peuple juif avec celles de l'Orient, mériterait d'être préférée à toutes les histoires grecques, quand d'ailleurs on ne saurait pas qu'elle a été dictée par le Saint-Esprit.

Quant aux trois premières monarchies, ce qu'en ont écrit la plupart des Grecs a paru douteux aux plus sages de la Grèce. Platon fait voir en général, sous le nom des prêtres d'Égypte, que les Grecs ignoraient profondément les antiquités[3], et Aristote a rangé parmi les conteurs de fables[4], ceux qui ont écrit les Assyriaques.

C'est que les Grecs ont écrit tard; et que voulant divertir par les histoires anciennes la Grèce toujours curieuse, ils les ont composées sur des mémoires confus, qu'ils se sont contentés de mettre dans un ordre agréable, sans se trop soucier de la vérité.

Et certainement la manière dont on arrange ordinairement les trois premières monarchies est visiblement fabuleuse. Car après qu'on a fait périr sous Sardanapale l'empire des Assyriens, on fait paraître sur le théâtre les Mèdes, et puis les Perses; comme si les Mèdes avaient succédé à toute la puissance des Assyriens, et que les Perses se fussent établis en ruinant les Mèdes.

Mais, au contraire, il paraît certain que lorsque Arbace révolta les Mèdes contre Sardanapale, il ne fit que les affranchir, sans leur soumettre l'empire d'Assyrie. Hérodote distingue le temps de leur affranchissement d'avec celui de leur premier roi Déjocès[1]; et selon la supputation des plus habiles chronologistes, l'intervalle entre ces deux temps doit avoir été environ de quarante ans. Il est d'ailleurs constant, par le témoignage uniforme de ce grand historien et de Xénophon[2], pour ne point ici parler des autres, que durant les temps qu'on attribue à l'empire des Mèdes, il y avait en Assyrie des rois très-puissants que tout l'Orient redoutait, et dont Cyrus abattit l'empire par la prise de Babylone.

Si donc la plupart des Grecs, et les Latins qui les ont suivis, ne parlent point de ces rois babyloniens; s'ils ne donnent aucun rang à ce grand royaume parmi les premières monarchies dont ils racontent la suite; enfin si nous ne voyons presque rien, dans leurs ouvrages, de ces fameux rois Teglathphalasar, Salmanasar, Sennachérib, Nabuchodonosor, et de tant d'autres si renommés dans l'Écriture et dans les histoires orientales; il le faut attribuer, ou à l'ignorance des Grecs plus éloquents dans leurs narrations que curieux dans leurs recherches, ou à la perte que nous avons faite de ce qu'il y avait de plus recherché et de plus exact dans leurs histoires.

En effet, Hérodote avait promis une histoire particulière des Assyriens[3], que nous n'avons pas, soit qu'elle ait été perdue, ou qu'il n'ait pas eu le temps de la faire; et on peut croire d'un historien si judicieux, qu'il n'y aurait pas oublié les rois du second empire des Assyriens, puisque même Sennachérib, qui en était l'un, se trouve encore nommé dans les livres que nous avons de ce grand auteur[4], comme roi des Assyriens et des Arabes.

Strabon, qui vivait du temps d'Au-

[1] *Herod.* lib. I, cap. CCXIV.
[2] *Hier.* in Dan. cap. V, t. III, col. 1091.
[3] *Plat.* in Tim.
[4] *Aristot.* Polit. lib. V, cap. X.

[1] *Herod.* lib. I, cap. XCVI.
[2] Id. ibid. *Xenoph.* Cyrop. lib V, VI, etc.
[3] *Herod.* lib. I, cap. CVI, 184
[4] Id. lib. II, cap. CXLI.

guste, rapporte[1] ce que Mégasthène, auteur ancien et voisin des temps d'Alexandre, avait laissé par écrit sur les fameuses conquêtes de Nabuchodonosor, roi des Chaldéens, à qui il fait traverser l'Europe, pénétrer l'Espagne, et porter ses armes jusqu'aux Colonnes d'Hercule. Élien nomme Tilgamus, roi d'Assyrie[2], c'est-à-dire sans difficulté le Tilgath ou le Teglath de l'histoire sainte; et nous avons dans Ptolomée un dénombrement des princes qui ont tenu les grands empires, parmi lesquels se voit une longue suite de rois d'Assyrie inconnus aux Grecs, et qu'il est aisé d'accorder avec l'histoire sacrée.

Si je voulais rapporter ce que nous racontent les annales des Syriens, un Bérose, un Abydénus, un Nicolas de Damas, je ferais un trop long discours. Josèphe et Eusèbe de Césarée nous ont conservé les précieux fragments de tous ces auteurs[3], et d'une infinité d'autres qu'on avait entiers de leur temps, dont le témoignage confirme ce que nous dit l'Écriture sainte touchant les antiquités orientales, et en particulier touchant les histoires assyriennes.

Pour ce qui est de la monarchie des Mèdes, que la plupart des historiens profanes mettent la seconde dans le dénombrement des grands empires, comme séparée de celle des Perses, il est certain que l'Écriture les unit toujours ensemble; et vous voyez, Monseigneur, qu'outre l'autorité des livres saints, le seul ordre des faits montre que c'est à cela qu'il s'en faut tenir.

Les Mèdes avant Cyrus, quoique puissants et considérables, étaient effacés par la grandeur des rois de Babylone. Mais Cyrus ayant conquis leur royaume par les forces réunies des Mèdes et des Perses, dont il est ensuite devenu le maître par une succession légitime, comme nous l'avons remarqué après Xénophon, il paraît que le grand empire dont il a été le fondateur a dû prendre son nom des deux nations : de sorte que celui des Mèdes et celui des Perses ne sont que la même chose, quoique la gloire de Cyrus y ait fait prévaloir le nom des Perses.

On peut encore penser qu'avant la guerre de Babylone, les rois des Mèdes ayant étendu leurs conquêtes du côté des colonies grecques de l'Asie Mineure, ont été par ce moyen célèbres parmi les Grecs, qui leur ont attribué l'empire de la grande Asie, parce qu'ils ne connaissaient qu'eux de tous les rois d'Orient. Cependant les rois de Ninive et de Babylone, plus puissants, mais plus inconnus à la Grèce, ont été presque oubliés dans ce qui nous reste d'histoires grecques; et tout le temps qui s'est écoulé depuis Sardanapale jusqu'à Cyrus, a été donné aux Mèdes seuls.

Ainsi, il ne faut plus tant se donner de peine à concilier en ce point l'histoire profane avec l'histoire sacrée. Car quant à ce qui regarde le premier royaume des Assyriens, l'Écriture n'en dit qu'un mot en passant, et ne nomme ni Ninus fondateur de cet empire, ni, à la réserve de Phul, aucun de ses successeurs, parce que leur histoire n'a rien de commun avec celle du peuple de Dieu. Pour les seconds Assyriens, la plupart des Grecs ou les ont entièrement ignorés, ou, pour ne les avoir pas assez connus, il les ont confondus avec les premiers.

Quand donc on objectera ceux des auteurs grecs qui arrangent à leur fantaisie les trois premières monarchies, et qui font succéder les Mèdes à l'ancien empire d'Assyrie, sans parler du nouveau, que l'Écriture fait voir si puissant, il n'y a qu'à répondre qu'ils n'ont point connu cette partie de l'histoire, et qu'ils ne sont pas moins contraires aux plus curieux et aux mieux instruits des auteurs de leur nation, qu'à l'Écriture.

Et, ce qui tranche en un mot toute la difficulté, les auteurs sacrés, plus voisins par les temps et par les lieux, des royaumes d'Orient, écrivant d'ailleurs l'histoire d'un peuple dont les affaires sont si mêlées avec celles de ces grands empires, quand ils n'auraient que cet avantage, pourraient faire taire les Grecs, et les Latins qui les ont suivis.

Si toutefois on s'obstine à soutenir cet ordre célèbre des trois premières monarchies, et que pour garder aux Mèdes seuls le second rang qui leur est donné, on veuille leur assujettir les rois de Babylone, en avouant toutefois qu'après environ cent ans de sujétion, ceux-ci se sont affranchis par une révolte; on sauve en quelque façon la suite de l'histoire sainte,

[1] *Strab.* lib. XV, *init.*
[2] *Ælian.* Hist. Anim. lib. XII, cap. XXI.
[3] *Joseph.* Ant. lib. IX, cap. *ult.* et lib. X, cap. XI; lib. I, cont. Apion. *Euseb.* Præp. Evang. lib. IX.

mais on ne s'accorde guère avec les meilleurs historiens profanes, auxquels l'histoire sainte est plus favorable, en ce qu'elle unit toujours l'empire des Mèdes à celui des Perses.

Il reste encore à vous découvrir une des causes de l'obscurité de ces anciennes histoires. C'est que, comme les rois d'Orient prenaient plusieurs noms, ou, si vous voulez, plusieurs titres, qui ensuite leur tenaient lieu de nom propre, et que les peuples les traduisaient ou les prononçaient différemment, selon les divers idiomes de chaque langue; des histoires si anciennes, dont il reste si peu de bons mémoires, ont dû être par là fort obscurcies. La confusion des noms en aura sans doute beaucoup mis dans les choses mêmes et dans les personnes; et de là vient la peine qu'on a de situer dans l'histoire grecque, les rois qui ont eu le nom d'Assuérus, autant inconnu aux Grecs que connu aux Orientaux.

Qui croirait en effet que Cyaxare fût le même nom qu'Assuérus, composé du mot *Ky*, c'est-à-dire, seigneur, et du mot *Axare*, qui revient manifestement à Axuérus, ou Assuérus? Trois ou quatre princes ont porté ce nom, quoiqu'ils en eussent encore d'autres. Ainsi il n'y a nul doute que Darius le Mède ne puisse avoir été un Assuérus ou Cyaxare : et tout cadre à lui donner un de ces deux noms. Si on n'était averti que Nabuchodonosor, Nabucodrosor, et Nabocolassar, ne sont que le même nom, ou que le nom du même homme, on aurait peine à le croire; et cependant la chose est certaine. C'est un nom tiré de Nabo, un des dieux que Babylone adorait, et qu'on insérait dans les noms des rois en différentes manières. Sargon est Sennachérib; Ozias est Azarias; Sédécias est Mathanias; Joachas s'appelait aussi Sellum : on croit que Soüs ou Sua est le même que Sabacon, roi d'Éthiopie : Asaraddon qu'on prononce indifféremment Ésar-Haddon ou Asorhaddan, est nommé Asénaphar par les Cuthéens [1] : on croit que Sardanapale est le même que quelques historiens ont nommé Sarac : et par une bizarrerie dont on ne sait point l'origine, ce même roi se trouve nommé par les Grecs Tonos-Concoléros. Nous avons déjà remarqué, que Sardanapale était vraisemblablement Sardan, fils de Phul ou Pul. Mais qui sait si ce Pul ou Phul, dont il est parlé dans l'histoire sainte [1], n'est pas le même que Phalasar? Car une des manières de varier ces noms était de les abréger, de les allonger, de les terminer en diverses inflexions, selon le génie des langues. Ainsi Teglath-Phalasar, c'est-à-dire Teglath fils de Phalasar, pourrait être un des fils de Phul, qui, plus vigoureux que son frère Sardanapale, aurait conservé une partie de l'empire qu'on aurait ôté à sa maison. On pourrait faire une longue liste des Orientaux, dont chacun a eu, dans les histoires, plusieurs noms différents : mais il suffit d'être instruit en général de cette coutume. Elle n'est pas inconnue aux Latins, parmi lesquels les titres et les adoptions ont multiplié les noms en tant de sortes. Ainsi le titre d'Auguste et celui d'Africain sont devenus les noms propres de César Octavien et des Scipions; ainsi les Nérons ont été Césars. La chose n'est pas douteuse, et une plus longue discussion d'un fait si constant est inutile.

Pour ceux qui s'étonneront de ce nombre infini d'années que les Égyptiens se donnent eux-mêmes, je les renvoie à Hérodote, qui nous assure précisément, comme on vient de voir, que leur histoire n'a de certitude que depuis le temps de Psammitique [2]; c'est-à-dire six à sept cents ans avant Jésus-Christ. Que si l'on se trouve embarrassé de la durée que le commun donne au premier empire des Assyriens, il n'y a qu'à se souvenir qu'Hérodote l'a réduite à cinq cent vingt ans [3], et qu'il est suivi par Denys d'Halicarnasse, le plus docte des historiens, et par Appien. Et ceux qui après tout cela se trouvent trop resserrés dans la supputation ordinaire des années, pour y ranger à leur gré tous les événements et toutes les dates qu'ils croiront certaines, peuvent se mettre au large tant qu'il leur plaira dans la supputation des Septante, que l'Église leur laisse libre; pour y placer à leur aise tous les rois qu'on veut donner à Ninive, avec toutes les années qu'on attribue à leur règne; toutes les dynasties des Égyptiens, en quelque sorte qu'ils

[1] I. *Esdr.* IV, 2, 10.

[1] IV. *Reg.* XV, 19. I. *Paralip.* V, 26.
[2] *Herod.* lib. II, cap. CLIV.
[3] Id. lib. I, cap. XCV.

les veuillent arranger; et encore toute l'histoire de la Chine, sans même attendre, s'ils veulent, qu'elle soit plus éclaircie.

Je ne prétends plus, Monseigneur, vous embarrasser, dans la suite, des difficultés de chronologie, qui vous sont très-peu nécessaires. Celle-ci était trop importante pour ne la pas éclaircir en cet endroit; et après vous en avoir dit ce qui suffit à notre dessein, je reprends la suite de nos époques.

HUITIÈME ÉPOQUE.

Cyrus, ou les Juifs rétablis.

Sixième âge du monde.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

Ce fut donc 218 ans après la fondation
de Rome, 536 ans avant Jésus-Christ,
après les soixante-dix ans de la captivité
218 536 de Babylone, et la même année que Cy-
rus fonda l'empire des Perses, que ce
prince, choisi de Dieu pour être le libé-
rateur de son peuple, et le restaurateur
de son temple, mit la main à ce grand
ouvrage. Incontinent après la publication
de son ordonnance, Zorobabel, accom-
pagné de Jésus, fils de Josédec, souverain
pontife, ramena les captifs, qui rebâti-
rent l'autel, et posèrent les fondements
219 535 du second temple. Les Samaritains, jaloux
de leur gloire, voulurent prendre part à
ce grand ouvrage; et sous prétexte qu'ils
adoraient le Dieu d'Israël, quoiqu'ils en
joignissent le culte à celui de leurs faux
dieux, ils prièrent Zorobabel de leur per-
mettre de rebâtir avec lui le temple de
Dieu [1]. Mais les enfants de Juda, qui dé-
testaient leur culte mêlé, rejetèrent leur
proposition. Les Samaritains irrités tra-
versèrent leur dessein par toutes sortes
d'artifices et de violences. Environ ce
temps, Servius Tullius, après avoir
agrandi la ville de Rome, conçut le dessein
221 533 de la mettre en république. Il périt au
milieu de ces pensées, par les conseils de
sa fille, et par le commandement de Tar-
quin le Superbe, son gendre. Ce tyran
envahit le royaume, où il exerça durant
un long temps toute sorte de violences.
Cependant l'empire des Perses allait crois-
sant : outre ces provinces immenses de la
grande Asie, tout ce vaste continent de
229 525 l'Asie inférieure leur obéit; les Syriens
et les Arabes furent assujettis; l'Égypte,

[1] I. *Esd.* IV, 2, 3.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

si jalouse de ses lois, reçut les leurs. La
conquête s'en fit par Cambyse, fils de Cy-
rus. Ce brutal ne survécut guère à Smer-
dis son frère, qu'un songe ambigu lui fit
tuer en secret. Le mage Smerdis régna 232 522
quelque temps sous le nom de Smerdis
frère de Cambyse : mais sa fourbe fut
bientôt découverte. Les sept principaux
seigneurs conjurèrent contre lui, et l'un
d'eux fut mis sur le trône. Ce fut Darius, 233 521
fils d'Hystaspe, qui s'appelait, dans ses
inscriptions, le meilleur et le mieux fait
de tous les hommes [1]. Plusieurs marques
le font reconnaître pour l'Assuérus du li-
vre d'Esther, quoiqu'on n'en convienne
pas. Au commencement de son règne, le
temple fut achevé, après diverses inter-
ruptions causées par les Samaritains [2].
Une haine irréconciliable se mit entre les
deux peuples, et il n'y eut rien de plus
opposé que Jérusalem et Samarie. C'est
du temps de Darius que commence la li-
berté de Rome et d'Athènes, et la grande
gloire de la Grèce. Harmodius et Aristo- 241 513
giton, Athéniens, délivrent leur pays
d'Hipparque, fils de Pisistrate, et sont
tués par ses gardes. Hippias, frère d'Hip-
parque, tâche en vain de se soutenir. Il 244 510
est chassé : la tyrannie des Pisistratides
est entièrement éteinte. Les Athéniens
affranchis dressent des statues à leurs li-
bérateurs, et rétablissent l'état populaire.
Hippias se jette entre les bras de Darius,
qu'il trouva déjà disposé à entreprendre
la conquête de la Grèce, et n'a plus d'es-
pérance qu'en sa protection. Dans le temps
qu'il fut chassé, Rome se défit aussi de
ses tyrans. Tarquin le Superbe avait rendu
par ses violences la royauté odieuse : 245 509
l'impudicité de Sexte son fils acheva de
la détruire. Lucrèce déshonorée se tua
elle-même : son sang et les harangues de
Brutus animèrent les Romains. Les rois
furent bannis, et l'empire consulaire fut
établi suivant les projets de Servius Tul-
lius : mais il fut bientôt affaibli par la
jalousie du peuple. Dès le premier consu-
lat, P. Valérius, consul célèbre par ses
victoires, devint suspect à ses citoyens;
et il fallut, pour les contenter, établir la
loi qui permit d'appeler au peuple, du
sénat et des consuls, dans toutes les cau-
ses où il s'agissait de châtier un citoyen.

[1] *Herod.* lib. IV, cap. XCI.
[2] I. *Esdr.* V, VI.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

Les Tarquins chassés trouvèrent des défenseurs : les rois voisins regardèrent leur bannissement comme une injure faite à
247 507 tous les rois; et Porsena, roi des Clusiens, peuples d'Étrurie, prit les armes contre Rome. Réduite à l'extrémité, et presque prise, elle fut sauvée par la valeur d'Horatius Coclès. Les Romains firent des prodiges pour leur liberté : Scévola, jeune citoyen, se brûla la main qui avait manqué Porsena; Clélie, une jeune fille, étonna ce prince par sa hardiesse : Porsena laissa Rome en paix, et les Tarquins demeurèrent sans ressource. Hippias, pour qui Darius se déclara, avait de meil-
254 500 leures espérances. Toute la Perse se remuait en sa faveur, et Athènes était menacée d'une grande guerre. Durant que
261 493 Darius en faisait les préparatifs, Rome, qui s'était si bien défendue contre les étrangers, pensa périr par elle-même : la jalousie s'était réveillée entre les patriciens et le peuple; la puissance consulaire, quoique déjà modérée par la loi de P. Valérius, parut encore excessive à ce peuple trop jaloux de sa liberté. Il se retira au mont Aventin : les conseils violents furent inutiles, le peuple ne put être ramené que par les paisibles remontrances de Ménénius Agrippa; mais il fallut trouver des tempéraments, et donner au peuple des tribuns pour le défendre contre les consuls. La loi qui établit cette nouvelle magistrature, fut appelée la loi sacrée; et ce fut là que commencèrent les tribuns du peuple. Darius avait enfin éclaté contre la Grèce. Son gendre Mardonius, après avoir traversé l'Asie, croyait accabler les Grecs par le nombre
264 490 de ses soldats : mais Miltiade défit cette armée immense, dans la plaine de Marathon, avec dix mille Athéniens. Rome battait tous ses ennemis aux environs, et semblait n'avoir à craindre que d'elle-même. Coriolan, zélé patricien, et le plus grand de ses capitaines, chassé, malgré ses services, par la faction populaire, médita la ruine de sa patrie, mena les
265 489 Volsques contre elle, la réduisit à l'ex-
266 488 trémité, et ne put être apaisé que par sa mère. La Grèce ne jouit pas longtemps du repos que la bataille de Marathon lui avait donné. Pour venger l'affront de la Perse et de Darius, Xerxès son fils et son
274 480 successeur, et petit-fils de Cyrus par sa mère Atosse, attaqua les Grecs avec onze cent mille combattants (d'autres disent dix-sept cent mille), sans compter son armée navale de douze cents vaisseaux. Léonidas, roi de Sparte, qui n'avait que trois cents hommes, lui en tua vingt mille au passage des Thermopyles, et périt avec les siens. Par les conseils de Thémistocle, Athénien, l'armée navale de Xerxès est défaite la même année, près de Salamine. Ce prince repasse l'Hellespont avec frayeur; et un an après, son armée de terre, que Mardonius commandait, est 275 479
taillée en pièces auprès de Platée, par Pausanias, roi de Lacédémone, et par Aristide, Athénien, appelé le Juste. La bataille se donna le matin; et le soir de cette fameuse journée, les Grecs-Ioniens, qui avaient secoué le joug des Perses, leur tuèrent trente mille hommes dans la bataille de Mycale, sous la conduite de Léotychides. Ce général, pour encourager ses soldats, leur dit que Mardonius venait d'être défait dans la Grèce. La nouvelle se trouva véritable, ou par un effet prodigieux de la renommée, ou plutôt par une heureuse rencontre; et tous les Grecs de l'Asie Mineure se mirent en liberté. Cette nation remportait partout de grands avantages; et un peu auparavant les Carthaginois, puissants alors, furent battus dans la Sicile, où ils voulaient étendre leur domination, à la sollicitation des Perses. Malgré ce mauvais succès, ils ne cessèrent depuis de faire de nouveaux desseins sur une île si commode à leur assurer l'empire de la mer, que leur république affectait. La Grèce le tenait alors : mais elle ne regardait que l'Orient et les Perses. Pausanias venait 277 477
d'affranchir l'île de Chypre de leur joug, quand il conçut le dessein d'asservir son 278 476
pays. Tous ses projets furent vains, quoique Xerxès lui promît tout : le traître fut trahi par celui qu'il aimait le plus, et son infâme amour lui coûta la vie. La même année Xerxès fut tué par Artaban, son 280 474
capitaine des gardes[1], soit que ce perfide voulût occuper le trône de son maître, ou qu'il craignît les rigueurs d'un prince dont il n'avait pas exécuté assez promptement les ordres cruels. Artaxerxe à la Longue-Main, son fils, commença son règne, et reçut peu de temps après une lettre de Thémistocle, qui, proscrit par ses conci-

[1] *Arist.* Polit. lib. v, cap. x.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

toyens, lui offrait ses services contre les
Grecs. Il sut estimer, autant qu'il devait,
un capitaine si renommé, et lui fit un
281 473 grand établissement, malgré la jalousie
287 467 des satrapes. Ce roi magnanime proté-
gea le peuple juif [1]; et dans sa vingtième
année, que ses suites rendent mémora-
300 454 ble, il permit à Néhémias de rétablir Jé-
rusalem avec ses murailles [2]. Ce décret
d'Artaxerxe diffère de celui de Cyrus,
en ce que celui de Cyrus regardait le
temple, et celui-ci est fait pour la ville.
A ce décret prévu par Daniel, et marqué
dans sa prophétie [3], les quatre cent quatre-
vingt-dix ans de ses semaines commen-
cent. Cette importante date a de solides
fondements. Le bannissement de Thé-
mistocle est placé, dans la Chronique
d'Eusèbe, à la dernière année de la 76e
olympiade, qui revient à l'an 280 de
Rome. Les autres chronologistes le met-
tent un peu au-dessous : la différence
est petite, et les circonstances du temps
assurent la date d'Eusèbe. Elles se tirent
de Thucydide, historien très-exact; et ce
grave auteur, contemporain presque,
aussi bien que concitoyen de Thémisto-
cle, lui fait écrire sa lettre au commence-
ment du règne d'Artaxerxe [4]. Cornélius
Nepos, auteur ancien et judicieux autant
qu'élégant, ne veut pas qu'on doute de
cette date après l'autorité de Thucydide [5]:
raisonnement d'autant plus solide, qu'un
autre auteur plus ancien encore que Thu-
cydide s'accorde avec lui. C'est Charon de
Lampsaque cité par Plutarque [6]; et Plu-
tarque ajoute lui-même que les Annales,
c'est-à-dire celles de Perse, sont confor-
mes à ces deux auteurs. Il ne les suit pour-
tant pas, mais il n'en dit aucune raison;
et les historiens qui commencent huit ou
neuf ans plus tard le règne d'Artaxerxe,
ne sont ni du temps, ni d'une si grande
autorité. Il paraît donc indubitable qu'il
en faut placer le commencement vers la
fin de la 76e olympiade, et approchant
de l'année 280 de Rome, par où la ving-
tième année de ce prince doit arriver vers
la fin de la 81e olympiade, et environ
l'an 300 de Rome. Au reste, ceux qui re-
jettent plus bas le commencement d'Ar-
taxerxe, pour concilier les auteurs, sont
réduits à conjecturer que son père l'avait
du moins associé au royaume quand Thé-
mistocle écrivit sa lettre; et en quelque
façon que ce soit, notre date est assurée.
Ce fondement étant posé, le reste du
compte est aisé à faire, et la suite le ren-
dra sensible. Après le décret d'Artaxerxe,
les Juifs travaillèrent à rétablir leur ville
et ses murailles, comme Daniel l'avait
prédit [1]. Néhémias conduisit l'ouvrage
avec beaucoup de prudence et de fermeté,
au milieu de la résistance des Samaritains,
des Arabes, et des Ammonites. Le peuple
fit un effort, et Éliasib, souverain pontife,
l'anima par son exemple. Cependant les
nouveaux magistrats qu'on avait donnés
au peuple romain augmentaient les divi-
sions de la ville; et Rome, formée sous
des rois, manquait des lois nécessaires à
la bonne constitution d'une république.
La réputation de la Grèce, plus célèbre
encore par son gouvernement que par ses
victoires, excita les Romains à se régler
sur son exemple. Ainsi ils envoyèrent des 302 452
députés pour rechercher les lois des vil-
les de Grèce et surtout celles d'Athènes,
plus conformes à l'état de leur république.
Sur ce modèle, dix magistrats absolus, 303 451
qu'on créa l'année d'après, sous le nom
de décemvirs, rédigèrent les lois des
Douze Tables, qui sont le fondement du 304 450
droit romain. Le peuple, ravi de l'équité
avec laquelle ils les composèrent, leur
laissa empiéter le pouvoir suprême, dont
ils usèrent tyranniquement. Il se fit alors
de grands mouvements par l'intempé-
rance d'Appius Clodius, un des décem- 305 449
virs, et par le meurtre de Virginie, que
son père aima mieux tuer de sa propre
main que de la laisser abandonnée à la
passion d'Appius. Le sang de cette seconde
Lucrèce réveilla le peuple romain, et les
décemvirs furent chassés. Pendant que
les lois romaines se formaient sous les
décemvirs, Esdras, docteur de la loi, et
Néhémias, gouverneur du peuple de Dieu
nouvellement rétabli dans la Judée, ré-
formaient les abus, et faisaient observer
la loi de Moïse qu'ils observaient les pre-
miers [2]. Un des principaux articles de leur
réformation fut d'obliger tout le peuple,
et principalement les prêtres, à quitter les
femmes étrangères qu'ils avaient épousées

[1] I. *Esd.* VII, VIII.
[2] *Id.* ibid. I, 1; VI, 5. II. *Esd.* II, 1, 2.
[3] *Dan.* IX, 25.
[4] *Thucyd.* lib. I.
[5] *Corn. Nep.* in Themist. cap. VIII.
[6] *Plutarq.* in Themist.

[1] *Dan.* IX, 25.
[2] I. *Esdr.* IX, X. II. *Esdr.* XIII. *Deut.* XXIII, 3.

Ans dev. J. C. Ans de Rome.

contre la défense de la loi. Esdras mit en ordre les livres saints, dont il fit une exacte révision, et ramassa les anciens mémoires du peuple de Dieu pour en composer les deux livres des Paralipomènes ou Chroniques, auxquelles il ajouta l'histoire de son temps, qui fut achevée par Néhémias. C'est par leurs livres que se termine cette longue histoire que Moïse avait commencée, et que les auteurs suivants continuèrent sans interruption jusqu'au rétablissement de Jérusalem. Le reste de l'histoire sainte n'est pas écrit dans la même suite. Pendant qu'Esdras et Néhémias faisaient la dernière partie de ce grand ouvrage, Hérodote, que les auteurs profanes appellent le père de l'histoire, commençait à écrire. Ainsi les derniers auteurs de l'histoire sainte se rencontrent avec le premier auteur de l'histoire grecque; et quand elle commence, celle du peuple de Dieu, à la prendre seulement depuis Abraham, enfermait déjà quinze siècles. Hérodote n'avait garde de parler des Juifs dans l'histoire qu'il nous a laissée; et les Grecs n'avaient besoin d'être informés que des peuples que la guerre, le commerce, ou un grand éclat leur faisait connaître. La Judée, qui commençait à peine à se relever de sa ruine, n'attirait pas les regards. Ce fut dans des temps si malheureux que la langue hébraïque commença à se mêler de langage chaldaïque, qui était celui de Babylone durant le temps que le peuple y fut captif; mais elle était encore entendue, du temps d'Esdras, de la plus grande partie du peuple, comme il paraît par la lecture qu'il fit faire des livres de la loi « hautement et intelligiblement en présence de « tout le peuple, hommes et femmes en « grand nombre, et de tous ceux qui « pouvaient entendre, et tout le monde « entendait pendant la lecture [1]. » Depuis ce temps, peu à peu elle cessa d'être vulgaire. Durant la captivité, et ensuite par le commerce qu'il fallut avoir avec les Chaldéens, les Juifs apprirent la langue chaldaïque, assez approchante de la leur, et qui avait presque le même génie. Cette raison leur fit changer l'ancienne figure des lettres hébraïques, et ils écrivirent l'hébreu avec les lettres des Chaldéens, plus usitées parmi eux, et plus aisées à former. Ce changement fut aisé entre deux langues voisines dont les lettres étaient de même valeur, et ne différaient que dans la figure. Depuis ce temps on ne trouve l'Écriture sainte parmi les Juifs qu'en caractères chaldaïques.

J'ai dit que l'Écriture ne se trouve parmi les Juifs qu'en ces caractères. Mais on a trouvé de nos jours, entre les mains des Samaritains, un Pentateuque en anciens caractères hébraïques tels qu'on les voit dans les médailles et dans tous les monuments des siècles passés. Ce Pentateuque ne diffère en rien de celui des Juifs, si ce n'est qu'il y a un endroit falsifié en faveur du culte public, que les Samaritains soutenaient que Dieu avait établi sur la montagne de Garizim près de Samarie, comme les Juifs soutenaient que c'était dans Jérusalem. Il y a encore quelques différences, mais légères. Il est constant que les anciens Pères, et entre autres Eusèbe et saint Jérôme, ont vu cet ancien Pentateuque samaritain; et qu'on trouve, dans celui que nous avons, tous les caractères de celui dont ils ont parlé.

Pour entendre parfaitement les antiquités du peuple de Dieu, il faut ici en peu de mots faire l'histoire des Samaritains et de leur Pentateuque. Il faut pour 3029 975
cela se souvenir qu'après Salomon, et en punition de ses excès, sous Roboam son fils, Jéroboam sépara dix tribus du royaume de Juda, et forma le royaume 3080 924
d'Israël, dont la capitale fut Samarie.

Ce royaume, ainsi séparé, ne sacrifia plus dans le temple de Jérusalem, et rejeta toutes les Écritures faites depuis David et Salomon, sans se soucier non plus des ordonnances de ces deux rois, dont l'un avait préparé le temple, et l'autre l'avait construit et dédié.

Rome fut fondée l'an du monde 3250; et trente-trois ans après, c'est-à-dire l'an du monde 3283, les dix tribus schismatiques furent transportées à Ninive, et dispersées parmi les Gentils.

Sous Asaraddon, roi d'Assyrie, les 77 677
Cuthéens furent envoyés pour habiter Samarie [1]. C'étaient des peuples d'Assyrie, qui furent depuis appelés Samaritains. Ceux-ci joignirent le culte de Dieu avec celui des idoles, et obtinrent d'Asa-

[1] II. *Esdr.* VIII, 3, 6, 8.

[1] II. *Reg.* XVIII, 24. I. *Esdr.* IV, 2.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

raddon un prêtre israélite qui leur apprit le service du dieu du pays, c'est-à-dire, les observances de la loi de Moïse. Mais leur prêtre ne leur donna que les livres de Moïse dont les dix tribus révoltées avaient conservé la vénération, sans y joindre d'autres livres saints, pour les raisons que l'on vient de voir.

Ces peuples ainsi instruits ont toujours persisté dans la haine que les dix tribus
219 535 avaient contre les Juifs; et lorsque Cyrus permit aux Juifs de rétablir le temple de Jérusalem, les Samaritains traversèrent autant qu'ils purent leur dessein [1], en faisant semblant néanmoins d'y vouloir prendre part, sous prétexte qu'ils adoraient le Dieu d'Israël, quoiqu'ils en joignissent le culte avec celui de leurs fausses divinités.

Ils persistèrent toujours à traverser les desseins des Juifs, lorsqu'ils rebâtissaient leur ville sous la conduite de Néhémias; et les deux nations furent toujours ennemies.

On voit ici la raison pourquoi ils ne changèrent pas avec les Juifs les caractères hébreux en caractères chaldaïques. Ils n'avaient garde d'imiter les Juifs, non plus qu'Esdras, leur grand docteur, puisqu'ils les avaient en exécration : c'est pourquoi leur Pentateuque se trouve écrit en anciens caractères hébraïques, ainsi qu'il a été dit.

421 333 Alexandre leur permit de bâtir le temple de Garizim. Manassès, frère de Jaddus, souverain pontife des Juifs, qui embrassa le schisme des Samaritains, obtint la permission de bâtir ce temple; et c'est apparemment sous lui qu'ils commencèrent à quitter le culte des faux dieux, ne différant d'avec les Juifs qu'en ce qu'ils le voulaient servir, non point dans Jérusalem, comme Dieu l'avait ordonné, mais sur le mont Garizim.

On voit ici la raison pourquoi ils ont falsifié, dans leur Pentateuque, l'endroit où il est parlé de la montagne de Garizim, dans le dessein de montrer que cette montagne était bénite de Dieu et consacrée à son culte, et non pas Jérusalem.

La haine entre les deux peuples subsista toujours: les Samaritains soutenaient que leur temple de Garizim devait être préféré à celui de Jérusalem. La contestation fut émue devant Ptolomée Philométor, roi d'Égypte. Les Juifs, qui avaient pour eux la succession et la tradition manifeste, gagnèrent leur cause par un jugement solennel [1].

Les Samaritains, qui, durant la persé- 587 167
cution d'Antiochus et des rois de Syrie, se joignirent toujours à eux contre les Juifs, furent subjugués par Jean Hircan, fils
de Simon, qui renversa leur temple de 624 130
Garizim, mais qui ne les put empêcher de continuer leur service sur la montagne où il était bâti, ni réduire ce peuple opiniâtre à venir adorer dans le temple de Jérusalem.

De là vient que, du temps de Jésus-Christ, on voit encore les Samaritains attachés au même culte, et condamnés par Jésus-Christ [2].

Ce peuple a toujours subsisté depuis ce temps-là, en deux ou trois endroits de l'Orient. Un de nos voyageurs l'a connu, et nous en a rapporté le texte du Pentateuque qu'on appelle Samaritain, dont on voit à présent l'antiquité; et on entend parfaitement toutes les raisons pour lesquelles il est demeuré en l'état où nous le voyons.

Les Juifs vivaient avec douceur sous l'autorité d'Artaxerxe. Ce prince, réduit par Cimon, fils de Miltiade, général des Athéniens, à faire une paix honteuse, désespéra de vaincre les Grecs par la force, et ne songea plus qu'à profiter de leurs divisions. Il en arriva de grandes entre les
Athéniens et les Lacédémoniens. Ces deux 323 431
peuples, jaloux l'un de l'autre, partagèrent toute la Grèce. Périclès, Athénien, commença la guerre du Péloponèse, durant laquelle Théramène, Thrasybule et Alcibiade, Athéniens, se rendent célèbres. Brasidas et Myndare, Lacédémoniens, y meurent en combattant pour leur pays. Cette guerre dura vingt-sept ans, et finit à l'avantage de Lacédémone, qui avait mis dans son parti Darius nommé le Bâtard, fils et successeur d'Artaxerxe. Lysandre, général de l'armée navale des Lacédémoniens, prit Athènes, et en changea
le gouvernement. Mais la Perse s'aperçut 350 404
bientôt qu'elle avait rendu les Lacédémoniens trop puissants. Ils soutinrent le jeune Cyrus dans sa révolte contre Artaxerxe, son aîné, appelé Mnémon à cause

[1] I. *Esdr.* IV, 2, 3.

[1] *Jos.* Ant. lib. XIII, cap. 7, al. 3.
[2] *Joan.* IV, 23.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

de son excellente mémoire, fils et successeur de Darius. Ce jeune prince, sauvé de la prison et de la mort par sa mère Parysatis, songe à la vengeance, gagne les satrapes par ses agréments infinis, traverse l'Asie Mineure, va présenter la bataille au roi son frère dans le cœur de son empire, le blesse de sa propre main, et, se croyant trop tôt vainqueur, périt par sa témérité. Les dix mille Grecs qui le servaient font cette retraite étonnante où commandait à la fin Xénophon, grand philosophe et grand capitaine, qui en a écrit l'histoire. Les Lacédémoniens con-
358 396 tinuaient à attaquer l'empire des Perses, qu'Agésilas roi de Sparte fit trembler dans l'Asie Mineure : mais les divisions de la Grèce le rappelèrent en son pays. En ce temps, la ville de Véies, qui égalait presque la gloire de Rome, après un siége de dix ans et beaucoup de divers succès, fut prise par les Romains sous la conduite de Camille. Sa générosité lui fit encore une
360 394 autre conquête. Les Falisques, qu'il assiégeait, se donnèrent à lui, touchés de ce qu'il leur avait renvoyé leurs enfants qu'un maître d'école lui avait livrés. Rome ne voulait pas vaincre par des trahisons, ni profiter de la perfidie d'un lâche, qui abusait de l'obéissance d'un âge innocent. Un peu après, les Gaulois Sénonais entrèrent en Italie, et assiégèrent Clusium.
362 391 Les Romains perdirent contre eux la fameuse bataille d'Allia. Leur ville fut prise et brûlée. Pendant qu'ils se défendaient
364 390 dans le Capitole, leurs affaires furent rétablies par Camille, qu'ils avaient banni. Les Gaulois demeurèrent sept mois maîtres de Rome, et appelés ailleurs par d'autres affaires, ils se retirèrent chargés de butin [1]. Durant les brouilleries de la Grèce, Épaminondas, Thébain, se signala par son équité et par sa modération, autant que par ses victoires. On remarque qu'il avait pour règle de ne mentir jamais, même en riant. Ses grandes actions éclatent dans les dernières années de Mnémon, et dans les premières d'Ochus. Sous un si grand capitaine, les Thébains sont victorieux, et la puissance de Lacédémone est abattue. Celle des rois de
395 359 Macédoine commence avec Philippe, père d'Alexandre le Grand. Malgré les oppositions d'Ochus et d'Arsès son fils, rois de Perse, et malgré les difficultés plus grandes encore que lui suscitait dans Athènes l'éloquence de Démosthène, puissant défenseur de la liberté, ce prince, victorieux durant vingt ans, assujettit
toute la Grèce, où la bataille de Chéro- 416 338
née, qu'il gagna sur les Athéniens et sur leurs alliés, lui donna une puissance absolue. Dans cette fameuse bataille, pendant qu'il rompait les Athéniens, il eut la joie de voir Alexandre, à l'âge de dix-huit ans, enfoncer les troupes thébaines de la discipline d'Épaminondas, et entre autres la troupe sacrée, qu'on appelait des Amis, qui se croyait invincible. Ainsi maître de la Grèce, et soutenu par un fils d'une si grande espérance, il conçut de plus hauts desseins, et ne médita
rien moins que la ruine des Perses, con- 417 337
tre lesquels il fut déclaré capitaine général. Mais leur perte était réservée à
Alexandre. Au milieu des solennités d'un 418 336
nouveau mariage, Philippe fut assassiné par Pausanias, jeune homme de bonne maison, à qui il n'avait pas rendu justice. L'eunuque Bagoas tua dans la même année Arsès, roi de Perse, et fit régner à sa place Darius, fils d'Arsame, surnommé Codomanus. Il mérite, par sa valeur, qu'on se range à l'opinion, d'ailleurs la plus vraisemblable, qui le fait sortir de la famille royale. Ainsi deux rois courageux commencèrent ensemble leur règne, Darius, fils d'Arsame, et Alexandre, fils de Philippe. Ils se regardaient d'un œil jaloux, et semblaient nés pour se disputer l'empire du monde. Mais Alexandre voulut s'affermir avant que d'entreprendre son rival. Il vengea la mort de son père ; il dompta les peuples rebelles qui méprisaient sa jeunesse ; il battit les Grecs, qui tentèrent vainement de secouer le joug ; et ruina Thèbes, où il n'é-
pargna que la maison et les descendants 419 335
de Pindare, dont la Grèce admirait les
Odes. Puissant et victorieux, il marche 420 334
après tant d'exploits à la tête des Grecs 421 333
contre Darius, qu'il défait en trois ba- 423 331
tailles rangées, entre triomphant dans
Babylone et dans Suse, détruit Persépo- 424 330
lis, ancien siége des rois de Perse, pousse 427 327
ses conquêtes jusqu'aux Indes, et vient 430 324
mourir à Babylone âgé de trente-trois ans.

De son temps, Manassès, frère de 421 333
Jaddus, souverain pontife, excita des

[1] *Polyb.* lib. I, cap. VI ; lib. II, cap. XVIII, XXII.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

brouilleries parmi les Juifs. Il avait épousé la fille de Sanaballat, Samaritain, que Darius avait fait satrape de ce pays. Plutôt que de répudier cette étrangère, à quoi le conseil de Jérusalem et son frère Jaddus voulaient l'obliger, il embrassa le schisme des Samaritains. Plusieurs Juifs, pour éviter de pareilles censures, se joignirent à lui. Dès lors il résolut de bâtir un temple près de Samarie, sur la montagne de Garizim, que les Samaritains croyaient bénite, et de s'en faire le pontife. Son beau-père, très-accrédité auprès de Darius, l'assura de la protection de ce prince, et les suites lui furent encore plus favorables. Alexandre
422 332 s'éleva : Sanaballat quitta son maître, et mena des troupes au victorieux durant le siége de Tyr. Ainsi il obtint tout ce qu'il voulut; le temple de Garizim fut bâti, et l'ambition de Manassès fut satisfaite. Les Juifs cependant, toujours fidèles aux Perses, refusèrent à Alexandre le secours qu'il leur demandait. Il allait à Jérusalem, résolu de se venger; mais il fut changé à la vue du souverain pontife, qui vint au-devant de lui avec les sacrificateurs revêtus de leurs habits de cérémonie, et précédés de tout le peuple habillé de blanc. On lui montra des prophéties qui prédisaient ses victoires : c'étaient celles de Daniel. Il accorda aux Juifs toutes leurs demandes, et ils lui gardèrent la même fidélité qu'ils avaient toujours gardée aux rois de Perse.

428 430 Durant ses conquêtes, Rome était aux mains avec les Samnites, ses voisins, et avait une peine extrême à les réduire, malgré la valeur et la conduite de Papirius Cursor, le plus illustre de ses généraux. Après la mort d'Alexandre, son empire fut partagé. Perdiccas, Ptolomée, fils de Lagus, Antigonus, Séleucus, Lysimaque,
430 324 Antipater et son fils Cassander, en un mot, tous ses capitaines nourris dans la guerre sous un si grand conquérant, songèrent à s'en rendre maîtres par les armes :
430 445 ils immolèrent à leur ambition toute la famille d'Alexandre, son frère, sa mère, ses femmes, ses enfants, et jusqu'à ses sœurs : on ne vit que des batailles sanglantes et d'effroyables révolutions. Au milieu de tant de désordres, plusieurs peuples de l'Asie Mineure et du voisinage s'affranchirent, et formèrent les royaumes de Pont, de Bithynie, et de Pergame. La bonté du pays les rendit ensuite riches et puissants. L'Arménie secoua aussi dans le même temps le joug des Macédoniens, et devint un grand royaume. Les deux Mithridate, père et fils, fondèrent celui de Cappadoce. Mais les deux plus puissantes monarchies qui se soient élevées alors
furent celle d'Égypte, fondée par Ptolo- 431 323
mée, fils de Lagus, d'où viennent les La-
gides; et celle d'Asie ou de Syrie, fondée 442 312
par Séleucus, d'où viennent les Séleucides. Celle-ci comprenait, outre la Syrie, ces vastes et riches provinces de la haute Asie qui composaient l'empire des Perses : ainsi tout l'Orient reconnut la Grèce, et en apprit le langage. La Grèce elle-même était opprimée par les capitaines d'Alexandre. La Macédoine, son ancien royaume, qui donnait des maîtres à l'Orient, était en proie au premier venu. Les enfants de Cassander se chassèrent les uns les autres de ce royaume. Pyrrhus,
roi des Épirotes, qui en avait occupé une 458 296
partie, fut chassé par Démétrius Polior- 460 294
cète, fils d'Antigonus, qu'il chassa aussi
à son tour : il est lui-même chassé encore 465 289
une fois par Lysimaque, et Lysimaque 468 286
par Séleucus, que Ptolomée Céraunus, 473 281
chassé d'Égypte par son père Ptolomée I,
tua en traître malgré ses bienfaits. Ce 474 280
perfide n'eut pas plutôt envahi la Macédoine, qu'il fut attaqué par les Gaulois,
et périt dans un combat qu'il leur donna. 475 279
Durant les troubles de l'Orient, ils vinrent dans l'Asie Mineure, conduits par leur roi Brennus, et s'établirent dans la Gallo-Grèce ou Galatie, nommée ainsi de leur nom, d'où ils se jetèrent dans la Macédoine, qu'ils ravagèrent, et firent trem-
bler toute la Grèce. Mais leur armée pé- 476 278
rit dans l'entreprise sacrilége du temple de Delphes. Cette nation remuait partout, et partout elle était malheureuse.

Quelques années devant l'affaire de Del- 471 283
phes, les Gaulois d'Italie, que leurs guerres continuelles et leurs victoires fréquentes rendaient la terreur des Romains, furent excités contre eux par les Samnites, les Brutiens, et les Étruriens[1]. Ils remportèrent d'abord une nouvelle victoire; mais ils en souillèrent la gloire en tuant des ambassadeurs. Les Romains indignés marchent contre eux, les défont, entrent dans leurs terres, où ils fondent une colonie,

[1] *Polyb.* lib. II, cap. XX.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

les battent encore deux fois, en assujettissent une partie, et réduisent l'autre à demander la paix. Après que les Gaulois
472 282 d'Orient eurent été chassés de la Grèce,
477 277 Antigonus Gonatas, fils de Démétrius Poliorcète, qui régnait depuis douze ans dans la Grèce, mais fort peu paisible, envahit sans peine la Macédoine. Pyrrhus était occupé ailleurs. Chassé de ce royaume il espéra de contenter son ambition par la
474 280 conquête de l'Italie, où il fut appelé par les Tarentins. La bataille que les Romains venaient de gagner sur eux et sur les Samnites ne leur laissait que cette ressource. Il remporta contre les Romains des victoires qui le ruinaient. Les éléphants de Pyrrhus
475 279 les étonnèrent : mais le consul Fabrice fit bientôt voir aux Romains que Pyrrhus pouvait être vaincu. Le roi et le consul semblaient se disputer la gloire de la générosité, plus encore que celle des armes : Pyrrhus rendit au consul tous les prisonniers sans rançon, disant qu'il fallait faire la guerre avec le fer, et non point avec l'ar-
476 278 gent ; et Fabrice renvoya au roi son perfide médecin, qui était venu lui offrir d'empoisonner son maître.

En ces temps, la religion et la nation judaïque commence à éclater parmi les Grecs. Ce peuple, bien traité par les rois de Syrie, vivait tranquillement selon ses lois. Antiochus, surnommé le Dieu, petit-fils de Séleucus, les répandit dans l'Asie Mineure, d'où ils s'étendirent dans la Grèce, et jouirent partout des mêmes droits et de la même liberté que les autres citoyens[1]. Ptolomée, fils de Lagus, les avait déjà établis en Égypte. Sous son
477 277 fils Ptolomée Philadelphe, leurs Écritures furent tournées en grec, et on vit paraître cette célèbre version appelée la version des Septante. C'étaient de savants vieillards qu'Éléazar, souverain pontife, envoya au roi qui les demandait. Quelques-uns veulent qu'ils n'aient traduit que les cinq livres de la loi. Le reste des livres sacrés pourrait dans la suite avoir été mis en grec pour l'usage des Juifs répandus dans l'Égypte et dans la Grèce[2], où ils oublièrent non-seulement leur ancienne langue, qui était l'hébreu, mais encore le chaldéen, que la captivité leur avait appris. Ils se firent un grec mêlé d'hébraïsmes, qu'on appelle le langage hellénistique : les Septante et tout

[1] *Joseph.* Antiq. lib. XII, cap. III.
[2] *Ibid.* lib. I, *Proœm* et lib. XII, cap. II.

Ans dev. J. C. Ans de Rome.

le Nouveau Testament est écrit en ce langage. Durant cette dispersion des Juifs, leur temple fut célèbre par toute la terre, et tous les rois d'Orient y présentaient leurs offrandes.

L'Occident était attentif à la guerre des Romains et de Pyrrhus. Enfin ce roi fut défait par le consul Curius, et repassa en
Épire. Il n'y demeura pas longtemps en 479 275
repos, et voulut se récompenser sur la Macédoine des mauvais succès d'Italie. Antigonus Gonatas fut renfermé dans
Thessalonique, et contraint d'abandon- 480 374
ner à Pyrrhus tout le reste du royaume. Il reprit cœur pendant que Pyrrhus, inquiet et ambitieux, faisait la guerre aux
Lacédémoniens et aux Argiens. Les deux 482 272
rois ennemis furent introduits dans Argos en même temps par deux cabales contraires et par deux portes différentes. Il se donna dans la ville un grand combat : une mère, qui vit son fils poursuivi par Pyrrhus qu'il avait blessé, écrasa ce prince d'un coup de pierre. Antigonus, défait d'un tel ennemi, rentra dans la Macédoine, qui, après quelques changements, demeura paisible à sa famille. La ligue des Achéens l'empêcha de s'accroître. C'était le dernier rempart de la liberté de la Grèce, et ce fut elle qui en produisit les derniers héros avec Aratus et Philopœmen.

Les Tarentins, que Pyrrhus entretenait d'espérance, appelèrent les Carthaginois après sa mort. Ce secours leur fut inutile : ils furent battus avec les Brutiens et les Samnites leurs alliés. Ceux-ci, après soixante-douze ans de guerre continuelle, furent forcés à subir le joug des Romains. Tarente les suivit de près ; les peuples voisins ne tinrent pas : ainsi tous les anciens peuples d'Italie furent subjugués. Les Gaulois souvent battus n'osaient remuer.

Après quatre cent quatre-vingts ans de guerre, les Romains se virent les maîtres en Italie, et commencèrent à regarder les affaires du dehors[1] : ils entrèrent en jalousie contre les Carthaginois, trop puissants dans leur voisinage par les conquêtes qu'ils faisaient dans la Sicile, d'où ils venaient d'entreprendre sur eux et sur l'Italie, en secourant les Tarentins.

La république de Carthage tenait les deux côtes de la mer Méditerranée. Outre

[1] *Polyb.* lib. I, cap. XII ; lib. II, cap I.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

celle d'Afrique, qu'elle possédait presque
tout entière, elle s'était étendue du côté
d'Espagne par le détroit. Maîtresse de la
mer et du commerce, elle avait envahi les
îles de Corse et de Sardaigne. La Sicile
avait peine à se défendre; et l'Italie était
menacée de trop près pour ne pas craindre.
De là les guerres puniques, malgré les
traités, mal observés de part et d'autre.
490 264 La première apprit aux Romains à
494 260 combattre sur la mer. Ils furent maîtres
d'abord dans un art qu'ils ne connaissaient pas; et le consul Duilius, qui donna
la première bataille navale, la gagna.
Régulus soutint cette gloire, et aborda
en Afrique, où il eut à combattre ce prodigieux serpent, contre lequel il fallut
employer toute son armée. Tout cède :
Carthage, réduite à l'extrémité, ne se
sauve que par le secours de Xantippe,
499 255 Lacédémonien. Le général romain est
battu et pris; mais sa prison le rend plus
illustre que ses victoires. Renvoyé sur sa
parole, pour ménager l'échange des prisonniers, il vient soutenir dans le sénat
la loi qui ôtait toute espérance à ceux qui
se laissaient prendre, et retourne à une
mort assurée. Deux épouvantables naufrages contraignirent les Romains d'abandonner de nouveau l'empire de la mer
aux Carthaginois. La victoire demeura
longtemps douteuse entre les deux peuples, et les Romains furent prêts à céder :
513 241 mais ils réparèrent leur flotte. Une seule
bataille décida, et le consul Lutatius
acheva la guerre. Carthage fut obligée à
payer tribut, et à quitter, avec la Sicile,
toutes les îles qui étaient entre la Sicile et
l'Italie. Les Romains gagnèrent cette île
tout entière, à la réserve de ce qu'y tenait Hiéron, roi de Syracuse, leur allié [1].

Après la guerre achevée, les Carthaginois pensèrent périr par le soulèvement
de leur armée. Ils l'avaient composée, selon leur coutume, de troupes étrangères,
qui se révoltèrent pour leur paye. Leur
cruelle domination fit joindre à ces troupes mutinées, presque toutes les villes
de leur empire; et Carthage, étroitement
assiégée, était perdue sans Amilcar, surnommé Barcas. Lui seul avait soutenu
516 238 la dernière guerre. Ses citoyens lui durent
encore la victoire qu'ils remportèrent sur
les rebelles : il leur en coûta la Sardaigne,

[1] *Polyb.* lib. I, cap. LXII, LXIII; lib. II, cap. I.

Ans dev. J. C. Ans de Rome.

que la révolte de leur garnison ouvrit aux
Romains [1]. De peur de s'embarrasser avec
eux dans une nouvelle querelle, Carthage
céda malgré elle une île si importante,
et augmenta son tribut. Elle songeait à
rétablir en Espagne son empire ébranlé
par la révolte : Amilcar passa dans cette 524 230
province, avec son fils Annibal, âgé de
neuf ans, et y mourut dans une bataille.
Durant neuf ans qu'il y fit la guerre, avec
autant d'adresse que de valeur, son fils
se formait sous un si grand capitaine, et
tout ensemble il concevait une haine implacable contre les Romains. Son allié
Asdrubal fut donné pour successeur à son
père. Il gouverna sa province avec beaucoup de prudence, et y bâtit Carthage la
Neuve, qui tenait l'Espagne en sujétion.

Les Romains étaient occupés dans la
guerre contre Teuta, reine d'Illyrie, qui
exerçait impunément la piraterie sur
toute la côte. Enflée du butin qu'elle faisait sur les Grecs et sur les Épirotes, elle
méprisa les Romains, et tua leur ambassadeur. Elle fut bientôt accablée : les 525 229
Romains ne lui laissèrent qu'une petite 526 228
partie de l'Illyrie, et gagnèrent l'île de
Corfou, que cette reine avait usurpée. Ils
se firent alors respecter en Grèce par une
solennelle ambassade, et ce fut la première fois qu'on y connut leur puissance.
Les grands progrès d'Asdrubal leur donnaient de la jalousie; mais les Gaulois
d'Italie les empêchaient de pourvoir aux
affaires de l'Espagne [2]. Il y avait quarante-cinq ans qu'ils demeuraient en repos. La
jeunesse qui s'était élevée durant ce temps
ne songeait plus aux pertes passées, et
commençait à menacer Rome [3]. Les Romains, pour attaquer avec sûreté de si
turbulents voisins, s'assurèrent des Carthaginois. Le traité fut conclu avec Asdrubal, qui promit de ne passer point au
delà de l'Èbre.

La guerre entre les Romains et les Gau- 530 224
lois se fit avec fureur de part et d'autre :
les Transalpins se joignirent aux Cisalpins :
tous furent battus. Concolitanus, un des
rois gaulois, fut pris dans la bataille :
Anéroestus, un autre roi, se tua lui-même. Les Romains victorieux passèrent
le Pô pour la première fois, résolus d'ôter
aux Gaulois les environs de ce fleuve,

[1] *Polyb.* lib. I, cap. LXXIX, LXXXIII, LXXXVIII.
[2] Id. lib. II, cap. XII, XXII.
[3] *Ibid.* cap. XXI.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

dont ils étaient en possession depuis tant
de siècles. La victoire les suivit partout :
Milan fut pris ; presque tout le pays fut
assujetti.
534 220 En ce temps Asdrubal mourut ; et Annibal, quoiqu'il n'eût encore que vingt-cinq ans, fut mis à sa place. Dès lors on prévit la guerre. Le nouveau gouverneur entreprit ouvertement de dompter l'Espagne, sans aucun respect des traités.
335 219 Rome alors écouta les plaintes de Sagonte son alliée. Les ambassadeurs romains vont à Carthage. Les Carthaginois rétablis n'étaient plus d'humeur à céder. La Sicile ravie de leurs mains, la Sardaigne injustement enlevée, et le tribut augmenté, leur tenaient au cœur. Ainsi la faction qui voulait qu'on abandonnât Annibal, se trouva faible.

Ce général songeait à tout. De secrètes ambassades l'avaient assuré des Gaulois d'Italie, qui, n'étant plus en état de rien entreprendre par leur propres forces, embrassèrent cette occasion de se relever. Annibal traverse l'Èbre, les Pyrénées, toute la Gaule transalpine, les Alpes, et tombe comme en un moment sur l'Italie. Les Gaulois ne manquent point de fortifier son armée, et font un dernier effort pour leur liberté. Quatre batailles perdues
536 218 font croire que Rome allait tomber. La
537 217 Sicile prend le parti du vainqueur. Hiéro-
538 216 nyme, roi de Syracuse, se déclare contre
539 215 les Romains : presque toute l'Italie les
542 212 abandonne ; et la dernière ressource de
la république semble périr en Espagne avec les deux Scipions. Dans de telles extrémités, Rome dut son salut à trois grands hommes. La constance de Fabius Maximus, qui, se mettant au-dessus des bruits populaires, faisait la guerre en retraite,
540 214 fut un rempart à sa patrie. Marcellus, qui
542 212 fit lever le siége de Nole, et prit Syracuse, donnait vigueur aux troupes par ses actions. Mais Rome, qui admirait ces deux grands hommes, crut voir dans le jeune Scipion quelque chose de plus grand. Les merveilleux succès de ses conseils confirmèrent l'opinion qu'on avait qu'il était de race divine, et qu'il conversait
543 211 avec les dieux. A l'âge de vingt-quatre ans, il entreprend d'aller en Espagne, où son père et son oncle venaient de périr : il attaque Carthage la Neuve, comme s'il eût agi par inspiration, et ses soldats
544 210 l'emportent d'abord. Tous ceux qui le voient sont gagnés au peuple romain : les Carthaginois lui quittent l'Espagne : à son abord en Afrique, les rois se donnent à lui : Carthage tremble à son tour, 548 206
et voit ses armées défaites : Annibal, vic- 555 203
torieux durant seize ans, est vainement rappelé, et ne peut défendre sa patrie :
Scipion y donne la loi ; le nom d'Africain 552 202
est sa récompense : le peuple romain, ayant abattu les Gaulois et les Africains, ne voit plus rien à craindre, et combat dorénavant sans péril.

Au milieu de la première guerre punique, Théodote, gouverneur de la Bac-
trienne, enleva mille villes à Antiochus, 504 250
appelé le Dieu, fils d'Antiochus Soter, roi de Syrie. Presque tout l'Orient suivit cet exemple. Les Parthes se révoltèrent sous la conduite d'Arsace, chef de la maison des Arsacides, et fondateur d'un empire qui s'étendit peu à peu dans toute la haute Asie.

Les rois de Syrie et ceux d'Égypte, acharnés les uns contre les autres, ne songeaient qu'à se ruiner mutuellement, ou par la force, ou par la fraude. Damas et son territoire, qu'on appelait la Cœlé-Syrie, ou la Syrie basse, et qui confinait aux deux royaumes, fut le sujet de leurs guerres ; et les affaires de l'Asie étaient entièrement séparées de celles de l'Europe.

Durant tout ce temps, la philosophie florissait dans la Grèce. La secte des philosophes italiques, et celle des ioniques, la remplissaient de grands hommes, parmi lesquels il se mêla beaucoup d'extravagants, à qui la Grèce curieuse ne laissa pas de donner le nom de philosophes. Du temps de Cyrus et de Cambyse, Pythagore commença la secte italique dans la grande Grèce, aux environs de Naples. A peu près dans le même temps, Thalès, Milésien, forma la secte ionique. De là sont sortis ces grands philosophes, Héraclite, Démocrite, Empédocle, Parménide, Anaxagore, qui, un peu avant la guerre du Péloponèse, fit voir le monde construit par un esprit éternel ; Socrate, qui un peu après ramena la philosophie à l'étude des bonnes mœurs, et fut le père de la philosophie morale ; Platon, son disciple, chef de l'Académie ; Aristote, disciple de Platon, et précepteur d'Alexandre, chef des péripatéticiens ; sous les successeurs d'Alexandre, Zénon, nommé Citien, d'une ville de l'île de

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

Chypre, où il était né, chef des stoïciens; et Épicure, Athénien, chef des philosophes qui portent son nom, si toutefois on peut nommer philosophes ceux qui niaient ouvertement la Providence, et qui, ignorant ce que c'est que le devoir, définissaient la vertu par le plaisir. On peut compter parmi les plus grands philosophes Hippocrate, le père de la médecine, qui éclata au milieu des autres dans ces heureux temps de la Grèce. Les Romains avaient dans le même temps une autre espèce de philosophie, qui ne consistait point en disputes, ni en discours, mais dans la frugalité, dans la pauvreté, dans les travaux de la vie rustique, et dans ceux de la guerre, où ils faisaient leur gloire de celle de leur patrie et du nom romain : ce qui les rendit enfin maîtres de l'Italie et de Carthage.

NEUVIÈME ÉPOQUE.

Scipion, ou Carthage vaincue.

L'an 552 de la fondation de Rome,
environ 250 ans après celle de la monar-
chie des Perses, et 202 ans avant Jésus-
552 202 Christ, Carthage fut assujettie aux Ro-
mains. Annibal ne laissait pas sous main
de leur susciter des ennemis partout où
il pouvait : mais il ne fit qu'entraîner
tous ses amis anciens et nouveaux dans
la ruine de sa patrie et dans la sienne.
556 198 Par les victoires du consul Flamininus,
558 196 Philippe, roi de Macédoine, allié des
Carthaginois, fut abattu; les rois de Ma-
cédoine, réduits à l'étroit, et la Grèce af-
franchie de leur joug. Les Romains entre-
prirent de faire mourir Annibal, qu'ils
trouvaient encore redoutable après sa
559 195 perte. Ce grand capitaine, réduit à se
sauver de son pays, remua l'Orient con-
tre eux, et attira leurs armes en Asie.
561 193 Par ses puissants raisonnements, Antio-
chus, surnommé le Grand, roi de Syrie,
devint jaloux de leur puissance, et leur
fit la guerre; mais il ne suivit pas, en la
faisant, les conseils d'Annibal, qui l'y
avait engagé. Battu par terre et par mer,
il reçut la loi que lui imposa le consul Lu-
cius Scipion, frère de Scipion l'Africain,
et il fut renfermé dans le mont Taurus.
572 182 Annibal, réfugié chez Prusias, roi de
Bithynie, échappa aux Romains par le
poison. Ils sont redoutés par toute la
terre, et ne veulent plus souffrir d'au-
tre puissance que la leur. Les rois étaient
obligés de leur donner leurs enfants pour
otage de leur foi. Antiochus, depuis ap-
pelé l'Illustre ou Épiphane, second fils
d'Antiochus le Grand, roi de Syrie, de-
meura longtemps à Rome en cette qualité;
mais sur la fin du règne de Séleucus, Phi- 578 176
lopator, son frère aîné, il fut rendu; et
les Romains voulurent avoir à sa place
Démétrius Soter, fils du roi, alors âgé de
dix ans. Dans ce contre-temps, Séleucus
mourut, et Antiochus usurpa le royaume 579 175
sur son neveu. Les Romains étaient ap-
pliqués aux affaires de la Macédoine,
où Persée inquiétait ses voisins, et ne
voulait plus s'en tenir aux conditions
imposées au roi Philippe, son père. Ce 581 173
fut alors que commencèrent les persécu-
tions du peuple de Dieu. Antiochus l'Il-
lustre régnait comme un furieux : il tourna
toute sa fureur contre les Juifs, et entre-
prit de ruiner le temple, la loi de Moïse
et toute la nation. L'autorité des Romains 583 171
l'empêcha de se rendre maître de l'É-
gypte. Ils faisaient la guerre à Persée,
qui, plus prompt à entreprendre qu'à exé-
cuter, perdait ses alliés par son avarice,
et ses armées par sa lâcheté. Vaincu par le
consul Paul Émile, il fut contraint de se 586 168
livrer entre ses mains. Gentius, roi de
l'Illyrie, son allié, abattu en trente jours
par le préteur Anicius, venait d'avoir un
sort semblable. Le royaume de Macédoine,
qui avait duré sept cents ans, et avait
près de deux cents ans donné des maîtres,
non-seulement à la Grèce, mais encore
à tout l'Orient, ne fut plus qu'une pro-
vince romaine. Les fureurs d'Antiochus
s'augmentaient contre le peuple de Dieu.
On voit paraître alors la résistance de
Mathatias, sacrificateur, de la race de
Phinées, et imitateur de son zèle; les or-
dres qu'il donne en mourant pour le salut 587 167
de son peuple; les victoires de Judas le 588 166
Machabée, son fils, malgré le nombre
infini de ses ennemis; l'élévation de la
famille des Asmonéens ou des Machabées;
la nouvelle dédicace du temple que les 589 165
gentils avaient profané; le gouvernement
de Judas, et la gloire du sacerdoce réta- 590 164
blie; la mort d'Antiochus, digne de son
impiété et de son orgueil; sa fausse con-
version durant sa dernière maladie, et
l'implacable colère de Dieu sur ce roi su-
perbe. Son fils Antiochus Eupator, encore
en bas âge, lui succéda, sous la tutelle

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

de Lysias, son gouverneur. Durant cette minorité, Démétrius Soter, qui était en otage à Rome, crut se pouvoir rétablir; mais il ne put obtenir du sénat d'être renvoyé dans son royaume : la politique romaine aimait mieux un roi enfant. Sous
591 163 Antiochus Eupator, la persécution du peuple de Dieu et les victoires de Judas le
592 162 Machabée continuent. La division se met dans le royaume de Syrie. Démétrius s'échappe de Rome, les peuples le reconnaissent; le jeune Antiochus est tué avec Lysias, son tuteur. Mais les Juifs ne sont pas mieux traités sous Démétrius que sous ses prédécesseurs; il éprouve le même sort : ses généraux sont battus par Judas le Machabée; et la main du superbe Nicanor, dont il avait si souvent menacé
593 161 le temple, y est attachée. Mais un peu après, Judas, accablé par la multitude, fut tué en combattant avec une valeur étonnante. Son frère Jonathas succède à sa charge et soutient sa réputation. Réduit à l'extrémité, son courage ne l'abandonna pas. Les Romains, ravis d'humilier les rois de Syrie, accordèrent aux Juifs leur protection; et l'alliance que Judas avait envoyé leur demander fut accordée, sans aucun secours toutefois : mais la gloire du nom romain ne laissait pas d'être un grand support au peuple affligé. Les troubles de la Syrie croissaient tous les jours. Alexandre Balas, qui se vantait d'être fils
600 154 d'Antiochus l'Illustre, fut mis sur le trône par ceux d'Antioche. Les rois d'Égypte, perpétuels ennemis de la Syrie, se mêlaient dans ses divisions pour en profiter. Ptolomée Philométor soutint Balas. La
604 150 guerre fut sanglante : Démétrius Soter y fut tué, et ne laissa, pour venger sa mort, que deux jeunes princes encore en bas âge, Démétrius Nicator et Antiochus Sidétès. Ainsi l'usurpateur demeura paisible, et le roi d'Égypte lui donna sa fille Cléopâtre en mariage. Balas, qui se crut au-dessus de tout, se plongea dans la débauche, et s'attira le mépris de tous ses sujets. En ce temps, Philométor jugea le fameux procès que les Samaritains
587 167 firent aux Juifs. Ces schismatiques, toujours opposés au peuple de Dieu, ne manquaient point de se joindre à leurs ennemis; et, pour plaire à Antiochus l'Illustre, leur persécuteur, ils avaient consacré leur temple de Garizim à Jupiter Hospitalier[1]. Malgré cette profanation, ces impies ne laissèrent pas de soutenir quelque temps après, à Alexandrie, devant Ptolomée Philométor, que ce temple devait l'emporter sur celui de Jérusalem. Les parties contestèrent devant le roi, et s'engagèrent de part et d'autre, à peine de la vie, à justifier leurs prétentions par les termes de la loi de Moïse[2]. Les Juifs gagnèrent leur cause; et les Samaritains furent punis de mort, selon la convention. Le même roi permit à Onias, de la race sacerdotale, de bâtir en Égypte le temple d'Héliopolis, sur le modèle de celui de Jérusalem[3] : entreprise qui fut condamnée par tout le conseil des Juifs, et jugée contraire à la loi. Cependant Carthage remuait et souffrait avec peine les lois que Scipion l'Africain lui avait imposées. Les Romains résolurent sa perte totale, et la troisième guerre punique fut
entreprise. Le jeune Démétrius Nicator, 606 148
sorti de l'enfance, songeait à se rétablir sur le trône de ses ancêtres, et la mollesse de l'usurpateur lui faisait tout espérer. A son approche, Balas se troubla : son beau-père
Philométor se déclara contre lui, parce que 608 146
Balas ne voulut pas lui laisser prendre son royaume : l'ambitieuse Cléopâtre, sa femme, le quitta pour épouser son ennemi, et il périt enfin de la main des siens, après la perte d'une bataille. Philométor mourut peu de jours après des blessures qu'il y reçut, et la Syrie fut délivrée de deux ennemis.

On vit tomber en ce même temps deux grandes villes. Carthage fut prise et réduite en cendres par Scipion Émilien, qui confirma par cette victoire le nom d'Africain dans sa maison, et se montra digne héritier du grand Scipion, son aïeul. Corinthe eut la même destinée, et la république ou la ligue des Achéens périt avec elle. Le consul Mummius ruina de fond en comble cette ville, la plus voluptueuse de la Grèce et la plus ornée. Il en transporta à Rome les incomparables statues, sans en connaître le prix. Les Romains ignoraient les arts de la Grèce, et se contentaient de savoir la guerre, la politique et l'agriculture.

[1] II. *Machab.* VI, 2. *Joseph.* Antiq. lib. XIII, cap. VII, al. 5.
[2] *Joseph.* Ant. lib. XIII, cap. VI, al. 3.
[3] *Ibid.*

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

Durant les troubles de Syrie, les Juifs
se fortifièrent. Jonathas se vit recherché
des deux partis, et Nicator victorieux le
traita de frère. Il en fut bientôt récom-
610 144 pensé. Dans une sédition, les Juifs ac-
courus le tirèrent d'entre les mains des
rebelles. Jonathas fut comblé d'honneurs :
mais quand le roi se crut assuré, il reprit
les desseins de ses ancêtres, et les Juifs
furent tourmentés comme auparavant.

Les troubles de Syrie recommencèrent :
Diodote, surnommé Tryphon, éleva un
fils de Balas, qu'il nomma Antiochus le
Dieu, et lui servit de tuteur pendant son
bas âge. L'orgueil de Démétrius souleva
les peuples : toute la Syrie était en feu :
611 143 Jonathas sut profiter de la conjoncture, et
renouvela l'alliance avec les Romains.
Tout lui succédait, quand Tryphon, par
un manquement de parole, le fit périr
avec ses enfants. Son frère Simon, le plus
prudent et le plus heureux des Machabées,
lui succéda ; et les Romains le favori-
sèrent, comme ils avaient fait ses prédé-
cesseurs. Tryphon ne fut pas moins infi-
dèle à son pupille Antiochus, qu'il l'avait
été à Jonathas. Il fit mourir cet enfant par
le moyen des médecins, sous prétexte
de le faire tailler de la pierre qu'il n'avait
pas, et se rendit maître d'une partie du
royaume. Simon prit le parti de Démétrius
Nicator, roi légitime ; et après avoir ob-
tenu de lui la liberté de son pays, il la
soutint par les armes contre le rebelle
612 142 Tryphon. Les Syriens furent chassés de
la citadelle qu'ils tenaient dans Jérusalem,
et ensuite de toutes les places de la Judée.
Ainsi les Juifs affranchis du joug des
Gentils par la valeur de Simon, accordè-
rent les droits royaux à lui et à sa famille ;
et Démétrius Nicator consentit à ce nouvel
établissement. Là commence le nouveau
royaume du peuple de Dieu, et la princi-
pauté des Asmonéens, toujours jointe au
souverain sacerdoce.

En ces temps, l'empire des Parthes s'é-
tendit sur la Bactrienne et sur les Indes,
par les victoires de Mithridate, le plus
vaillant des Arsacides. Pendant qu'il
613 141 s'avançait vers l'Euphrate, Démétrius
Nicator, appelé par les peuples de cette
contrée que Mithridate venait de sou-
mettre, espérait de réduire à l'obéissance
les Parthes que les Syriens traitaient tou-
jours de rebelles. Il remporta plusieurs
victoires ; et prêt à retourner dans la Syrie
pour y accabler Tryphon, il tomba dans
un piége qu'un général de Mithridate lui
avait tendu : ainsi il demeura prisonnier
des Parthes. Tryphon, qui se croyait
assuré par le malheur de ce prince, se
vit tout d'un coup abandonné des siens.
Ils ne pouvaient plus souffrir son orgueil. 614 140
Durant la prison de Démétrius, leur roi
légitime, ils se donnèrent à sa femme
Cléopâtre et à ses enfants : mais il fallut
chercher un défenseur à ces princes encore
en bas âge. Ce soin regardait naturellement
Antiochus Sidétès, frère de Démétrius :
Cléopâtre le fit reconnaître dans tout le
royaume. Elle fit plus : Phraate, frère et
successeur de Mithridate, traita Nicator
en roi, et lui donna sa fille Rodogune en
mariage. En haine de cette rivale, Cléo-
pâtre, à qui elle ôtait la couronne avec
son mari, épousa Antiochus Sidétès et se
résolut à régner par toutes sortes de
crimes. Le nouveau roi attaqua Tryphon :
Simon se joignit à lui dans cette entre- 615 139
prise ; et le tyran, forcé dans toutes ses
places, finit comme il le méritait. Antio-
chus, maître du royaume, oublia bientôt
les services que Simon lui avait rendus
dans cette guerre, et le fit périr. Pendant
qu'il ramassait contre les Juifs toutes les 619 135
forces de la Syrie, Jean Hyrcan, fils de
Simon, succéda au pontificat de son père,
et tout le peuple se soumit à lui. Il soutint
le siége dans Jérusalem avec beaucoup de
valeur ; et la guerre qu'Antiochus médi-
tait contre les Parthes, pour délivrer son
frère captif, lui fit accorder aux Juifs des
conditions supportables.

En même temps que cette paix se con-
clut, les Romains, qui commençaient à
être trop riches, trouvèrent de redou-
tables ennemis dans la multitude ef-
froyable de leurs esclaves. Eunus, esclave
lui-même, les souleva en Sicile ; et il
fallut employer à les réduire toute la
puissance romaine.

Un peu après, la succession d'Attalus, 621 133
roi de Pergame, qui fit par son testament
le peuple romain son héritier, mit la divi-
sion dans la ville. Les troubles des Grac-
ches commencèrent. Le séditieux tribunat
de Tibérius Gracchus, un des premiers
hommes de Rome, le fit périr : tout le sénat
le tua par la main de Scipion Nasica, et
ne vit que ce moyen d'empêcher la dange-

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

reuse distribution d'argent dont cet élo-
quent tribun flattait le peuple. Scipion
Émilien rétablissait la discipline militai-
re; et ce grand homme, qui avait détruit
Carthage, ruina encore en Espagne Nu-
mance, la seconde terreur des Romains.
622 132 Les Parthes se trouvèrent faibles contre
Sidétès : ses troupes, quoique corrompues
par un luxe prodigieux, eurent un suc-
cès surprenant. Jean Hyrcan, qui l'avait
suivi dans cette guerre avec ses Juifs, y
signala sa valeur, et fit respecter la religion
judaïque, lorsque l'armée s'arrêta pour
lui donner le loisir de célébrer un jour de
fête[1]. Tout cédait, et Phraate vit son em-
pire réduit à ses anciennes limites; mais
loin de désespérer de ses affaires, il crut
que son prisonnier lui servirait à les réta-
blir et à envahir la Syrie. Dans cette con-
joncture, Démétrius éprouva un sort bi-
zarre. Il fut souvent relâché, et autant de
fois retenu, suivant que l'espérance ou
la crainte prévalaient dans l'esprit de son
beau-père. Enfin un moment heureux, où
Phraate ne vit de ressource que dans la
diversion qu'il voulait faire en Syrie par
son moyen, le mit tout à fait en liberté.
624 130 A ce moment, le sort tourna : Sidétès, qui
ne pouvait soutenir ses effroyables dé-
penses que par des rapines insupportables,
fut accablé tout d'un coup par un soulè-
vement général des peuples, et périt avec
son armée tant de fois victorieuse. Ce fut
en vain que Phraate fit courir après Démé-
trius : il n'était plus temps : ce prince
était rentré dans son royaume. Sa femme
Cléopâtre, qui ne voulait que régner, re-
tourna bientôt avec lui, et Rodogune fut
oubliée.

Hyrcan profita du temps : il prit Si-
chem aux Samaritains, et renversa de
fond en comble le temple de Garizim,
deux cents ans après qu'il avait été bâti
par Sanaballat. Sa ruine n'empêcha pas
les Samaritains de continuer leur culte sur
cette montagne; et les deux peuples
625 129 demeurèrent irréconciliables. L'année d'a-
près, toute l'Idumée, unie par les vic-
toires d'Hyrcan au royaume de Judée,
reçut la loi de Moïse avec la circoncision.
Les Romains continuèrent leur protection
à Hyrcan, et lui firent rendre les villes
que les Syriens lui avaient ôtées.

[1] *Nic. Damasc. apud Joseph.* Ant. lib. XIII, cap. 16, al. 8.

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

L'orgueil et les violences de Démétrius
Nicator ne laissèrent pas la Syrie long-
temps tranquille. Les peuples se révol-
tèrent. Pour entretenir leur révolte l'É- 626 128
gypte ennemie leur donna un roi : ce fut 629 125
Alexandre Zébina, fils de Balas. Démétrius
fut battu; et Cléopâtre, qui crut régner
plus absolument sous ses enfants que sous
son mari, le fit périr. Elle ne traita pas
mieux son fils aîné Séleucus, qui voulait
régner malgré elle. Son second fils, Antio- 630 124
chus, appelé Grypus, avait défait les re-
belles, et revenait victorieux : Cléopâtre 633 121
lui présenta en cérémonie la coupe empoi-
sonnée, que son fils, averti de ses desseins
pernicieux, lui fit avaler. Elle laissa en
mourant une semence éternelle de di-
visions entre les enfants qu'elle avait eus
des deux frères Démétrius Nicator et
Antiochus Sidétès. La Syrie ainsi agitée ne
fut plus en état de troubler les Juifs. Jean
Hyrcan prit Samarie, et ne put convertir
les Samaritains. Cinq ans après, il mourut:
la Judée demeura paisible à ses deux 650 104
enfants, Aristobule et Alexandre Jannée, 651 103
qui régnèrent l'un après l'autre sans être
incommodés des rois de Syrie.

Les Romains laissaient ce riche royau-
me se consumer par lui-même, et s'é-
tendaient du côté de l'Occident. Durant 629 125
les guerres de Démétrius Nicator et de
Zébina, ils commencèrent à s'étendre au
delà des Alpes; et Sextius, vainqueur des 630 124
Gaulois nommés Saliens, établit dans la
ville d'Aix une colonie qui porte encore
son nom. Les Gaulois se défendaient mal. 631 123
Fabius dompta les Allobroges et tous les
peuples voisins; et la même année que 633 121
Grypus fit boire à sa mère le poison qu'elle
lui avait préparé, la Gaule Narbonnaise,
réduite en province, reçut le nom de
province romaine. Ainsi l'empire romain
s'agrandissait, et occupait peu à peu tou-
tes les terres et toutes les mers du monde
connu. Mais autant que la face de la répu-
blique paraissait belle au dehors par les
conquêtes, autant était-elle défigurée par
l'ambition désordonnée de ses citoyens et
par ses guerres intestines. Les plus illus-
tres des Romains devinrent les plus perni-
cieux au bien public. Les deux Gracches,
en flattant le peuple, commencèrent des
divisions qui ne finirent qu'avec la répu-
blique. Caïus, frère de Tibérius, ne put
souffrir qu'on eût fait mourir un si grand
homme d'une manière si tragique. Animé

Ans de Rome. Ans dev. J. C.

à la vengeance par des mouvements qu'on
crut inspirés par l'ombre de Tibérius, il
arma tous les citoyens les uns contre les
autres; et à la veille de tout détruire, il périt
d'une mort semblable à celle qu'il voulait
635 140 venger. L'argent faisait tout à Rome. Ju-
641 134 gurtha, roi de Numidie, souillé du meurtre
de ses frères, que le peuple romain proté-
geait, se défendit plus longtemps par
648 106 ses largesses que par ses armes; et Ma-
rius, qui acheva de le vaincre, ne put
parvenir au commandement qu'en ani-
mant le peuple contre la noblesse.

651 103 Les esclaves armèrent encore une fois
dans la Sicile, et leur seconde révolte ne
coûta pas moins de sang aux Romains
que la première. Marius battit les Teu-
tons, les Cimbres et les autres peuples
652 102 du Nord, qui pénétraient dans les Gau-
les, dans l'Espagne et dans l'Italie. Les
victoires qu'il en remporta furent une
occasion de proposer de nouveaux par-
654 100 tages de terre : Métellus, qui s'y oppo-
sait, fut contraint de céder au temps; et
les divisions ne furent éteintes que par
le sang de Saturninus, tribun du peuple.
660 94 Pendant que Rome protégeait la Cap-
666 88 padoce contre Mihridate, roi de Pont,
et qu'un si grand ennemi cédait aux
forces romaines, avec la Grèce qui était
668 86 entrée dans ses intérêts, l'Italie, exer-
663 81 cée aux armes par tant de guerres, sou-
tenues ou contre les Romains, ou avec
eux, mit leur empire en péril par une
révolte universelle. Rome se vit déchi-
rée dans les mêmes temps par les fu-
665 66 reurs de Marius et de Sylla, dont l'un
et suiv. avait fait trembler le Midi et le Nord,
et l'autre était le vainqueur de la Grèce
672 82 et de l'Asie. Sylla, qu'on nommait l'Heu-
reux, le fut trop contre sa patrie, que sa
dictature tyrannique mit en servitude. Il
675 79 put bien quitter volontairement la souve-
raine puissance; mais il ne put empêcher
l'effet du mauvais exemple. Chacun voulut
dominer.

980 74 Sertorius, zélé partisan de Marius, se
cantonna dans l'Espagne et se ligua avec
681 73 Mithridate. Contre un si grand capi-
taine, la force fut inutile; et Pompée ne
put réduire ce parti qu'en y mettant la
division. Il n'y eut pas jusqu'à Sparta-
cus, gladiateur, qui ne crût pouvoir as-
683 71 pirer au commandement. Cet esclave ne
fit pas moins de peine aux préteurs et
aux consuls, que Mithridate en faisait à
Lucullus. La guerre des gladiateurs devint
redoutable à la puissance romaine : Cras-
sus avait peine à la finir, et il fallut en-
voyer contre eux le grand Pompée.

Lucullus prenait le dessus en Orient. Les 686 68
Romains passèrent l'Euphrate : mais leur
général, invincible contre l'ennemi, ne
put tenir dans le devoir ses propres sol-
dats. Mithridate, souvent battu, sans ja-
mais perdre courage, se relevait; et le
bonheur de Pompée semblait nécessaire à
terminer cette guerre. Il venait de purger 687 67
les mers des pirates qui les infestaient,
depuis la Syrie jusqu'aux Colonnes d'Her-
cule, quand il fut envoyé contre Mithrida-
te. Sa gloire parut alors élevée au comble.
Il achevait de soumettre ce vaillant roi;
l'Arménie, où il s'était réfugié; l'Ibérie et 689 65
l'Albanie, qui le soutenaient; la Syrie,
déchirée par ses factions; la Judée, où la
division des Asmonéens ne laissa à Hyr-
can II, fils d'Alexandre Jannée, qu'une 691 63
ombre de puissance, et enfin tout l'Orient :
mais il n'eût pas eu où triompher de tant
d'ennemis, sans le consul Cicéron, qui sau-
vait la ville des feux que lui préparait Ca-
tilina suivi de la plus illustre noblesse de
Rome. Ce redoutable parti fut ruiné par
l'éloquence de Cicéron, plutôt que par
les armes de C. Antonius, son collègue.

La liberté du peuple romain n'en fut
pas plus assurée. Pompée régnait dans le
sénat, et son grand nom le rendait maître
absolu de toutes les délibérations. Jules
César, en domptant les Gaules, fit à sa 696 58
patrie la plus utile conquête qu'elle eût et suiv.
jamais faite. Un si grand service le mit en
état d'établir sa domination dans son pays.
Il voulut premièrement égaler et ensuite
surpasser Pompée.

Les immenses richesses de Crassus lui
firent croire qu'il pourrait partager la gloire
de ces deux grands hommes, comme il
partageait leur autorité. Il entreprit témé- 700 54
rairement la guerre contres les Parthes, 701 53
funeste à lui et à sa patrie. Les Arsacides,
vainqueurs, insultèrent par de cruelles
railleries à l'ambition des Romains, et à
l'avarice insatiable de leur général. Mais
la honte du nom romain ne fut pas le plus
mauvais effet de la défaite de Crassus. Sa
puissance contre-balançait celle de Pompée
et de César, qu'il tenait unis comme mal-
gré eux. Par sa mort, la digue qui les re- 705 49
tenait fut rompue. Les deux rivaux, qui
avaient en main toutes les forces de la

Ans de Rome. Ans dev. J. C. république, décidèrent leur querelle à
Pharsale par une bataille sanglante. César,
victorieux, parut en un moment par
706 48 tout l'univers, en Égypte, en Asie, en
707 47 Mauritanie, en Espagne : vainqueur de
708 46 tous côtés, il fut reconnu comme maître à
709 45 Rome et dans tout l'empire. Brutus et
710 44 Cassius crurent affranchir leurs citoyons
en le tuant comme un tyran, malgré sa
clémence.

Rome retomba entre les mains de Marc-
711 43 Antoine, de Lépide, et du jeune César Octavien,
petit-neveu de Jules César, et son
712 42 fils par adoption, trois insupportables tyrans,
dont le triumvirat et les proscriptions
font encore horreur en les lisant.
Mais elles furent trop violentes pour
durer longtemps. Ces trois hommes partagent
l'empire. César garde l'Italie ; et changeant
incontinent en douceur ses premières
cruautés, il fait croire qu'il y a été
entraîné par ses collègues. Les restes de
la république périssent avec Brutus et
718 36 Cassius. Antoine et César, après avoir ruiné
Lépide, se tournent l'un contre l'autre.
722 42 Toute la puissance romaine se met sur la
mer.

723 31 César gagne la bataille Actiaque : les
forces de l'Égypte et de l'Orient, qu'Antoine
menait avec lui, sont dissipées : tous
724 30 ses amis l'abandonnent, et même sa Cléopâtre
pour laquelle il s'était perdu. Hérode
Iduméen, qui lui devait tout, est
contraint de se donner au vainqueur, et
se maintient par ce moyen dans la possession
du royaume de Judée, que la faiblesse
du vieux Hyrcan avait fait perdre
entièrement aux Asmonéens. Tout cède à
la fortune de César : Alexandrie lui ouvre
ses portes : l'Égypte devient une province
romaine. Cléopâtre, qui désespère de la
pouvoir conserver, se tue elle-même après
727 27 Antoine. Rome tend les bras à César, qui
demeure, sous le nom d'Auguste et sous
le titre d'empereur, seul maître de tout
l'empire. Il dompte, vers les Pyrénées, les
730 24 Cantabres et les Asturiens révoltés : l'É-
732 22 thiopie lui demande la paix ; les Parthes,
734 20 épouvantés, lui renvoient les étendards
pris sur Crassus, avec tous les prisonniers
romains ; les Indes recherchent son alliance ;
ses armes se font sentir aux Rhètes
739 15 ou Grisons, que leurs montagnes ne peu-
742 12 vent défendre ; la Pannonie le reconnaît ;
747 7 la Germanie le redoute, et le Véser reçoit
ses lois. Victorieux par mer et par terre, il
ferme le temple de Janus. Tout l'univers Ans de J. C.
vit en paix sous sa puissance, et Jésus-
Christ vient au monde. 753 754

DEUXIÈME ÉPOQUE.

Naissance de Jésus-Christ.

Septième et dernier âge du monde.

Nous voilà enfin arrivés à ces temps,
tant désirés par nos pères, de la venue
du Messie. Ce nom veut dire le Christ ou 1
l'Oint du Seigneur ; et Jésus-Christ le
mérite comme pontife, comme roi, et
comme prophète. On ne convient pas de
l'année précise où il vint au monde, et
on convient que sa vraie naissance devance
de quelques années notre ère vulgaire,
que nous suivrons pourtant avec
tous les autres, pour une plus grande
commodité. Sans disputer davantage sur
l'année de la naissance de Notre-Seigneur,
il suffit que nous sachions qu'elle est arrivée
environ l'an 4000 du monde. Les
uns la mettent un peu auparavant, les autres
un peu après, et les autres précisément
en cette année : diversité qui provient
autant de l'incertitude des années
du monde, que de celle de la naissance
de Notre-Seigneur. Quoi qu'il en soit, ce
fut environ ce temps, 1000 ans après la
dédicace du temple, et l'an 754 de Rome,
que Jésus-Christ, fils de Dieu dans l'éternité,
fils d'Abraham et de David dans le
temps, naquit d'une vierge. Cette époque
est la plus considérable de toutes, non-seulement
par l'importance d'un si grand
événement, mais encore parce que c'est
celle d'où il y a plusieurs siècles que les
chrétiens commencent à compter leurs
années. Elle a encore ceci de remarquable,
qu'elle concourt à peu près avec le
temps où Rome retourne à l'état monarchique
sous l'empire paisible d'Auguste.
Tous les arts fleurirent de son temps, et
la poésie latine fut portée à sa dernière
perfection par Virgile et par Horace, que
ce prince n'excita pas seulement par ses
bienfaits, mais encore en leur donnant un
libre accès auprès de lui. La naissance de
Jésus-Christ fut suivie de près de la mort
d'Hérode. Son royaume fut partagé entre
ses enfants, et le principal partage ne 8
tarda pas à tomber entre les mains des
Romains. Auguste acheva son règne avec
beaucoup de gloire. Tibère, qu'il avait 14
adopté, lui succéda sans contradiction,
et l'empire fut reconnu pour héréditaire

Ans de J. C.

dans la maison des césars. Rome eut
beaucoup à souffrir de la cruelle politique
de Tibère : le reste de l'empire fut assez
tranquille. Germanicus, neveu de Tibère,
apaisa les armées rebelles, refusa l'empire,
16 battit le fier Arminius, poussa ses con-
quêtes jusqu'à l'Elbe; et s'étant attiré
17 avec l'amour de tous les peuples la jalou-
19 sie de son oncle, ce barbare le fit mourir
28 ou de chagrin ou par le poison. A la quin-
zième année de Tibère, saint Jean-Bap-
30 tiste paraît : Jésus-Christ se fait baptiser
par ce divin précurseur : le Père éternel
reconnaît son Fils bien-aimé par une voix
qui vient d'en haut : le Saint-Esprit des-
cend sur le Sauveur, sous la figure paci-
fique d'une colombe : toute la Trinité se
manifeste. Là commence, avec la soixante-
dixième semaine de Daniel, la prédica-
tion de Jésus-Christ. Cette dernière se-
maine était la plus importante et la plus
marquée. Daniel l'avait séparée des autres,
comme la semaine où l'alliance devait
être confirmée, et au milieu de laquelle
les anciens sacrifices devaient perdre leur
vertu [1]. Nous la pouvons appeler la se-
maine des mystères. Jésus-Christ y éta-
blit sa mission et sa doctrine par des mi-
racles innombrables, et ensuite par sa
33 mort. Elle arriva la quatrième année de
son ministère, qui fut aussi la quatrième
année de la dernière semaine de Daniel;
et cette grande semaine se trouve, de
cette sorte, justement coupée au milieu
par cette mort.

Ainsi le compte des semaines est aisé à faire, ou plutôt il est tout fait. Il n'y a qu'à ajouter à quatre cent cinquante-trois ans, qui se trouveront depuis l'an 300 de Rome, et le vingtième d'Artaxerxe, jusqu'au commencement de l'ère vulgaire, les trente ans de cette ère qu'on voit aboutir à la quinzième année de Tibère, et au baptême de Notre-Seigneur; il se fera de ces deux sommes quatre cent quatre-vingt-trois ans : des sept ans qui restent encore pour en achever quatre cent quatre-vingt-dix, le quatrième, qui fait le milieu, est celui où Jésus-Christ est mort, et tout ce que Daniel a prophétisé est visiblement renfermé dans le terme qu'il s'est prescrit. On n'aurait pas même besoin de tant de justesse; et rien ne force à prendre dans cette extrême rigueur le milieu marqué par Daniel. Les plus difficiles se contenteraient de le trouver en quelque point que ce fût entre les deux extrémités : ce que je dis, afin que ceux qui croiraient avoir des raisons pour mettre un peu plus haut ou un peu plus bas le commencement d'Artaxerxe, ou la mort de Notre-Seigneur, ne se gênent pas dans leur calcul; et que ceux qui voudraient tenter d'embarrasser une chose claire, par des chicanes de chronologie, se défassent de leur inutile subtilité.

Voilà ce qu'il faut savoir pour ne se point embarrasser des auteurs profanes, et pour entendre autant qu'on en a besoin les antiquités judaïques. Les autres discussions de chronologie sont ici fort peu nécessaires. Qu'il faille mettre de quelques années plus tôt ou plus tard la naissance de Notre-Seigneur, et ensuite prolonger sa vie un peu plus ou un peu moins, c'est une diversité qui provient autant des incertitudes des années du monde que de celles de Jésus-Christ. Et quoi qu'il en soit, un lecteur attentif aura déjà pu reconnaître qu'elle ne fait rien à la suite ni à l'accomplissement des conseils de Dieu. Il faut éviter les anachronismes qui brouillent l'ordre des affaires, et laisser les savants disputer des autres.

Quant à ceux qui veulent absolument trouver dans les histoires profanes les merveilles de la vie de Jésus-Christ et de ses apôtres, auxquels le monde ne voulait pas croire, et qu'au contraire il entreprenait de combattre de toutes ses forces, comme une chose qui le condamnait, nous parlerons ailleurs de leur injustice. Nous verrons aussi qu'il se trouve dans les auteurs profanes plus de vérités qu'on ne croit, favorables au christianisme : et je donnerai seulement ici pour exemple l'éclipse arrivée au crucifiement de Notre-Seigneur.

Les ténèbres qui couvrirent toute la face de la terre en plein midi, et au moment que Jésus-Christ fut crucifié [1], sont prises pour une éclipse ordinaire par les auteurs païens, qui ont remarqué ce mémorable événement [2]. Mais les premiers chrétiens, qui en ont parlé aux Romains comme d'un prodige marqué non-seulement par leurs auteurs, mais encore

[1] *Dan.* IX, 27.

[1] *Matth.* XXV, 45.
[2] *Phleg.* XIII. *Olymp. Thall.* Hist. 3.

Ans de J. C.

par les registres publics [1], ont fait voir que ni au temps de la pleine lune où Jésus-Christ était mort, ni dans toute l'année où cette éclipse est observée, il ne pouvait en être arrivé aucune qui ne fût surnaturelle. Nous avons les propres paroles de Phlégon, affranchi d'Adrien, citées dans un temps où son livre était entre les mains de tout le monde, aussi bien que les histoires syriaques de Thallus qui l'a suivi; et la quatrième année de la 202ᵉ olympiade, marquée dans les Annales de Phlégon, est constamment celle de la mort de Notre-Seigneur.

Pour achever les mystères, Jésus-Christ sort du tombeau le troisième jour; il apparaît à ses disciples; il monte aux cieux en leur présence; il leur envoie le Saint-Esprit, l'Église se forme; la persécution commence; saint Étienne est lapidé; saint Paul est converti. Un peu après, Tibère
37 meurt. Caligula, son petit-neveu, son fils
par adoption, et son successeur, étonne
l'univers par sa folie cruelle et brutale :
40 il se fait adorer, et ordonne que sa statue
soit placée dans le temple de Jérusalem.
Chéréas délivre le monde de ce monstre.
41 Claudius règne malgré sa stupidité. Il est
48 déshonoré par Messaline, sa femme, qu'il
49 redemande après l'avoir fait mourir. On
50 le remarie avec Agrippine, fille de Germanicus. Les apôtres tiennent le concile de Jérusalem [2], où saint Pierre parle le premier, comme il fait partout ailleurs. Les gentils convertis y sont affranchis des cérémonies de la loi. La sentence en est prononcée au nom du Saint-Esprit et et de l'Église. Saint Paul et saint Barnabé portent le décret du concile aux Églises, et enseignent aux fidèles à s'y soumettre [3]. Telle fut la forme du premier concile.

54 Le stupide empereur déshérita son fils
Britannicus, et adopta Néron, fils d'Agrippine. En récompense, elle empoisonna ce
trop facile mari. Mais l'empire de son fils
ne lui fut pas moins funeste à elle-même,
58, 60, 62 qu'à tout le reste de la république. Corbu-
63, etc. lon fit tout l'honneur de ce règne, par les
victoires qu'il remporta sur les Parthes et
sur les Arméniens.

66 Néron commença dans le même temps
la guerre contre les Juifs, et la persécution contre les chrétiens. C'est le premier
empereur qui ait persécuté l'Église. Il fit
mourir à Rome saint Pierre et saint Paul. 67
Mais comme dans le même temps il per-
sécutait tout le genre humain, on se 68
révolta contre lui de tous côtés : il apprit 69
que le sénat l'avait condamné, et se tua
lui-même. Chaque armée fit un empereur :
la querelle se décida auprès de Rome, et
dans Rome même, par d'effroyables combats. Galba, Othon et Vitellius y périrent :
l'empire affligé se reposa sous Vespasien. 70
Mais les Juifs furent réduits à l'extré-
mité : Jérusalem fut prise et brûlée. Tite, 79
fils et successeur de Vespasien, donna au monde une courte joie; et ses jours, qu'il croyait perdus quand ils n'étaient pas marqués de quelque bienfait, se précipitèrent trop vite. On vit revivre Néron en la personne de Domitien.

La persécution se renouvela. Saint Jean, 93
sorti de l'huile bouillante, fut relégué dans
l'île de Patmos, où il écrivit son Apoca-
lypse. Un peu après, il écrivit son Evan- 95
gile, âgé de quatre-vingt-dix ans, et joignit la qualité d'évangéliste à celle d'apôtre et de prophète.

Depuis ce temps, les chrétiens furent toujours persécutés, tant sous les bons que sous les mauvais empereurs. Ces persécutions se faisaient, tantôt par les ordres des empereurs, et par la haine particulière des magistrats; tantôt par le soulèvement des peuples; et tantôt par des décrets prononcés authentiquement dans le sénat sur les rescrits des princes, ou en leur présence. Alors la persécution était plus universelle et plus sanglante; et ainsi la haine des infidèles, toujours obstinée à perdre l'Église, s'excitait de temps en temps elle-même à de nouvelles fureurs. C'est par ces renouvellements de violence que les historiens ecclésiastiques comptent dix persécutions sous dix empereurs. Dans de si longues souffrances, les chrétiens ne firent jamais la moindre sédition. Parmi tous les fidèles, les évêques étaient toujours les plus attaqués. Parmi toutes les Églises, l'Église de Rome fut persécutée avec le plus de violence; et les papes confirmèrent souvent par leur sang l'Évangile qu'ils annonçaient à toute la terre.

Domitien est tué : l'empire commence
à respirer sous Nerva. Son grand âge ne 96
lui permet pas de rétablir les affaires;

[1] *Tertull.* Apol. cap. XXI. *Orig.* Cont. Cels. lib. II, n° 33, t. I, p. 414; et Tract. XXXV in Matth. n° 134, t. III, p. 923. *Euseb. et Hieron.* in Chron. *Jul. Afric.* ibid.

[2] *Act.* XV.

[3] *Id.* XVI, 4.

Ans de J. C.

mais, pour faire durer le repos public, il
choisit Trajan pour son successeur. L'em-
97 pire, tranquille au dedans, et triomphant
98 au dehors, ne cesse d'admirer un si bon
prince. Aussi avait-il pour maxime qu'il
fallait que ses citoyens le trouvassent tel
qu'il eût voulu trouver l'empereur s'il eût
102 été simple citoyen. Ce prince dompta les
Daces et Décébale, leur roi : étendit ses
conquêtes en Orient, donna un roi aux
106 Parthes, et leur fit craindre la puissance
115, 116 romaine : heureux que l'ivrognerie et ses
infâmes amours, vices si déplorables dans
un si grand prince, ne lui aient rien fait
entreprendre contre la justice.

A des temps si avantageux pour la ré-
publique succédèrent ceux d'Adrien, mê-
117 lés de bien et de mal. Ce prince maintint
120 la discipline militaire, vécut lui-même
123 militairement et avec beaucoup de fruga-
125 lité, soulagea les provinces, fit fleurir les
126 arts, et la Grèce, qui en était la mère. Les
barbares furent tenus en crainte par ses
130 armes et par son autorité. Il rebâtit Jéru-
salem, à qui il donna son nom; et c'est de
là que lui vient le nom d'Ælia; mais il en
bannit les Juifs, toujours rebelles à
l'empire. Ces opiniâtres trouvèrent en lui
135 un impitoyable vengeur. Il déshonora par
ses cruautés et par ses amours mons-
136 trueuses, un règne si éclatant. Son infâme
Antinoüs, dont il fit un dieu, couvre de
honte toute sa vie. L'empereur sembla
réparer ses fautes, et rétablir sa gloire
138 effacée, en adoptant Antonin le Pieux,
qui adopta Marc-Aurèle le Sage et le
Philosophe.

En ces deux princes paraissent deux
139, 161 beaux caractères. Le père, toujours en
paix, est toujours prêt dans le besoin à
faire la guerre : le fils est toujours en
guerre, toujours prêt à donner la paix à
ses ennemis et à l'empire. Son père An-
tonin lui avait appris qu'il valait mieux
sauver un seul citoyen, que de défaire
162 mille ennemis. Les Parthes et les Marco-
169 mans éprouvèrent la valeur de Marc-
180 Aurèle : les derniers étaient des Germains
que cet empereur achevait de dompter
quand il mourut. Par la vertu des deux
Antonin, ce nom devint les délices des
Romains.

La gloire d'un si beau nom ne fut effa-
cée, ni par la mollesse de Lucius Vérus,
frère de Marc-Aurèle et son collègue dans
l'empire, ni par les brutalités de Commo-
de, son fils et son successeur. Celui-ci,
indigne d'avoir un tel père, en oublia les
enseignements et les exemples. Le sénat
et les peuples le détestèrent : ses plus as-
sidus courtisans et sa maîtresse le firent
mourir. Son successeur Pertinax, vigou- 192
reux défenseur de la discipline militaire, 193
se vit immolé à la fureur des soldats
licencieux, qui l'avaient un peu aupara-
vant élevé malgré lui à la souveraine
puissance.

L'empire, mis à l'encan par l'armée,
trouva un acheteur. Le jurisconsulte Di-
dius Julianus hasarda ce hardi marché;
il lui en coûta la vie : Sévère, Africain, 194, 195,
le fit mourir, vengea Pertinax, passa de 198, etc.
l'Orient en Occident, triompha en Syrie, 207, 209
en Gaule et dans la Grande-Bretagne.
Rapide conquérant, il égala César par ses
victoires; mais il n'imita pas sa clémence.
Il ne put mettre la paix parmi ses enfants.
Bassien ou Caracalla, son fils aîné, faux 208
imitateur d'Alexandre, aussitôt après la 211, 212
mort de son père, tua son frère Géta,
empereur comme lui, dans le sein de Julie,
leur mère commune; passa sa vie dans la
cruauté et dans le carnage; et s'attira à
lui-même une mort tragique. Sévère lui
avait gagné le cœur des soldats et des
peuples, en lui donnant le nom d'Antonin;
mais il n'en sut pas soutenir la gloire. Le
Syrien Héliogabale, ou plutôt Alagabale 218
son fils, ou du moins réputé pour tel,
quoique le nom d'Antonin lui eût donné
d'abord le cœur des soldats et la victoire
sur Macrin, devint aussitôt après par
ses infamies, l'horreur du genre humain,
et se perdit lui-même. Alexandre Sévère, 222
fils de Mamée, son parent et son succes-
seur, vécut trop peu pour le bien du
monde. Il se plaignait d'avoir plus de
peine à contenir ses soldats, qu'à vaincre
ses ennemis. Sa mère, qui le gouvernait,
fut cause de sa perte, comme elle l'avait
été de sa gloire. Sous lui Artaxerxe, Per- 223
sien, tua son maître Artaban, dernier roi 235
des Parthes, et rétablit l'empire des Perses
en Orient.

En ces temps, l'Église encore naissante
remplissait toute la terre [1]; et non-seule-
ment l'Orient, où elle avait commencé,
c'est-à-dire, la Palestine, la Syrie, l'Égypte,
l'Asie Mineure, et la Grèce; mais encore
dans l'Occident, outre l'Italie, les diverses
nations des Gaules, toutes les provinces

[1] *Tertull.* adv. Jud. cap. VII. Apolog cap. XXXVII.

Ans d'Espagne, l'Afrique, la Germanie, la
de J. C. Grande-Bretagne dans les endroits impénétrables aux armes romaines; et encore
hors de l'empire, l'Arménie, la Perse, les
Indes, les peuples les plus barbares, les
Sarmates, les Daces, les Scythes, les Maures, les Gétuliens, et jusqu'aux îles les plus
inconnues. Le sang de ses martyrs la rendait féconde.
107 dait féconde. Sous Trajan, saint Ignace,
évêque d'Antioche, fut exposé aux bêtes
farouches. Marc-Aurèle, malheureusement prévenu des calomnies dont on
163 chargeait le christianisme, fit mourir
saint Justin, le philosophe et l'apologiste
167 de la religion chrétienne. Saint Polycarpe,
évêque de Smyrne, disciple de saint Jean,
à l'âge de quatre-vingts ans, fut condamné au feu sous le même prince. Les
177 saints martyrs de Lyon et de Vienne endurèrent des supplices inouïs, à l'exemple
de saint Photin[1], leur évêque, âgé de
quatre-vingt-dix ans. L'Église gallicane
remplit tout l'univers de sa gloire. Saint
202 Irénée, disciple de saint Polycarpe, et
successeur de saint Photin, imita son prédécesseur, et mourut martyr sous Sévère,
avec un grand nombre de fidèles de son
Église.

Quelquefois la persécution se ralentissait. Dans une extrême disette d'eau, que
174 Marc-Aurèle souffrit en Germanie, une
légion chrétienne obtint une pluie capable
d'étancher la soif de son armée, et accompagnée de coups de foudre qui épouvantèrent ses ennemis. Le nom de Foudroyante fut donné ou confirmé à la légion par
ce miracle. L'empereur en fut touché, et
écrivit au sénat en faveur des chrétiens. A
la fin, ses devins lui persuadèrent d'attribuer à ses dieux et à ses prières un
miracle que les païens ne s'avisaient pas
seulement de souhaiter.

D'autres causes suspendaient ou adoucissaient quelquefois la persécution pour
un peu de temps : mais la superstition,
vice que Marc-Aurèle ne put éviter, la
haine publique, et les calomnies qu'on
imposait aux chrétiens, prévalaient bientôt. La fureur des païens se rallumait, et
tout l'empire ruisselait du sang des martyrs. La doctrine accompagnait les souffrances.

215 Sous Sévère, et un peu après, Tertullien, prêtre de Carthage, éclaira l'Église
par ses écrits, la défendit par un admirable Apologétique, et la quitta enfin aveuglé par une orgueilleuse sévérité, et
séduit par les visions du faux prophète
Montanus. A peu près dans le même temps,
le saint prêtre Clément Alexandrin déterra les antiquités du paganisme, pour
le confondre. Origène, fils du saint martyr Léonide, se rendit célèbre par toute
l'Église dès sa première jeunesse, et enseigna de grandes vérités, qu'il mêlait de
beaucoup d'erreurs. Le philosophe Ammonius fit servir à la religion la philosophie platonicienne, et s'attira le respect
même des païens.

Cependant les valentiniens, les gnostiques, et d'autres sectes impies, combattaient l'Évangile par de fausses traditions :
saint Irénée leur oppose la tradition et
l'autorité des Églises apostoliques, surtout de celle de Rome, fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul, et la principale de toutes[1]. Tertullien fait la même
chose[2]. L'Église n'est ébranlée ni par les
hérésies, ni par les schismes, ni par la
chute de ses docteurs les plus illustres. La
sainteté de ses mœurs est si éclatante,
qu'elle lui attire les louanges de ses ennemis.

Les affaires de l'empire se brouillaient
d'une terrible manière. Après la mort
d'Alexandre, le tyran Maximin, qui l'a- 235
vait tué, se rendit le maître, quoique de
race gothique. Le sénat lui opposa quatre
empereurs, qui périrent tous en moins de
deux ans. Parmi eux étaient les deux Gor- 236, 237
dien, père et fils, chéris du peuple romain. 238
Le jeune Gordien, leur fils, quoique dans
une extrême jeunesse, montra une sagesse consommée, défendit à peine contre
les Perses l'empire affaibli par tant de di- 242
visions. Il avait repris sur eux beaucoup de
places importantes. Mais Philippe, Arabe,
tua un si bon prince; et de peur d'être ac- 244
cablé par deux empereurs, que le sénat
élut l'un après l'autre, il fit une paix
honteuse avec Sapor, roi de Perse. C'est 245
le premier des Romains qui ait abandonné
par traité quelques terres de l'empire. On
dit qu'il embrassa la religion chrétienne
dans un temps où, tout à coup, il parut
meilleur; et il est vrai qu'il fut favorable
aux chrétiens. En haine de cet empereur, 249

[1] Ou Pothin

[1] *Iren.* adv. Hær. lib. III, cap. I, II, III.
[2] De Præsc. adv. Hær. cap. XXXVI.

Ans Dèce, qui le tua, renouvela la persécution
de J. C. avec plus de violence que jamais[1].

L'Église s'étendit de tous côtés, prin-
cipalement dans les Gaules[2], et l'empire
perdit bientôt Dèce, qui le défendait vi-
251 goureusement. Gallus et Volusien passè-
254 rent bien vite : Émilien ne fit que paraître :
la souveraine puissance fut donnée à Va-
lérien ; et ce vénérable vieillard y monta
par toutes les dignités. Il ne fut cruel
257 qu'aux chrétiens. Sous lui le pape saint
258 Étienne, et saint Cyprien, évêque de Car-
256 thage, malgré toutes leurs disputes qui
n'avaient point rompu la communion, re-
çurent tous deux la même couronne. L'er-
reur de saint Cyprien, qui rejetait le bap-
tême donné par les hérétiques, ne nuisit
ni à lui ni à l'Église. La tradition du saint-
siége se soutint, par sa propre force, con-
tre les spécieux raisonnements et contre
l'autorité d'un si grand homme, encore
que d'autres grands hommes défendissent
la même doctrine. Une autre dispute fit
plus de mal. Sabellius confondit ensem-
ble les trois Personnes divines, et ne con-
nut en Dieu qu'une seule personne sous
trois noms. Cette nouveauté étonna l'É-
glise ; et saint Denis, évêque d'Alexandrie,
259 découvrit au pape saint Sixte II les er-
reurs de cet hérésiarque[3]. Ce saint pape
suivit de près au martyre saint Étienne,
son prédécesseur : il eut la tête tranchée,
et laissa un plus grand combat à soutenir
à son diacre saint Laurent.

258, 259, C'est alors qu'on voit commencer l'i-
260 nondation des barbares. Les Bourgui-
gnons, et d'autres peuples germains ; les
Goths, autrefois appelés les Gètes, et d'au-
tres peuples qui habitaient vers le Pont-
Euxin et au delà du Danube, entrèrent
dans l'Europe : l'Orient fut envahi par les
Scythes asiatiques et par les Perses. Ceux-
ci défirent Valérien, qu'ils prirent en-
suite par une infidélité ; et après lui avoir
laissé achever sa vie dans un pénible es-
clavage, ils l'écorchèrent, pour faire ser-
vir sa peau déchirée de monument à leur
261 victoire. Gallien, son fils et son collègue,
acheva de tout perdre par sa mollesse.
Trente tyrans partagèrent l'empire.

264 Odénat, roi de Palmyre, ville ancienne
dont Salomon est le fondateur, fut le plus
illustre de tous : il sauva les provinces

[1] *Euseb.* Hist. eccl. lib. VI, cap. XXXIX.
[2] *Greg. Tur.* Hist. Franc. lib. I, cap. XXVIII.
[3] *Euseb.* Hist. eccl. lib. VII, cap. VI.

d'Orient des mains des barbares, et s'y Ans
fit reconnaître. Sa femme Zénobie mar- de J. C.
chait avec lui à la tête des armées qu'elle
commanda seule après sa mort, et se ren-
dit célèbre par toute la terre, pour avoir
joint la chasteté avec la beauté, et le sa-
voir avec la valeur. Claudius II, et Auré- 268
lien après lui, rétablirent les affaires de 270
l'empire. Pendant qu'ils abattaient les
Goths avec les Germains, par des victoires
signalées, Zénobie conservait à ses en-
fants les conquêtes de leur père. Cette
princesse penchait au judaïsme. Pour l'at-
tirer, Paul de Samosate, évêque d'Antio-
che, homme vain et inquiet, enseigna son
opinion judaïque sur la personne de Jésus-
Christ, qu'il ne faisait qu'un pur homme[1].
Après une longue dissimulation d'une si
nouvelle doctrine, il fut convaincu et
condamné au concile d'Antioche. La
reine Zénobie soutint la guerre contre
Aurélien, qui ne dédaigna pas de triom-
pher d'une femme si célèbre. Parmi de per-
pétuels combats il sut faire garder aux gens 273
de guerre la discipline romaine, et montra 274
qu'en suivant les anciens ordres et l'an-
cienne frugalité, on pouvait faire agir de
grandes armées, au dedans et au dehors,
sans être à charge à l'empire.

Les Francs commençaient alors à se
faire craindre[2]. C'était une ligue de peu-
ples germains, qui habitaient le long du
Rhin. Leur nom montre qu'ils étaient unis
par l'amour de la liberté. Aurélien les avait
battus étant particulier, et les tint en
crainte étant empereur. Un tel prince se
fit haïr par ses actions sanguinaires. Sa
colère, trop redoutée, lui causa la mort.
Ceux qui se croyaient en péril le prévin- 275
rent, et son secrétaire menacé se mit à la
tête de la conjuration. L'armée, qui le
vit périr par la conspiration de tant de
chefs, refusa d'élire un empereur, de
peur de mettre sur le trône un des assas-
sins d'Aurélien ; et le sénat, rétabli dans
son ancien droit, élut Tacite. Ce nouveau
prince était vénérable par son âge et par
sa vertu ; mais il devint odieux par les
violences d'un parent à qui il donna le
commandement de l'armée, et périt avec 276
lui, dans une sédition, le sixième mois de

[1] *Euseb.* Hist. eccl. lib. VII, cap. XXVII et seqq. *Athan.* de Synod. n° 26, 43, t. I, p. 739, 757, etc. *Theodor.* Hær. Fab. lib. II, cap. VIII. *Niceph.* lib. VI, cap. XXVII.
[2] Hist. Aug. *Aurel.* cap. VII. *Flor.* cap. II. *Prob.* cap. XI, XII. *Firm.* etc. cap. XIII.

Ans de J. C. son règne. Ainsi son élévation ne fit que précipiter le cours de sa vie. Son frère Florien prétendit l'empire par droit de succession, comme le plus proche héritier. Ce droit ne fut pas reconnu : Florien fut tué, et Probus, forcé par les soldats à recevoir l'empire, encore qu'il les menaçât de les faire vivre dans l'ordre.

Tout fléchit sous un si grand capitaine :
277 les Germains et les Francs, qui voulaient
278 entrer dans les Gaules, furent repoussés;
280 et en Orient, aussi bien qu'en Occident, tous les barbares respectèrent les armes romaines. Un guerrier si redoutable aspirait à la paix, et fit espérer à l'empire de n'avoir plus besoin de gens de guerre. L'armée se vengea de cette parole, et de la règle sévère que son empereur lui faisait garder. Un moment après, étonnée de la violence qu'elle exerça sur un si grand prince, elle honora sa mémoire, et lui donna pour successeur Carus, qui n'était pas moins zélé que lui pour la discipline. Ce vaillant prince vengea son prédécesseur, et réprima les barbares, à qui la mort de Probus avait rendu le courage. Il alla en Orient combattre les Perses avec Numérien, son second fils, et opposa aux
283 ennemis, du côté du Nord, son fils aîné Carinus, qu'il fit césar. C'était la seconde dignité, et le plus proche degré pour parvenir à l'empire. Tout l'Orient trembla devant Carus : la Mésopotamie se soumit; les Perses, divisés, ne purent lui résister. Pendant que tout lui cédait, le ciel l'arrêta par un coup de foudre. A force de le pleurer, Numérien fut prêt à perdre les yeux. Que ne fait dans les cœurs l'envie de régner! Loin d'être touché de ses maux,
284 son beau-père Aper le tua : mais Dioclétien
285 vengea sa mort, et parvint enfin à l'empire, qu'il avait désiré avec tant d'ardeur. Carinus se réveilla, malgré sa mollesse, et battit Dioclétien : mais en poursuivant les fuyards, il fut tué par un des siens, dont il avait corrompu la femme. Ainsi l'empire fut défait du plus violent et du plus perdu de tous les hommes.

Dioclétien gouverna avec vigueur, mais avec une insupportable vanité. Pour résister à tant d'ennemis, qui s'élevaient de tous côtés au dedans et au dehors, il
286 nomma Maximien empereur avec lui, et sut néanmoins se conserver l'autorité
291 principale. Chaque empereur fit un césar. Constantius Chlorus et Galérius furent élevés à ce haut rang. Les quatre princes Ans
soutinrent à peine le fardeau de tant de de J. C
guerres. Dioclétien fuit Rome, qu'il trouvait trop libre, et s'établit à Nicomédie, où il se fit adorer, à la mode des Orientaux. Cependant les Perses, vaincus par 297
Galérius, abandonnèrent aux Romains de grandes provinces et des royaumes entiers. Après de si grands succès, Galérius ne veut plus être sujet, et dédaigne le nom de césar. Il commence par intimider Maximien. Une longue maladie avait fait baisser l'esprit de Dioclétien ; et Galérius, quoique son gendre, le força de quitter l'empire [1]. Il fallut que Maximien suivît son exemple.

Ainsi l'empire vint entre les mains de 304
Constantius Chlorus et de Galérius; et deux nouveaux césars, Sévère et Maximin, furent créés en leur place par les empereurs qui se déposaient. Les Gaules, l'Espagne et la Grande-Bretagne furent heureuses, mais trop peu de temps, sous Constantius Chlorus. Ennemi des exactions, et accusé par là de ruiner le fisc, il montra qu'il avait des trésors immenses dans la bonne volonté de ses sujets. Le reste de l'empire souffrait beaucoup sous tant d'empereurs et tant de césars : les officiers se multipliaient avec les princes : les dépenses et les exactions étaient infinies.

Le jeune Constantin, fils de Constantius Chlorus, se rendait illustre [2] : mais il se trouvait entre les mains de Galérius. Tous les jours, cet empereur, jaloux de sa gloire, l'exposait à de nouveaux périls. Il lui fallait combattre les bêtes farouches par une espèce de jeu : mais Galérius n'était pas moins à craindre qu'elles. Constantin, échappé de ses mains, trouva son père expirant. En ce temps, Maxence, fils de Maximien, et gendre de 306
Galérius, se fit empereur à Rome, malgré son beau-père; et les divisions intestines se joignirent aux autres maux de l'État. L'image de Constantin, qui venait de succéder à son père, portée à Rome, selon la coutume, y fut rejetée par les ordres de Maxence. La réception des images était la forme ordinaire de reconnaître les nouveaux princes. On se 307

[1] *Euseb.* Hist. eccl. lib. VIII, cap. XIII. Orat. Const. ad Sanct. cœt. 25. *Lact.* de Mort. Persec. cap. XVII, XVIII.

[2] *Lact.* ibid. cap. XXIV.

Ans prépare à la guerre de tous côtés. Le cé-
de J. C. sar Sévère, que Galérius envoya contre Maxence, le fit trembler dans Rome [1]. Pour se donner de l'appui dans sa frayeur, il rappela son père Maximien. Le vieillard ambitieux quitta sa retraite, où il n'était qu'à regret, et tâcha en vain de retirer Dioclétien, son collègue, du jardin qu'il cultivait à Salone. Au nom de Maximien, empereur pour la seconde fois, les soldats de Sévère le quittent. Le vieil empereur le fait tuer; et en même temps, pour s'appuyer contre Galérius, il donne à Constantin sa fille Fauste. Il fallait aussi de l'appui à Galérius après la mort de Sévère; c'est ce qui le fit résoudre à nommer Licinius empereur [2] : mais ce choix piqua Maximin, qui, en qualité de césar, se croyait plus proche du suprême honneur. Rien ne put lui persuader de se soumettre à Licinius; et il se rendit independant dans l'Orient. Il ne restait presque à Galérius que l'Illyrie, où il s'était retiré après avoir été chassé d'Italie.

Le reste de l'Occident obéissait à Maximien, à son fils Maxence, et à son gendre Constantin. Mais il ne voulait non plus, pour compagnons de l'empire, ses enfants que les étrangers. Il tâcha de chasser de Rome son fils Maxence, qui le chassa lui-même. Constantin, qui le reçut dans les Gaules, ne le trouva pas moins perfide. Après divers attentats, Maximien fit un dernier complot, où il crut avoir engagé sa fille Fauste contre son mari. Elle le trompait; et Maximien, qui pensait avoir tué Constantin en tuant l'eunuque qu'on avait mis dans son lit, fut contraint de se donner la mort à lui-même. Une nouvelle guerre s'allume; et Maxence, sous prétexte de venger son père, se dé-
312 clare contre Constantin, qui marche à
Rome avec ses troupes [3]. En même temps, il fait renverser les statues de Maximien : celles de Dioclétien, qui y étaient jointes, eurent le même sort. Le repos de Dioclétien fut troublé de ce mépris; et il mourut quelque temps après, autant de chagrin que de vieillesse.

En ces temps, Rome, toujours ennemie du christianisme, fit un dernier effort pour l'éteindre, et acheva de l'éta- Ans
blir. Galérius, marqué par les historiens de J. C.
comme l'auteur de la dernière persécution [1], deux ans devant qu'il eût obligé Dioclétien à quitter l'empire, le contrai-
gnit à faire ce sanglant édit qui ordon- 302
nait de persécuter les chrétiens plus violemment que jamais. Maximien, qui les haïssait, et n'avait jamais cessé de les tourmenter, animait les magistrats et les bourreaux : mais sa violence, quelque extrême qu'elle fût, n'égalait point celle de Maximin et de Galérius. On inventait tous les jours de nouveaux supplices. La pudeur des vierges chrétiennes n'était pas moins attaquée que leur foi. On recherchait les livres sacrés avec des soins extraordinaires, pour en abolir la mémoire; et les chrétiens n'osaient les avoir dans leurs maisons, ni presque les lire. Ainsi, après trois cents ans de persécution, la haine des persécuteurs devenait plus âpre. Les chrétiens les lassèrent par leur patience. Les peuples, touchés de leur sainte vie, se convertissaient en foule. Galérius désespéra de les pouvoir vaincre. Frappé
d'une maladie extraordinaire, il révoqua 311
ses édits, et mourut de la mort d'Antiochus, avec une aussi fausse pénitence.
Maximin continua la persécution. Mais 312
Constantin le Grand, prince sage et victorieux, embrassa publiquement le christianisme.

ONZIÈME ÉPOQUE.

Constantin, ou la paix de l'Église.

Cette célèbre déclaration de Constantin arriva l'an 312 de Notre-Seigneur. Pendant qu'il assiégeait Maxence dans Rome, une croix lumineuse lui parut en l'air devant tout le monde, avec une inscription qui lui promettait la victoire : la même chose lui est confirmée dans un songe. Le lendemain, il gagna cette célèbre bataille qui défit Rome d'un tyran, et l'Église, d'un persécuteur. La croix fut étalée comme la défense du peuple romain
et de tout l'empire. Un peu après, Maxi- 313
min fut vaincu par Licinius qui était d'accord avec Constantin, et il fit une fin semblable à celle de Galérius. La paix fut donnée à l'Église. Constantin la combla d'honneurs. La victoire le suivit partout,

[1] *Lact.* ibid. cap. XXVI, XXVII.
[2] *Id.* ibid. cap. XXVIII, XXVIX, XXX, XXXI, XXXII.
[3] *Id.* ibid. cap. XLII, XLIII.

[1] *Euseb.* Hist eccl. lib. VIII, cap. XVI. De vita Constant. lib. I, cap. LVII. *Lact.* ibid. cap. IX et seqq.

Ans de J. C.

et les barbares furent réprimés, tant par lui
que par ses enfants. Cependant Licinius
se brouille avec lui, et renouvelle la persé-
315 cution. Battu par mer et par terre, il est
contraint de quitter l'empire, et enfin de
perdre la vie.

325 En ce temps, Constantin assemble à
Nicée, en Bithynie, le premier concile
général, où trois cent dix-huit évêques,
qui représentaient toute l'Église, con-
damnèrent le prêtre Arius, ennemi de la
divinité du Fils de Dieu, et dressèrent le
symbole où la consubstantialité du Père
et du Fils est établie. Les prêtres de l'É-
glise romaine, envoyés par le pape saint
Silvestre, précédèrent tous les évêques
dans cette assemblée; et un ancien auteur
grec[1] compte parmi les légats du saint-
siége le célèbre Osius, évêque de Cordoue,
qui présida au concile. Constantin y prit
sa séance, et en reçut les décisions comme
un oracle du ciel. Les ariens cachèrent
leurs erreurs, et rentrèrent dans ses bon-
nes grâces en dissimulant.

326 Pendant que sa valeur maintenait
l'empire dans une souveraine tranquillité,
le repos de sa famille fut troublé par les ar-
tifices de Fauste sa femme. Crispe, fils de
Constantin, mais d'un autre mariage, ac-
cusé par cette marâtre de l'avoir voulu
corrompre, trouva son père inflexible.
Sa mort fut bientôt vengée. Fauste, con-
vaincue, fut suffoquée dans le bain. Mais
Constantin, déshonoré par la malice de
sa femme, reçut en même temps beaucoup
d'honneur par la piété de sa mère. Elle
découvrit, dans les ruines de l'ancienne
Jérusalem, la vraie croix, féconde en mi-
racles. Le saint sépulcre fut aussi trouvé.
La nouvelle ville de Jérusalem, qu'Adrien
avait fait bâtir; la grotte où était né le
Sauveur du monde, et tous les saints
lieux, furent ornés de temples superbes
330 par Hélène et par Constantin. Quatre ans
après, l'empereur rebâtit Byzance, qu'il
appela Constantinople, et en fit le second
siége de l'empire.

L'Église, paisible sous Constantin, fut
336 cruellement affligée en Perse. Une infinité
de martyrs signalèrent leur foi. L'empe-
reur tâcha en vain d'apaiser Sapor, et de
l'attirer au christianisme. La protection
de Constantin ne donna aux chrétiens
persécutés qu'une favorable retraite. Ce
prince, béni de toute l'Église, mourut
plein de joie et d'espérance, après avoir
partagé l'empire entre ses trois fils, Cons- 337
tantin, Constance et Constant. Leur con-
corde fut bientôt troublée. Constantin périt 340
dans la guerre qu'il eut avec son frère
Constant pour les limites de leur empire.
Constance et Constant ne furent guère
plus unis. Constant soutint la foi de Nicée
que Constance combattait. Alors l'Église
admira les longues souffrances de saint
Athanase, patriarche d'Alexandrie et dé-
fenseur du concile de Nicée. Chassé de son
siége par Constance, il fut rétabli canoni-
quement par le pape saint Jules I, dont
Constant appuya le décret[1]. Ce bon prince 341
ne dura guère. Le tyan Magnence le tua 350
par trahison : mais tôt après, vaincu par 351
Constance, il se tua lui-même.

Dans la bataille où ses affaires furent 353
ruinées, Valens, évêque arien, secrète-
ment averti par ses amis, assura Cons-
tance que l'armée du tyran était en fuite,
et fit croire au faible empereur qu'il le
savait par révélation. Sur cette fausse ré-
vélation, Constance se livre aux ariens.
Les évêques orthodoxes sont chassés de
leurs siéges : toute l'Église est remplie de
confusion et de trouble : la constance
du pape Libère cède aux ennuis de l'exil :
les tourments font succomber le vieil
Osius, autrefois le soutien de l'Église. Le 357
concile de Rimini, si ferme d'abord, flé-
chit à la fin par surprise et par violence : 359
rien ne se fait dans les formes; l'autorité
de l'empereur est la seule loi; mais les
ariens, qui font tout par là, ne peuvent
s'accorder entre eux, et changent tous les
jours leur symbole : la foi de Nicée subsiste :
saint Athanase, et saint Hilaire, évêque de
Poitiers, ses principaux défenseurs, se
rendent célèbres par toute la terre.

Pendant que l'empereur Constance,
occupé des affaires de l'arianisme, faisait
négligemment celles de l'empire, les Per-
ses remportèrent de grands avantages.
Les Allemands et les Francs tentèrent de 357, 359
toutes parts l'entrée des Gaules : Julien,
parent de l'empereur, les arrêta et les bat-
tit. L'empereur lui-même défit les Sar-
mates, et marcha contre les Perses. Là 361
paraît la révolte de Julien contre l'empe-
reur, son apostasie, la mort de Cons-
tance, le règne de Julien, son gouverne-

[1] *Gel. Cysic.* Hist. Conc. Nic. lib. II, cap. VI, XXVII. *Conc. Labb.* t. II, col. 158, 227.

[1] *Socr.* Hist eccl. lib. II, cap. XV. *Sozom.* lib. III, cap. VIII.

Ans de J. C. ment équitable, et le nouveau genre de persécution qu'il fit souffrir à l'Église. Il en entretint les divisions : il exclut les chrétiens non-seulement des honneurs, mais des études; et en imitant la sainte discipline de l'Église, il crut tourner contre elle ses propres armes. Les supplices furent ménagés, et ordonnés sous d'autres prétextes que celui de la religion. Les chrétiens demeurèrent fidèles à leur empereur : mais la gloire, qu'il cherchait
363 trop, le fit périr; il fut tué dans la Perse, où il s'était engagé témérairement. Jovien, son successeur, zélé chrétien, trouva les affaires désespérées, et ne vécut que pour conclure une paix honteuse.

364 Après lui, Valentinien fit la guerre en grand capitaine : il y mena son fils Gro-
366, 367, tien dès sa première jeunesse, maintint
368, 370, 371, etc. la discipline militaire, battit les barbares, fortifia les frontières de l'empire, et protégea en Occident la foi de Nicée. Valens, son frère, qu'il fit son collègue, la persécutait en Orient; et ne pouvant gagner ni abattre saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, il désespérait de la pouvoir vaincre. Quelques ariens joignirent de nouvelles erreurs aux anciens dogmes de la secte. Aërius, prêtre arien, est noté dans les écrits des saints Pères, comme l'auteur d'une nouvelle hérésie [1], pour avoir égalé la prêtrise à l'épiscopat, et avoir jugé inutiles les prières et les oblations que toute l'Église faisait pour les morts. Une troisième erreur de cet hérésiarque, était de compter parmi les servitudes de la loi, l'observance de certains jeûnes marqués, et de vouloir que le jeûne fût toujours libre. Il vivait encore, quand saint Épiphane se rendit célèbre par son Histoire des hérésies, où il est réfuté avec tous les autres. Saint Martin fut fait évê-
375 que de Tours, et remplit tout l'univers du bruit de sa sainteté et de ses miracles, durant sa vie et après sa mort. Valentinien mourut après un discours violent qu'il fit aux ennemis de l'empire; son impétueuse colère, qui le faisait redouter des autres, lui fut fatale à lui-même. Son successeur Gratien vit sans envie l'élévation de son jeune frère Valentinien II, qu'on fit empereur, encore qu'il n'eût que neuf ans. Sa mère Justine, protectrice des ariens, gouverna durant son bas âge.

[1] *Epiph.* lib. III, *hær.* LXXV, t. I, p. 906. *Aug. hær.* LIII, t. VIII, col. 18.

On voit ici en peu d'années de merveilleux événements : la révolte des Goths contre Valens : ce prince quitter les Per-
ses pour réprimer les rebelles : Gratien 377
accourir à lui après avoir remporté une 378
victoire signalée sur les Allemands. Valens, qui veut vaincre seul, précipite le combat, où il est tué auprès d'Andrinople : les Goths victorieux le brûlent dans un village où il s'était retiré. Gratien, 379
accablé d'affaires, associe à l'empire le grand Théodose, et lui laisse l'Orient. Les Goths sont vaincus : tous les barbares sont tenus en crainte; et ce que Théodose n'estimait pas moins, les hérétiques macédoniens, qui niaient la divinité du Saint-Esprit, sont condamnés au concile 381
de Constantinople. Il ne s'y trouva que l'Église grecque : le consentement de tout l'Occident, et du pape saint Damase, le fit appeler second concile général.

Pendant que Théodose gouvernait avec tant de force et tant de succès, Gratien, qui n'était pas moins vaillant ni moins pieux, abandonné de ses troupes, toutes 383
composées d'étrangers, fut immolé au tyran Maxime. L'Église et l'empire pleurent ce bon prince. Le tyran régna dans 386, 387
les Gaules, et sembla se contenter de ce partage. L'impératrice Justine publia, sous le nom de son fils, des édits en faveur de l'arianisme. Saint Ambroise, évêque de Milan, ne lui opposa que la saine doctrine, les prières et la patience; et sut par de telles armes, non-seulement conserver à l'Église les basiliques que les hérétiques voulaient occuper, mais encore lui gagner le jeune empereur. Cependant Maxime remue; et Justine ne trouve rien de plus fidèle que le saint évêque qu'elle traitait de rebelle. Elle l'envoie au tyran, que ses discours ne peuvent fléchir. Le jeune Valentinien est contraint de prendre la fuite avec sa mère. Maxime se rend maître à Rome, où il rétablit les sacrifices des faux dieux, par complai-
sance pour le sénat presque encore tout 388
païen. Après qu'il eut occupé tout l'Occident, et dans le temps qu'il se croyait le plus paisible, Théodose, assisté des Francs, le défit dans la Pannonie, l'assiégea dans Aquilée, et le laissa tuer par ses soldats.

Maître absolu des deux empires, il rendit celui d'Occident à Valentinien, qui ne le garda pas longtemps. Ce jeune

Ans prince éleva et abaissa trop Arbogaste,
de J. C. un capitaine des Francs, vaillant, dé-
sintéressé, mais capable de maintenir par
toute sorte de crimes le pouvoir qu'il s'é-
tait acquis sur les troupes. Il éleva le
392 tyran Eugène, qui ne savait que discou-
rir, et tua Valentinien, qui ne voulait
plus avoir pour maître le superbe Franc.
Ce coup détestable fut fait dans les Gau-
les auprès de Vienne. Saint Ambroise,
que le jeune empereur avait mandé pour
recevoir de lui le baptême, déplora sa
perte, et espéra bien de son salut. Sa mort
ne demeura pas impunie. Un miracle vi-
sible donna la victoire à Théodose sur
Eugène, et sur les faux dieux dont ce
394 tyran avait rétabli le culte. Eugène fut
pris : il fallut le sacrifier à la vengeance
publique, et abattre la rébellion par sa
mort. Le fier Arbogaste se tua lui-même,
plutôt que d'avoir recours à la clémence
du vainqueur, que tout le reste des rebel-
les venait d'éprouver.

Théodose, seul empereur, fut la joie et
l'admiration de tout l'univers. Il appuya
la religion : il fit taire les hérétiques : il
abolit les sacrifices impurs des païens : il
corrigea la mollesse, et réprima les dé-
390 penses superflues. Il avoua humblement
ses fautes, et il en fit pénitence. Il écouta
saint Ambroise, célèbre docteur de l'É-
glise, qui le reprenait de sa colère, seul
vice d'un si grand prince. Toujours vic-
torieux, jamais il ne fit la guerre que par
395 nécessité. Il rendit les peuples heureux,
et mourut en paix, plus illustre par sa
foi que par ses victoires.

386, 387 De son temps, saint Jérôme, prêtre,
retiré dans la sainte grotte de Bethléem,
entreprit des travaux immenses pour ex-
pliquer l'Écriture, en lut tous les inter-
prètes, déterra toutes les histoires saintes
et profanes qui la peuvent éclaircir, et
composa, sur l'original hébreu, la version
de la Bible que toute l'Église a reçue
sous le nom de *Vulgate*.

L'empire, qui paraissait invincible sous
Théodose, changea tout à coup sous ses
deux fils. Arcade eut l'Orient, et Hono-
rius, l'Occident : tous deux, gouvernés par
leurs ministres, ils firent servir leur puis-
295 sance à des intérêts particuliers. Rufin
399 et Eutrope, successivement favoris d'Ar-
cade, et aussi méchants l'un que l'autre,
périrent bientôt; et les affaires n'en al-
lèrent pas mieux sous un prince faible

Sa femme Eudoxe lui fit persécuter saint Ans
Jean Chrysostôme, patriarche de Cons- de J. C.
tantinople, et la lumière de l'Orient. Le 403, 415
pape saint Innocent, et tout l'Occident,
soutinrent ce grand évêque contre Théo-
phile, patriarche d'Alexandrie, ministre
des violences de l'impératrice. L'Occident 406 et
était troublé par l'inondation des barba- suiv.
res. Radagaise, Goth et païen, ravagea
l'Italie. Les Vandales, nation gothique
et arienne, occupèrent une partie de la
Gaule et se répandirent dans l'Espa-
gne. Alaric, roi des Visigoths, peuples
ariens, contraignit Honorius à lui aban-
donner ces grandes provinces déjà occu-
pées par les Vandales. Stilicon, embar-
rassé de tant de barbares, les bat, les
ménage, s'entend et rompt avec eux,
sacrifie tout à son intérêt, et conserve
néanmoins l'empire qu'il avait dessein
d'usurper.

Cependant Arcade mourut, et crut l'O- 408
rient si dépourvu de bons sujets, qu'il
mit son fils Théodose, âgé de huit ans,
sous la tutelle d'Isdegerde, roi de Perse.
Mais Pulchérie, sœur du jeune empereur,
se trouva capable des grandes affaires.
L'empire de Théodose se soutint par la
prudence et par la piété de cette prin-
cesse.

Celui d'Honorius semblait proche de sa
ruine. Il fit mourir Stilicon, et ne sut pas
remplir la place d'un si habile ministre.
La révolte de Constantin, la perte entière 409
de la Gaule et de l'Espagne, la prise et le
sac de Rome, par les armes d'Alaric et
des Visigoths, furent la suite de la mort 410
de Stilicon. Ataulphe, plus furieux qu'A-
laric, pilla Rome de nouveau, et il ne
songeait qu'à abolir le nom romain ; mais,
pour le bonheur de l'Empire, il prit Pla-
cidie, sœur de l'empereur. Cette princesse
captive, qu'il épousa, l'adoucit. Les Goths 413
traitèrent avec les Romains, et s'établi- 414, 415
rent en Espagne, en se réservant dans
les Gaules les provinces qui tiraient vers
les Pyrénées. Leur roi Vallia conduisit
sagement ces grands desseins. L'Espagne
montra sa constance ; et sa foi ne s'altéra
pas sous la domination de ces ariens.

Cependant les Bourguignons, peuples
germains, occupèrent le voisinage du
Rhin, d'où peu à peu ils gagnèrent le pays
qui porte encore leur nom. Les Francs
ne s'oublièrent pas : résolus de faire de
nouveaux efforts pour s'ouvrir les Gaules,

Ans de J. C.

ils élevèrent à la royauté Pharamond, fils
de Marcomir; et la monarchie de France,
420 la plus ancienne et la plus noble de toutes
celles qui sont au monde, commença sous
lui.

423 Le malheureux Honorius mourut sans
enfants, et sans pourvoir à l'Empire.
424 Théodose nomma empereur son cousin
Valentinien III, fils de Placidie et de
Constance, son second mari, et le mit du-
rant son bas âge sous la tutelle de sa mère,
à qui il donna le titre d'impératrice.

411, 413 En ces temps, Célestius et Pélage niè-
rent le péché originel, et la grâce par la-
416 quelle nous sommes chrétiens. Malgré
leurs dissimulations, les conciles d'A-
417 frique les condamnèrent. Les papes saint
Innocent et saint Zozime, que le pape
saint Célestin suivit depuis, autorisèrent
la condamnation, et l'étendirent par tout
l'univers. Saint Augustin confondit ces
dangereux hérétiques, et éclaira toute l'É-
glise par ses admirables écrits. Le même
Père, secondé de saint Prosper, son disci-
ple, ferma la bouche aux demi-pélagiens,
qui attribuaient le commencement de la
justification et de la foi aux seules forces
du libre arbitre.

Un siècle si malheureux à l'empire, et
où il s'éleva tant d'hérésies, ne laissa pas
d'être heureux au christianisme. Nul trou-
ble ne l'ébranla, nulle hérésie ne le cor-
rompit. L'Église, féconde en grands hom-
mes, confondit toutes les erreurs. Après
les persécutions, Dieu se plut à faire écla-
ter la gloire de ses martyrs : toutes les
histoires et tous les écrits sont pleins des
miracles que leur secours imploré, et leurs
tombeaux honorés opéraient par toute la
terre [1]. Vigilance, qui s'opposait à des
sentiments si reçus, réfuté par saint Jé-
rôme, demeura sans suite. La foi chré-
tienne s'affermissait, et s'étendait tous
les jours.

427 Mais l'empire d'Occident n'en pouvait
plus. Attaqué par tant d'ennemis, il fut
encore affaibli par les jalousies de ses gé-
néraux. Par les artifices d'Aétius, Boni-
face, comte d'Afrique, devint suspect à
Placidie. Le comte maltraité fit venir
d'Espagne Genséric et les Vandales, que
les Goths en chassaient, et se repentit
trop tard de les avoir appelés. L'Afrique
fut ôtée à l'Empire.

[1] *Hier.* cont. Vigil. t. IV, part. II, col. 282 et seqq. *Gennad.* de Script. eccl.

L'Église souffrit des maux infinis par la
violence de ces ariens, et vit couronner
une infinité de martyrs. Deux furieuses
hérésies s'élevèrent : Nestorius, patriarche 429
de Constantinople, divisa la personne de
Jésus-Christ; et vingt ans après, Eutychès,
abbé, en confondit les deux natures.
Saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, 430
s'opposa à Nestorius, qui fut condamné
par le pape saint Célestin. Le concile d'É-
phèse, troisième général, en exécution de 431
cette sentence, déposa Nestorius, et con-
firma le décret de saint Célestin, que les
évêques du concile appellent leur père,
dans leur définition [1]. La sainte Vierge fut
reconnue pour mère de Dieu, et la doc-
trine de saint Cyrille fut célébrée par toute
la terre. Théodose, après quelque embar-
ras, se soumit au concile, et bannit Nes-
torius. Eutychès, qui ne put combattre 448
cette hérésie, qu'en se jetant dans un au-
tre excès, ne fut pas moins fortement re-
jeté. Le pape saint Léon le Grand le con-
damna, et le réfuta tout ensemble, par une
lettre qui fut révérée dans tout l'univers.
Le concile de Chalcédoine, quatrième 451
général, où ce grand pape tenait la pre-
mière place, autant par sa doctrine que
par l'autorité de son siége, anathématisa
Eutychès et Dioscore, patriarche d'A-
lexandrie, son protecteur. La lettre du con-
cile à saint Léon fait voir que ce pape y
présidait par ses légats, comme le chef à
ses membres [2]. L'empereur Marcien as-
sista lui-même à cette grande assemblée,
à l'exemple de Constantin, et en reçut les
décisions avec le même respect. Un peu
auparavant, Pulchérie l'avait élevé à l'em-
pire en l'épousant. Elle fut reconnue pour
impératrice après la mort de son frère,
qui n'avait point laissé de fils. Mais il fal-
lait donner un maître à l'empire : la vertu
de Marcien lui procura cet honneur. Du-
rant le temps de ces deux conciles, Théo-
doret, évêque de Cyr, se rendit célèbre;
et sa doctrine serait sans tache, si les
écrits violents qu'il publia contre saint
Cyrille n'avaient eu besoin de trop grands
éclaircissements. Il les donna de bonne
foi, et fut compté parmi les évêques or-
thodoxes.

Les Gaules commençaient à reconnaî-

[1] *Part.* II *Conc. Eph.* act. I. Sent. depos. Nestor. t. III. *Conc. Labb.* col. 533.

[2] Relat. S. Syn. Chalc. ad Leon, *Conc.* part. III, t. IV col. 837.

Ans de J. C. tre les Francs. Aétius les avait défendus contre Pharamond et contre Clodion le Chevelu : mais Mérovée fut plus heureux, et y fit un plus solide établissement, à peu près dans le même temps que les Anglais, peuples saxons, occupèrent la Grande-Bretagne. Ils lui donnèrent leur nom, et y fondèrent plusieurs royaumes.

Cependant les Huns, peuples des Palus Méotides, désolèrent tout l'univers avec une armée immense, sous la conduite d'Attila, leur roi, le plus affreux de tous les hommes. Aétius, qui le défit dans les Gaules, ne put l'empêcher de ravager
452 l'Italie. Les îles de la mer Adriatique servirent de retraite à plusieurs contre sa fureur. Venise s'éleva au milieu des eaux. Le pape saint Léon, plus puissant qu'Aétius, et que les armées romaines, se fit respecter par ce roi barbare et païen, et sauva Rome du pillage : mais elle y fut exposée bientôt après, par les débauches
454, 455 de son empereur Valentinien. Maxime, dont il avait violé la femme, trouva le moyen de le perdre, en dissimulant sa douleur, et se faisant un mérite de sa complaisance. Par ses conseils trompeurs, l'aveugle empereur fit mourir Aétius, le seul rempart de l'empire. Maxime, auteur du meurtre, en inspire la vengeance aux amis d'Aétius, et fait tuer l'empereur. Il monte sur le trône par ces degrés, et contraint l'impératrice Eudoxe, fille de Théodose le Jeune, à l'épouser. Pour se tirer de ses mains, elle ne craignit point de se mettre en celles de Genséric. Rome est en proie au barbare : le seul saint Léon l'empêche d'y mettre tout à feu et à sang : le peuple déchire Maxime, et ne reçoit dans ses maux que cette triste consolation.

Tout se brouille en Occident : on y voit plusieurs empereurs s'élever, et tomber
456 presque en même temps. Majorien fut le plus illustre. Avitus soutint mal sa répu-
457 tation, et se sauva par un évêché. On ne put plus défendre les Gaules contre Mérovée, ni contre Childéric, son fils : mais le dernier pensa périr par ses débauches.
448 Si ses sujets le chassèrent, un fidèle ami
465 qui lui resta le fit rappeler. Sa valeur le fit craindre de ses ennemis, et ses conquêtes s'étendirent bien avant dans les Gaules. L'empire d'Orient était paisible sous
474 Léon Thracien, successeur de Marcien,
475 et sous Zénon, gendre et successeur de Léon. La révolte de Basilisque bientôt opprimé ne causa qu'une courte inquiétude à cet empereur; mais l'empire d'Occi- 476
dent périt sans ressource. Auguste, qu'on nomme Augustule, fils d'Oreste, fut le dernier empereur reconnu à Rome; et incontinent après, il fut dépossédé par Odoacre, roi des Hérules. C'étaient des peuples venus du Pont-Euxin, dont la domination ne fut pas longue.

En Orient l'empereur Zénon entreprit de se signaler d'une manière inouïe. Il fut le premier des empereurs qui se mêla de régler les questions de la foi. Pendant que les demi-eutychiens s'opposaient au con- 482
cile de Chalcédoine, il publia contre le concile son Hénotique, c'est-à-dire, son décret d'union, détesté par les catholiques, et condamné par le pape Félix III. 483
Les Hérules furent bientôt chassés de 490, 491
Rome par Théodoric, roi des Ostrogoths, c'est-à-dire, Goths orientaux, qui fonda le royaume d'Italie, et laissa, quoique arien, un assez libre exercice à la religion catholique. L'empereur Anastase la troublait en Orient. Il marcha sur les pas de 492
Zénon son prédécesseur, et appuya les 493
hérétiques. Par là il aliéna les esprits des peuples, et ne put jamais les gagner, même en ôtant des impôts fâcheux. L'Italie obéissait à Théodoric. Odoacre, pressé dans Ravenne, tâcha de se sauver par un traité que Théodoric n'observa pas; et les Hérules furent contraints de tout abandonner. Théodoric, outre l'Italie, tenait 494
encore la Provence. De son temps, saint Benoît, retiré en Italie dans un désert, commençait dès ses plus tendres années à pratiquer les saintes maximes, dont il composa depuis cette belle règle que tous les moines d'Occident reçurent avec le même respect que les moines d'Orient ont pour celle de saint Basile.

Les Romains achevèrent de perdre les Gaules par les victoires de Clovis, fils de Childéric. Il gagna aussi sur les Allemands 495
la bataille de Tolbiac, par le vœu qu'il fit d'embrasser la religion chrétienne, à laquelle Clotilde, sa femme, ne cessait de le porter. Elle était de la maison des rois de Bourgogne, et catholique zélée, encore que sa famille et sa nation fût arienne. Clovis, instruit par saint Vaast, fut baptisé à Reims, avec ses Français, par saint Remi, évêque de cette ancienne métropole. Seul de tous les princes du monde,

Ans il soutint la foi catholique, et mérita le
de J. C. titre de *très-chrétien* à ses successeurs.
506 Par la bataille où il tua de sa propre main
507 Alaric, roi des Visigoths, Tolose [1] et l'A-
quitaine furent jointes à son royaume.
508 Mais la victoire des Ostrogoths l'empêcha
510 de tout prendre jusqu'aux Pyrénées, et la
fin de son règne ternit la gloire des com-
mencements. Ses quatre enfants partagè-
rent le royaume, et ne cessèrent d'entre-
prendre les uns sur les autres. Anastase
mourut frappé du foudre.

518 Justin, de basse naissance, mais habile
et très-catholique, fut fait empereur par
le sénat. Il se soumit avec tout son peuple
aux décrets du pape saint Hormisdas, et
526 mit fin aux troubles de l'Église d'Orient.
De son temps Boëce, homme célèbre par sa
doctrine aussi bien que par sa naissance,
et Symmaque, son beau-père, tous deux
élevés aux charges les plus éminentes, fu-
rent immolés aux jalousies de Théodoric,
qui les soupçonna sans sujet de conspi-
rer contre l'État. Le roi, troublé de son
crime, crut voir la tête de Symmaque
dans un plat qu'on lui servait, et mourut
quelque temps après. Amalasonte, sa fille,
et mère d'Atalaric, qui devenait roi par
la mort de son aïeul, est empêchée par
les Goths de faire instruire le jeune prince
comme méritait sa naissance; et, con-
trainte de l'abandonner aux gens de son
âge, elle voit qu'il se perd sans pouvoir y
apporter de remède.

527 L'année d'après, Justin mourut, après
avoir associé à l'empire son neveu Justi-
nien, dont le long règne est célèbre par
les travaux de Tribonien, compilateur du
droit romain, et par les exploits de Béli-
saire et de l'eunuque Narsès. Ces deux fa-
meux capitaines réprimèrent les Perses,
défirent les Ostrogoths et les Vandales,
529,530 rendirent à leur maître l'Afrique, l'Italie
533,534 et Rome : mais l'empereur, jaloux de leur
552,553 gloire, sans vouloir prendre part à leurs
travaux, les embarrassait toujours plus
qu'il ne leur donnait d'assistance.

Le royaume de France s'augmentait.
532 Après une longue guerre, Childebert et
Clotaire, enfants de Clovis, conquirent le
royaume de Bourgogne, et en même temps
immolèrent à leur ambition les enfants
mineurs de leur frère Clodomir, dont ils
partagèrent entre eux le royaume. Quel-
que temps après, et pendant que Bélisaire Ans
attaquait si vivement les Ostrogoths, ce de J. C.
qu'ils avaient dans les Gaules fut aban-
donné aux Français. La France s'étendait
alors beaucoup au delà du Rhin; mais
les partages des princes, qui faisaient au-
tant de royaumes, l'empêchaient d'être
réunie sous une même domination. Ses
principales parties furent la Neustrie, c'est-
à-dire, la France occidentale; et l'Austra-
sie, c'est-à-dire, la France orientale.

La même année que Rome fut reprise 553
par Narsès, Justinien fit tenir à Constan-
tinople le cinquième concile général, qui
confirma les précédents, et condamna
quelques écrits favorables à Nestorius.
C'est ce qu'on appelait les Trois Chapi-
tres, à cause des trois auteurs, déjà morts
il y avait longtemps, dont il s'agissait
alors. On condamna la mémoire et les
écrits de Théodore, évêque de Mopsueste;
une lettre d'Ibas, évêque d'Édesse; et
parmi les écrits de Théodoret, ceux qu'il
avait composés contre saint Cyrille. Les
livres d'Origène, qui troublaient tout l'O-
rient depuis un siècle, furent aussi ré-
prouvés. Ce concile, commencé avec de
mauvais desseins, eut une heureuse con-
clusion, et fut reçu du saint-siége qui s'y
était opposé d'abord.

Deux ans après le concile, Narsès, qui 555
avait ôté l'Italie aux Goths, la défendit
contre les Français, et remporta une pleine
victoire sur Bucelin, général des troupes
d'Austrasie. Malgré tous ces avantages,
l'Italie ne demeura guère aux empereurs.
Sous Justin II, neveu de Justinien, et 568
après la mort de Narsès, le royaume de
Lombardie fut fondé par Alboïn. Il prit
Milan et Pavie : Rome et Ravenne se sau- 570,571
vèrent à peine de ses mains; et les Lom-
bards firent souffrir aux Romains des
maux extrêmes. Rome fut mal secourue 574
par ses empereurs, que les Avares, na-
tion scythique; les Sarrasins, peuples
d'Arabie, et les Perses, plus que tous les
autres, tourmentaient de tous côtés en
Orient. Justin, qui ne croyait que lui-
même et ses passions, fut toujours battu
par les Perses, et par leur roi Chosroès.
Il se troubla de tant de pertes, jusqu'à
tomber en frénésie. Sa femme Sophie sou-
tint l'empire. Le malheureux prince re-
vint trop tard à son bon sens, et recon-
nut en mourant la malice de ses flatteurs. 579
Après lui, Tibère II, qu'il avait nommé 580

[1] Aujourd'hui Toulouse. (*Édit. de Versailles.*)

Ans de J. C. empereur, réprima les ennemis, soulagea les peuples, et s'enrichit par ses aumônes. Les victoires de Maurice, Cappadocien, général de ses armées, firent
581 mourir de dépit le superbe Chosroès. Elles
583 furent récompensées de l'empire, que Tibère lui donna en mourant avec sa fille Constantine.

En ce temps, l'ambitieuse Frédégonde, femme du roi Chilpéric I, mettait toute la France en combustion, et ne cessait d'exciter des guerres cruelles entre les rois français.

Au milieu des malheurs de l'Italie, et pendant que Rome était affligée d'une
590 peste épouvantable, saint Grégoire le Grand fut élevé malgré lui sur le siége de saint Pierre. Ce grand pape apaise la peste par ses prières; instruit les empereurs, et tout ensemble leur fait rendre l'obéissance qui leur est due; console l'Afrique et la fortifie; confirme en Espagne les Visigoths convertis de l'arianisme, et Recarède le Catholique, qui venait de rentrer au sein de l'Église; convertit l'Angleterre, réforme la discipline dans la France, dont il exalte les rois, toujours orthodoxes, au-dessus de tous les rois de la terre; fléchit les Lombards; sauve Rome et l'Italie, que les empereurs ne pouvaient aider; réprime l'orgueil naissant des patriarches de Constantinople; éclaire toute l'Église par sa doctrine; gouverne l'Orient et l'Occident avec autant de vigueur que d'humilité, et donne au monde un parfait modèle du gouvernement ecclésiastique.

597 L'histoire de l'Église n'a rien de plus beau que l'entrée du saint moine Augustin dans le royaume de Kent avec quarante de ses compagnons, qui, précédés de la croix et de l'image du grand roi Notre-Seigneur Jésus-Christ, faisaient des vœux solennels pour la conversion de l'Angleterre[1]. Saint Grégoire, qui les avait envoyés, les instruisait par des lettres véritablement apostoliques, et apprenait à saint Augustin à trembler parmi les miracles continuels que Dieu faisait par son ministère[2]. Berthe, princesse de France, attira au christianisme le roi Edhilbert, son mari. Les rois de France et la reine Brunehaut protégèrent la nouvelle mission. Les évêques de France entrèrent

[1] *Beda.* Hist. angl. lib. I, cap. XXV.
[2] *Greg.* lib. IX, ep. LVIII; nunc lib. XI, ind. 4, ep. XXVIII, t. II, col. 1110.

dans cette bonne œuvre, et ce furent eux qui par l'ordre du pape sacrèrent saint Ans de J. C.
Augustin. Le renfort que saint Grégoire 601
envoya au nouvel évêque, produisit de 604
nouveaux fruits; et l'Église anglicane prit sa forme. L'empereur Maurice, ayant éprouvé la fidélité du saint pontife, se corrigea par ses avis, et reçut de lui cette louange si digne d'un prince chrétien, que la bouche des hérétiques n'osait s'ouvrir de son temps. Un si pieux empereur
fit pourtant une grande faute. Un nombre 601
infini de Romains périrent entre les mains des barbares, faute d'être rachetés à un écu par tête. On voit, incontinent après, les remords du bon empereur, la prière qu'il fait à Dieu de le punir en ce monde
plutôt qu'en l'autre; la révolte de Phocas, 602
qui égorge à ses yeux toute sa famille; Maurice tué le dernier, et ne disant autre chose parmi tous ses maux, que ce verset du Psalmiste : « Vous êtes juste, « ô Seigneur ! et tous vos jugements sont « droits[1]. » Phocas, élevé à l'empire par une action si détestable, tâcha de gagner les peuples, en honorant le saint-siége,
dont il confirma les priviléges. Mais sa 606
sentence était prononcée. Héraclius, pro- 610
clamé empereur par l'armée d'Afrique, marcha contre lui. Alors Phocas éprouva que souvent les débauches nuisent plus aux princes que les cruautés; et Photin, dont il avait débauché la femme, le livra à Héraclius, qui le fit tuer.

La France vit un peu après une tragédie bien plus étrange. La reine Brune-
haut, livrée à Clotaire II, fut immolée à 614
l'ambition de ce prince : sa mémoire fut déchirée; et sa vertu, tant louée par le pape saint Grégoire, a peine encore à se défendre.

L'empire cependant était désolé. Le roi de Perse Chosroès II, sous prétexte de venger Maurice, avait entrepris de perdre Phocas. Il poussa ses conquêtes sous Héraclius. On vit l'empereur battu,
et la vraie croix enlevée par les infidèles : 620 626
puis, par un retour admirable, Héraclius cinq fois vainqueur; la Perse pénétrée par les Romains; Chosroès tué par son fils, et la sainte croix reconquise.

Pendant que la puissance des Perses était si bien réprimée, un plus grand, mal s'éleva contre l'empire, et contre toute

[1] *Psal.* CXVIII, 137.

Ans la chrétienté. Mahomet s'érigea en pro-
de J. C. phète parmi les Sarrasins : il fut chassé
622 de la Mecque par les siens. A sa fuite commence la fameuse Hégire, d'où les mahométans comptent leurs années. Le faux prophète donna ses victoires pour toute marque de sa mission. Il soumit en neuf ans toute l'Arabie de gré ou de force, et jeta les fondements de l'empire des califes.

629 A ces maux se joignit l'hérésie des monothélites, qui, par une bizarrerie presque inconcevable, en reconnaissant deux natures en Notre-Seigneur, n'y voulaient reconnaître qu'une seule volonté. L'homme, selon eux, n'y voulait rien, et il n'y avait en Jésus-Christ que la seule volonté du Verbe. Ces hérétiques cachaient leur venin sous des paroles ambiguës : un faux amour de la paix leur fit proposer qu'on ne parlât ni d'une ni de deux volontés. Ils imposèrent par ces artifices au
633 pape Honorius I, qui entra avec eux dans un dangereux ménagement, et consentit au silence, où le mensonge et la vérité furent également supprimés. Pour comble de malheur, quelque temps après,
639 l'empereur Héraclius entreprit de décider la question de son autorité, et proposa son Ecthèse, ou exposition, favorable aux monothélites : mais les artifices des hérétiques furent enfin découverts. Le pape
640 Jean IV condamna l'Ecthèse. Constant,
648 petit-fils d'Héraclius, soutint l'Édit de son aïeul par le sien appelé Type. Le saint-
649 siége et le pape Théodore s'opposent à cette entreprise : le pape saint Martin I assemble le concile de Latran, où il anathématise le Type et les chefs des monothélites. Saint Maxime, célèbre par tout l'Orient pour sa piété et pour sa doctrine, quitte la cour infectée de la nouvelle hérésie, reprend ouvertement les empereurs qui avaient osé prononcer sur les questions de la foi, et souffre des maux infinis pour
650 la religion catholique. Le pape, traîné
654 d'exil en exil, et toujours durement traité par l'empereur, meurt enfin parmi les souffrances, sans se plaindre, ni se relâcher de ce qu'il doit à son ministère.

Cependant la nouvelle Église anglicane, fortifiée par les soins des papes Boniface V et Honorius, se rendait illustre par toute la terre. Les miracles y abondaient avec les vertus, comme dans les temps des apôtres : et il n'y avait rien de plus éclatant que la sainteté de ses rois. Ans
Edwin embrassa, avec tout son peuple, de J. C.
la foi qui lui avait donné la victoire sur 627
ses ennemis, et convertit ses voisins.
Oswalde servit d'interprète aux prédica- 634
teurs de l'Évangile; et renommé par ses conquêtes, il leur préféra la gloire d'être
chrétien. Les Merciens furent convertis 655
par le roi de Northumberland Oswin : leurs voisins et leurs successeurs suivirent leurs pas; et leurs bonnes œuvres furent im-
menses. Tout périssait en Orient. Pendant 634, 635
que les empereurs se consument dans des disputes de religion, et inventent des hérésies, les Sarrasins pénètrent l'empire; ils occupent la Syrie et la Palestine; la
sainte cité leur est assujettie; la Perse 636
leur est ouverte par ses divisions, et ils 637
prennent ce grand royaume sans résis-
tance. Ils entrent en Afrique, en état d'en 647
faire bientôt une de leurs provinces : l'île 638
de Chypre leur obéit; et ils joignent, en moins de trente ans, toutes ces conquêtes à celles de Mahomet.

L'Italie, toujours malheureuse et abandonnée, gémissait sous les armes des Lombards. Constant désespéra de les chasser, et se résolut à ravager ce qu'il ne put dé-
fendre. Plus cruel que les Lombards mê- 663
mes, il ne vint à Rome que pour en piller les trésors : les Églises ne s'en sauvèrent pas : il ruina la Sardaigne et la Sicile; et, devenu odieux à tout le monde, il périt de
la main des siens. Sous son fils Constan- 668
tin Pogonat, c'est-à-dire, le Barbu, les Sarrasins s'emparèrent de la Cilicie et de
la Lycie. Constantinople, assiégée, ne fut 671
sauvée que par un miracle. Les Bulgares, 672
peuples venus de l'embouchure du Volga, 678
se joignirent à tant d'ennemis dont l'empire était accablé, et occupèrent cette partie de la Thrace appelée depuis Bulgarie, qui était l'ancienne Mysie. L'Église anglicane enfantait de nouvelles Églises; et saint Wilfrid, évêque d'York, chassé de son siége, convertit la Frise.

Toute l'Église reçut une nouvelle lu-
mière par le concile de Constantinople, 680
sixième général, où le pape saint Agathon présida par ses légats, et expliqua la foi catholique par une lettre admirable. Le concile frappa d'anathème un évêque célèbre par sa doctrine, un patriarche d'Alexandrie, quatre patriarches de Constantinople, c'est-à-dire, tous les auteurs de la secte des monothélites; sans épargner

Ans le pape Honorius, qui les avait ménagés.
de J. C. Après la mort d'Agathon, qui arriva durant
le concile, le pape saint Léon II en con-
firma les décisions, et en reçut tous les
anathèmes. Constantin Pogonat, imita-
teur du grand Constantin et de Marcien,
entra au concile, à leur exemple; et
comme il y rendit les mêmes soumis-
sions, il y fut honoré des mêmes titres
d'orthodoxe, de religieux, de pacifique
empereur, et de restaurateur de la reli-
685 gion. Son fils Justinien II lui succéda
encore enfant. De son temps la foi s'é-
686 tendait et éclatait vers le Nord. Saint
Kilien, envoyé par le pape Conon, pré-
cha l'Évangile dans la Franconie. Du
689 temps du pape Serge, Ceadual, un des
rois d'Angleterre, vint reconnaître en
personne l'Église romaine d'où la foi
avait passé en son île; et après avoir re-
çu le baptême par les mains du pape, il
mourut selon qu'il l'avait lui-même dé-
siré.

La maison de Clovis était tombée dans
une faiblesse déplorable : de fréquentes
minorités avaient donné occasion de jeter
les princes dans une mollesse dont ils
ne sortaient point étant majeurs. De là sort
une longue suite de rois fainéants qui n'a-
vaient que le nom de roi, et laissaient tout
le pouvoir aux maires du palais. Sous ce
693 titre, Pepin Héristel gouverna tout, et
695 éleva sa maison à de plus hautes espéran-
ces. Par son autorité, et après le martyre
de saint Vigbert, la foi s'établit dans la
Frise, que la France venait d'ajouter à
ses conquêtes. Saint Swibert, saint Wil-
lebrod, et d'autres hommes apostoliques,
répandirent l'Évangile dans les provinces
voisines.

Cependant la minorité de Justinien s'é-
tait heureusement passée : les victoires de
Léonce avaient abattu les Sarrasins, et
rétabli la gloire de l'Empire en Orient.
694 Mais ce vaillant capitaine arrêté injuste-
ment, et relâché mal à propos, coupa le
nez à son maître, et le chassa. Ce rebelle
696 souffrit un pareil traitement de Tibère,
nommé Absimare, qui lui-même ne dura
702 guère. Justinien rétabli fut ingrat envers
ses amis; et en se vengeant de ses enne-
mis, il s'en fit de plus redoutables, qui le
711 tuèrent. Les images de Philippique, son
successeur, ne furent pas reçues dans
Rome, à cause qu'il favorisait les mono-
thélites, et se déclarait ennemi du concile
sixième. On élut à Constantinople Anas- Ans
tase II, prince catholique, et on creva de J. C.
les yeux à Philippique. 713

En ce temps, les débauches du roi Ro-
deric ou Rodrigue firent livrer l'Espagne
aux Maures : c'est ainsi qu'on appelait les
Sarrasins d'Afrique. Le comte Julien,
pour venger sa fille, dont Roderic abusait,
appela ces infidèles. Ils viennent avec
des troupes immenses : ce roi périt : l'Es-
pagne est soumise, et l'empire des Goths
y est éteint. L'Église d'Espagne fut mise
alors à une nouvelle épreuve; mais
comme elle s'était conservée sous les
ariens, les mahométans ne purent l'abat-
tre. Ils la laissèrent d'abord avec assez
de liberté : mais dans les siècles suivants
il fallut soutenir de grands combats; et la
chasteté eut ses martyrs, aussi bien que
la foi, sous la tyrannie d'une nation aussi
brutale qu'infidèle.

L'empereur Anastase ne dura guère. 715
L'armée força Théodose III à prendre la
pourpre. Il fallut combattre : le nouvel
empereur gagna la bataille, et Anastase
fut mis dans un monastère.

Les Maures, maîtres de l'Espagne, es-
péraient s'étendre bientôt au delà des Py-
rénées : mais Charles Martel, destiné à les
réprimer, s'était élevé en France, et avait
succédé, quoique bâtard, au pouvoir de
son père Pepin Héristel, qui laissa l'Aus-
trasie à sa maison comme une espèce de
principauté souveraine, et le commande-
ment en Neustrie par la charge de maire
du palais. Charles réunit tout par sa va-
leur.

Les affaires d'Orient étaient brouillées. 716
Léon Isaurien, préfet d'Orient, ne recon-
nut pas Théodose, qui quitta sans répu-
gnance l'empire qu'il n'avait accepté que
par force; et retiré à Éphèse, ne s'occupa
plus que des véritables grandeurs.

Les Sarrasins reçurent de grands coups
durant l'empire de Léon. Ils levèrent hon-
teusement le siége de Constantinople. Pé- 718
lage, qui se cantonna dans les montagnes 719
d'Asturie, avec ce qu'il y avait de plus
résolu parmi les Goths, après une vic-
toire signalée opposa à ces infidèles un
nouveau royaume, par lequel ils devaient
un jour être chassés de l'Espagne. Mal-
gré les efforts et l'armée immense d'Ab-
dérame, leur général, Charles Martel ga- 725
gna sur eux la fameuse bataille de Tours.
Il y périt un nombre infini de ces infidè-

Ans de J. C. les, et Abdérame lui-même y demeura sur la place. Cette victoire fut suivie d'autres avantages, par lesquels Charles arrêta les Maures, et étendit le royaume jusqu'aux Pyrénées. Alors les Gaules n'eurent presque rien qui n'obéît aux Français; et tous reconnaissaient Charles Martel. Puissant en paix, en guerre, et maître absolu du royaume, il régna sous plusieurs rois, qu'il fit et défit à sa fantaisie, sans oser prendre ce grand titre. La jalousie des seigneurs français voulait être ainsi trompée.

La religion s'établissait en Allemagne.
723 Le prêtre saint Boniface convertit ces peuples, et en fut fait évêque par le pape Grégoire II, qui l'y avait envoyé.

L'empire était alors assez paisible; mais
726 Léon y mit le trouble pour longtemps. Il entreprit de renverser, comme des idoles, les images de Jésus-Christ et de ses saints. Comme il ne put attirer à ses sentiments saint Germain, patriarche de Constantinople, il agit de son autorité, et, après une ordonnance du sénat, on lui vit d'abord briser une image de Jésus-Christ qui était posée sur la grande porte de l'église de Constantinople. Ce fut par là que commencèrent les violences des iconoclastes, c'est-à-dire des Brise-images. Les autres images, que les empereurs, les évêques, et tous les fidèles avaient érigées depuis la paix de l'Église, dans les lieux publics et particuliers, furent aussi abattues. A ce spectacle le peuple s'émut. Les statues de l'empereur furent renversées en divers endroits. Il se crut outragé en sa personne : on lui reprocha un semblable outrage qu'il faisait à Jésus-Christ et à ses saints, et que, de son aveu propre, l'injure faite à l'image retombait sur l'original. L'Italie passa encore plus avant : l'impiété de l'empereur fut cause qu'on lui refusa les tributs ordinaires. Luitprand, roi des Lombards, se servit du même prétexte pour prendre Ravenne, résidence des exarques. On nommait ainsi les gouverneurs que les empereurs envoyaient en Italie. Le pape Grégoire II s'opposa au renversement des images; mais en même temps il s'opposait aux ennemis de l'empire, et tâchait de retenir les peuples dans l'obéis-
730 sance. La paix se fit avec les Lombards, et l'empereur exécuta son décret contre les images plus violemment que jamais. Mais le célèbre Jean de Damas lui déclara qu'en matière de religion il ne connaissait de Ans
décrets que ceux de l'Église, et souffrit de J. C.
beaucoup. L'empereur chassa de son siége le patriarche saint Germain, qui mourut en exil âgé de quatre-vingt-dix ans.

Un peu après, les Lombards reprirent 739 740
les armes; et dans les maux qu'ils faisaient souffrir au peuple romain, ils ne furent retenus que par l'autorité de Charles Martel, dont le pape Grégoire II avait imploré l'assistance.

Le nouveau royaume d'Espagne, qu'on appelait dans ces premiers temps le royaume d'Oviéde, s'augmentait par les victoires et par la conduite d'Alphonse, gendre de Pélage, qui, à l'exemple de Recarède, dont il était descendu, prit le nom de Catholique.

Léon mourut, et laissa l'empire aussi 741
bien que l'Église dans une grande agitation. Artabaze, préteur d'Arménie, se fit proclamer empereur, au lieu de Constantin Copronyme, fils de Léon, et rétablit les images.

Après la mort de Charles Martel, Luitprand menaça Rome de nouveau : l'exarchat de Ravenne fût en péril, et l'Italie dut son salut à la prudence du pape
saint Zacharie. Constantin, embarrassé 742
dans l'Orient, ne songeait qu'à s'établir; 743
il battit Artabaze, prit Constantinople, et la remplit de supplices.

Les deux enfants de Charles Martel, 747
Carloman et Pepin, avaient succédé à la puissance de leur père, mais Carloman, dégoûté du siècle, au milieu de sa grandeur et de ses victoires, embrassa la vie monastique. Par ce moyen, son frère Pepin réunit en sa personne toute la puissance. Il sut la soutenir par un grand mérite, et prit le dessein de s'élever à la
royauté. Childéric, le plus misérable de 752
tous les princes, lui en ouvrit le chemin, et joignit à la qualité de fainéant celle d'insensé. Les Français, dégoûtés de leurs fainéants, et accoutumés depuis tant de temps à la maison de Charles Martel, féconde en grands hommes, n'étaient plus embarrassés que du serment qu'ils avaient prêté à Childéric. Sur la réponse du pape Zacharie, ils se crurent libres, et d'autant plus dégagés du serment qu'ils avaient prêté à leur roi, que lui et ses devanciers semblaient depuis cent ans avoir renoncé au droit qu'ils avaient de leur commander, en laissant attacher tout le pouvoir à

Ans de J. C.

la charge de maire du palais. Ainsi Pepin fut mis sur le trône, et le nom de roi fut réuni avec l'autorité.

753 Le pape Étienne III trouva dans le nouveau roi le même zèle que Charles Martel avait eu pour le saint-siége contre les Lombards. Après avoir vainement imploré le secours de l'empereur, il se jeta entre les bras des Français. Le roi le
754 reçut en France avec respect, et voulut être sacré et couronné de sa main. En même temps, il passa les Alpes, délivra Rome et l'exarchat de Ravenne, et réduisit Astolphe, roi des Lombards, à une paix équitable.

Cependant l'empereur faisait la guerre aux images. Pour s'appuyer de l'autorité ecclésiastique, il assembla un nombreux concile à Constantinople. On n'y vit pourtant point paraître, selon la coutume, ni les légats du saint-siége, ni les évêques ou les légats des autres siéges patriarcaux[1]. Dans ce concile, non-seulement on condamna comme idolâtrie tout l'honneur rendu aux images en mémoire des originaux; mais encore on y condamna la sculpture et la peinture, comme des arts détestables[2]. C'était l'opinion des Sarrasins, dont on disait que Léon avait suivi les conseils quand il renversa les images. Il ne parut pourtant rien contre les reliques. Le concile de Copronyme ne défendit pas de les honorer, et il frappa d'anathème ceux qui refusaient d'avoir recours aux prières de la sainte Vierge et des saints[3]. Les catholiques, persécutés pour l'honneur qu'ils rendaient aux images, répondaient à l'empereur qu'ils aimaient mieux endurer toute sorte d'extrémités, que de ne pas honorer Jésus-Christ jusque dans son ombre.

755 Cependant Pepin repassa les Alpes, et châtia l'infidèle Astolphe qui refusait d'exécuter le traité de paix. L'Église romaine ne reçut jamais un plus beau don que celui que lui fit alors ce pieux prince. Il lui donna les villes reconquises sur les Lombards, et se moqua de Copronyme, qui les redemandait, lui qui n'avait pu les défendre. Depuis ce temps, les empereurs furent peu reconnus dans Rome: ils y devinrent méprisables par leur faiblesse, et odieux par leurs erreurs. Pepin y fut regardé comme protecteur du peuple romain et de l'Église romaine. Cette qualité devint comme héréditaire à sa maison et aux rois de France.

Charlemagne, fils de Pepin, la soutint avec autant de courage que de piété.
Le pape Adrien eut recours à lui contre 772
Didier, roi des Lombards, qui avait pris plusieurs villes, et menaçait toute l'Italie.
Charlemagne passa les Alpes. Tout fléchit: 773
Didier fut livré: les rois Lombards, enne- 774
mis de Rome et des papes, furent détruits: Charlemagne se fit couronner roi d'Italie, et prit le titre de roi des Français et des Lombards. En même temps, il exerça dans Rome même l'autorité souveraine, en qualité de patrice, et confirma au saint-siége les donations du roi son père. Les empereurs avaient peine à résister aux Bulgares, et soutenaient vainement contre Charlemagne les Lombards dépossédés.

La querelle des images durait toujours. Léon IV, fils de Copronyme, semblait d'abord s'être adouci; mais il renouvela la persécution aussitôt qu'il se crut
le maître. Il mourut bientôt. Son fils Cons- 780
tantin, âgé de dix ans, lui succéda, et régna sous la tutelle de l'impératrice Irène, sa mère. Alors les choses commencèrent
à changer de face. Paul, patriarche de 784
Constantinople, déclara, sur la fin de sa vie, qu'il avait combattu les images contre sa conscience, et se retira dans un monastère, où il déplora, en présence de l'impératrice le malheur de l'Église de Constantinople, séparée des quatre siéges patriarcaux, et lui proposa la célébration d'un concile universel comme l'unique remède d'un si grand mal. Taraise, son successeur, soutint que la question n'avait pas été jugée dans l'ordre, parce qu'on avait commencé par une ordonnance de l'empereur, qu'un concile tenu contre les formes avait suivie; au lieu qu'en matière de religion, c'est au concile à commencer, et aux empereurs à appuyer le jugement de l'Église. Fondé sur cette raison, il n'accepta le patriarcat qu'à condition
qu'on tiendrait le concile universel: il fut 787
commencé à Constantinople, et continué à Nicée. Le pape y envoya ses légats: le concile des iconoclastes fut condamné: ils sont détestés comme gens qui, à l'exemple des Sarrasins, accusaient les

[1] *Conc. Nic.* II, act. VI, t. VII. *Conc.* col. 395.
[2] *Ibid. Defin. Pseudo-syn. C. P.* col. 458, 506.
[3] *Ibid. Pseudo-syn. C. P. Can.* IX et XI, col. 523, 527.

chrétiens d'idolâtrie. On décida que les images seraient honorées en mémoire et pour l'amour des originaux; ce qui s'appelle, dans le concile, *culte relatif, adoration et salutation honoraire*, qu'on oppose *au culte suprême, et à l'adoration de latrie, ou d'entière sujétion*, que le concile réserve à Dieu seul [1]. Outre les légats du saint-siége, et la présence du patriarche de Constantinople, il y parut des légats des autres siéges patriarcaux opprimés alors par les infidèles. Quelques-uns leur ont contesté leur mission : mais ce qui n'est pas contesté, c'est que, loin de les désavouer, tous ces siéges ont accepté le concile sans qu'il y paraisse de contradiction, et il a été reçu par toute l'Église.

Les Français, environnés d'idolâtres ou de nouveaux chrétiens dont ils craignaient de brouiller les idées, et d'ailleurs embarrassés du terme équivoque d'adoration, hésitèrent longtemps. Parmi toutes les images, ils ne voulaient rendre d'honneur qu'à celle de la croix, absolument différente des figures, que les païens croyaient pleines de divinité. Ils conservèrent pourtant en lieu honorable, et même dans les églises, les autres images, et détestèrent les iconoclastes. Ce qui resta de diversité ne fit aucun schisme. Les Français connurent enfin que les Pères de Nicée ne demandaient pour les images que le même genre de culte, toutes proportions gardées, qu'ils rendaient eux-mêmes aux reliques, au livre de l'Évangile et à la croix; et ce concile fut honoré par toute la chrétienté, sous le nom de septième concile général.

Ainsi nous avons vu les sept conciles généraux, que l'Orient et l'Occident, l'Église grecque et l'Église latine reçoivent avec une égale révérence. Les empereurs convoquaient ces grandes assemblées par l'autorité souveraine qu'ils avaient sur tous les évêques, ou du moins sur les principaux, d'où dépendaient tous les autres, et qui étaient alors sujets de l'empire. Les voitures publiques leur étaient fournies par l'ordre des princes. Ils assemblaient les conciles en Orient, où ils faisaient leur résidence, et y envoyaient ordinairement des commissaires pour maintenir l'ordre. Les évêques ainsi assemblés portaient avec eux l'autorité du Saint-Esprit et la tradition des Églises. Dès l'origine du christianisme, il y avait trois siéges principaux, qui précédaient tous les autres, celui de Rome, celui d'Alexandrie, et celui d'Antioche. Le concile de Nicée avait approuvé que les évêques de la cité sainte eussent le même rang [1]. Le second et le quatrième concile élevèrent le siége de Constantinople, et voulurent qu'il fût le second [2]. Ainsi il se fit cinq siéges, que dans la suite des temps on appela patriarcaux. La préséance leur était donnée dans le concile. Entre ces siéges, le siége de Rome était toujours regardé comme le premier; et le concile de Nicée régla les autres sur celui-là [3]. Il y avait aussi des évêques métropolitains qui étaient les chefs des provinces, et qui précédaient les autres évêques. On commença assez tard à les appeler archevêques; mais leur autorité n'en était pas moins reconnue. Quand le concile était formé, on proposait l'Écriture sainte; on lisait les passages des anciens Pères, témoins de la tradition : c'était la tradition qui interprétait l'Écriture : on croyait que son vrai sens était celui dont les siècles passés étaient convenus, et nul ne croyait avoir droit de l'expliquer autrement. Ceux qui refusaient de se soumettre aux décisions du concile, étaient frappés d'anathème. Après avoir expliqué la foi, on réglait la discipline ecclésiastique, et on dressait les canons, c'est-à-dire, les règles de l'Église. On croyait que la foi ne changeait jamais, et qu'encore que la discipline put recevoir divers changements, selon les temps et selon les lieux, il fallait tendre, autant qu'on pouvait, à une parfaite imitation de l'antiquité. Au reste, les papes n'assistèrent que par leurs légats aux premiers conciles généraux; mais ils en approuvèrent expressément la doctrine, et il n'y eut dans l'Église qu'une seule foi.

Ans de J. C.

Constantin et Irène firent religieusement exécuter les décrets du septième 787
concile : mais le reste de leur conduite ne se soutint pas. Le jeune prince, à qui sa mère fit épouser une femme qu'il n'aimait point, s'emportait à des amours déshonnêtes; et las d'obéir aveuglément à une mère si impérieuse, il tâchait de

[1] *Concil. Nic.* II, *Act.* VII, t. VII. *Concil* col. 555.

[1] *Conc. Nic. Can.* VII, t. II. *Conc.* col. 31.
[2] *Id. C. P.* I, *Can.* III, *ibid.* col. 818. *Conc. Chalced. Can.* XXVIII, t. IV, col. 769.
[3] *Id. Nic. Can.* VI, ubi sup.

Ans de J. C. l'éloigner des affaires, où elle se maintenait malgré lui. Alphonse le Chaste ré-
793 gnait en Espagne. La continence perpétuelle que garda ce prince, lui mérita ce beau titre, et le rendit digne d'affranchir l'Espagne de l'infâme tribut de cent filles, que son oncle Mauregat avait accordé aux Maures. Soixante-dix mille de ces infidèles tués dans une bataille, avec Mugaït, leur général, firent voir la valeur d'Alphonse. Constantin tâchait aussi de se signaler contre les Bulgares; mais les succès ne répondaient pas à son attente. Il détruisit à la fin tout le pouvoir d'Irène;
795 et, incapable de se gouverner lui-même autant que de souffrir l'empire d'autrui, il répudia sa femme Marie, pour épouser
796 Théodote, qui était à elle. Sa mère irritée fomenta les troubles que causa un si grand scandale. Constantin périt par ses artifices. Elle gagna le peuple en modérant les impôts, et mit dans ses intérêts les moines avec le clergé par une piété apparente. Enfin elle fut reconnue seule impératrice. Les Romains méprisèrent ce gouvernement et se tournèrent à Charlemagne, qui subjuguait les Saxons, réprimait les Sarrasins, détruisait les hérésies, protégeait les papes, attirait au christianisme les nations infidèles, rétablissait les sciences et la discipline ecclésiastique, assemblait de fameux conciles où sa profonde doctrine était admirée, et faisait ressentir non-seulement à la France et à l'Italie, mais encore à l'Espagne, à l'Angleterre, à la Germanie, et partout, les effets de sa piété et de sa justice.

DOUZIÈME ÉPOQUE.

Charlemagne, ou l'établissement du nouvel Empire.

Enfin, l'an 800 de Notre-Seigneur, ce grand protecteur de Rome et de l'Italie, ou pour mieux dire de toute l'Église et de toute la chrétienté, élu empereur par les Romains sans qu'il y pensât, et couronné par le pape Léon III, qui avait porté le peuple romain à ce choix, devint le fondateur du nouvel empire et de la grandeur temporelle du saint-siége.

Voilà, Monseigneur, les douze époques que j'ai suivies dans cet abrégé. J'ai attaché à chacune d'elles les faits principaux qui en dépendent. Vous pouvez maintenant, sans beaucoup de peine, disposer, selon l'ordre des temps, les grands événements de l'histoire ancienne, et les ranger pour ainsi dire chacun sous son étendard.

Je n'ai pas oublié, dans cet abrégé, cette célèbre division que font les chronologistes de la durée du monde en sept âges. Le commencement de chaque âge nous sert d'époque : si j'y en mêle quelques autres, c'est afin que les choses soient plus distinctes, et que l'ordre des temps se développe devant vous avec moins de confusion.

Quand je vous parle de l'ordre des temps, je ne prétends pas, Monseigneur, que vous vous chargiez scrupuleusement de toutes les dates; encore moins que vous entriez dans toutes les disputes des chronologistes, où le plus souvent il ne s'agit que de peu d'années. La chronologie contentieuse, qui s'arrête scrupuleusement à ces minuties, a son usage sans doute, mais elle n'est pas votre objet, et sert peu à éclairer l'esprit d'un grand prince. Je n'ai point voulu raffiner sur cette discussion des temps; et, parmi les calculs déjà faits, j'ai suivi celui qui m'a paru le plus vraisemblable, sans m'engager à le garantir.

Que dans la supputation qu'on fait des années, depuis le temps de la création jusqu'à Abraham, il faille suivre les Septante, qui font le monde plus vieux, ou l'hébreu, qui le fait plus jeune de plusieurs siècles; encore que l'autorité de l'original hébreu semble devoir l'emporter, c'est une chose si indifférente en elle-même, que l'Église, qui a suivi avec saint Jérôme la supputation de l'hébreu dans notre Vulgate, a laissé celle des Septante dans son Martyrologe. En effet, qu'importe à l'histoire de diminuer ou de multiplier des siècles vides, où aussi bien l'on n'a rien à raconter? N'est-ce pas assez que les temps où les dates sont importantes aient des caractères fixes, et que la distribution en soit appuyée sur des fondements certains? Et quand même dans ces temps il y aurait de la dispute pour quelques années, ce ne serait presque jamais un embarras. Par exemple, qu'il faille mettre de quelques années plus tôt ou plus tard, ou la fondation de Rome, ou la naissance de Jésus-Christ : vous avez pu reconnaître que cette diversité ne fait rien à la suite des histoires, ni à l'accomplissement des conseils de Dieu. Vous devez éviter les anachronismes qui brouillent l'ordre des affaires, et laisser disputer des autres entre les savants.

Je ne veux non plus charger votre mémoire du compte des olympiades, quoique les Grecs, qui s'en servent, les rendent nécessaires à fixer les temps. Il faut savoir ce que c'est, afin d'y avoir recours dans le besoin : mais, au reste, il suffira de vous attacher aux dates que je vous propose comme les plus simples et les plus suivies, qui sont celles du monde jusqu'à Rome, celles de Rome jusqu'à Jésus-Christ, et celles de Jésus-Christ dans toute la suite.

Mais le vrai dessein de cet abrégé n'est pas de vous expliquer l'ordre des temps, quoiqu'il soit absolument nécessaire pour lier toutes les histoires, et en montrer le rapport. Je vous ai dit, Monseigneur, que mon principal objet est de vous faire considérer, dans l'ordre des temps, la suite du peuple de Dieu et celle des grands empires.

Ces deux choses roulent ensemble dans ce grand mouvement des siècles, où elles ont pour ainsi dire un même cours : mais il est besoin, pour les bien entendre, de les détacher quelquefois l'une de l'autre, et de considérer tout ce qui convient à chacune d'elles.

SECONDE PARTIE.

LA SUITE DE LA RELIGION.

CHAPITRE PREMIER.

La création, et les premiers temps.

La religion et la suite du peuple de Dieu considérée de cette sorte, est le plus grand et le plus utile de tous les objets qu'on puisse proposer aux hommes. Il est beau de se remettre devant les yeux les états différents du peuple de Dieu, sous la loi de nature et sous les patriarches; sous Moïse et sous la loi écrite; sous David et sous les prophètes; depuis le retour de la captivité jusqu'à Jésus-Christ; et enfin sous Jésus-Christ même, c'est-à-dire, sous la loi de grâce et sous l'Évangile; dans les siècles qui ont attendu le Messie, et dans ceux où il a paru; dans ceux où le culte de Dieu a été réduit à un seul peuple, et dans ceux où, conformément aux anciennes prophéties, il a été repandu par toute la terre; dans ceux enfin où les hommes, encore infirmes et grossiers, ont eu besoin d'être soutenus par des récompenses et des châtiments temporels; et dans ceux où les fidèles mieux instruits ne doivent plus vivre que par la foi, attachés aux biens éternels, et souffrant, dans l'espérance de les posséder, tous les maux qui peuvent exercer leur patience.

Assurément, Monseigneur, on ne peut rien concevoir qui soit plus digne de Dieu, que de s'être premièrement choisi un peuple qui fût un exemple palpable de son éternelle providence; un peuple dont la bonne ou la mauvaise fortune dépendît de la piété, et dont l'état rendît témoignage à la sagesse et à la justice de celui qui le gouvernait. C'est par où Dieu a commencé, et c'est ce qu'il a fait voir dans le peuple juif. Mais après avoir établi par tant de preuves sensibles ce fondement immuable, que lui seul conduit à sa volonté tous les événements de la vie présente, il était temps d'élever les hommes à de plus hautes pensées; et d'envoyer Jésus-Christ, à qui il était réservé de découvrir au nouveau peuple, ramassé de tous les peuples du monde, les secrets de la vie future.

Vous pourrez suivre aisément l'histoire de ces deux peuples, et remarquer comme Jésus-Christ fait l'union de l'un et de l'autre, puisque, ou attendu, ou donné, il a été dans tous les temps la consolation et l'espérance des enfants de Dieu.

Voilà donc la religion toujours uniforme, ou plutôt toujours la même dès l'origine du monde : on y a toujours reconnu le même Dieu, comme auteur, et le même Christ, comme sauveur du genre humain.

Ainsi vous verrez qu'il n'y a rien de plus ancien parmi les hommes que la religion que vous professez, et que ce n'est pas sans raison que vos ancêtres ont mis leur plus grande gloire à en être les protecteurs.

Quel témoignage n'est-ce pas de sa vérité, de voir que dans les temps où les histoires profanes n'ont à nous conter que des fables, ou tout au plus des faits confus et à demi oubliés, l'Écriture, c'est-à-dire, sans contestation, le plus ancien livre qui soit au monde, nous ramène par tant d'événements précis, et par la suite même des choses, à leur véritable principe, c'est-à-dire, à Dieu qui a tout fait; et nous marque si distinctement la création de l'univers, celle de l'homme en particulier, le bonheur de son premier état, les causes de ses misères et de ses faiblesses, la corruption du monde et le déluge, l'origine des arts et celle des nations, la distribution des terres, enfin la propagation du genre humain, et d'autres faits de même importance dont les histoires humaines ne parlent qu'en confusion, et nous obligent à chercher ailleurs les sources certaines!

Que si l'antiquité de la religion lui donne tant d'autorité, sa suite continuée sans interruption et sans altération durant tant de siècles, et malgré tant d'obstacles survenus, fait voir manifestement que la main de Dieu la soutient.

Qu'y a-t-il de plus merveilleux que de la voir toujours subsister sur les mêmes fondements dès les commencements du monde, sans que ni l'idolâtrie et l'impiété qui l'environnaient de toutes parts, ni les tyrans qui l'ont persécutée, ni les hérétiques et les infidèles qui ont tâché de la corrompre, ni les lâches qui l'ont trahie, ni ses sectateurs indignes qui l'ont déshonorée par leurs crimes, ni enfin la longueur du temps, qui seule suffit pour abattre toutes les choses humaines, aient jamais été capables, je ne dis pas de l'éteindre, mais de l'altérer?

Si maintenant nous venons à considérer quelle

idée cette religion, dont nous révérons l'antiquité, nous donne de son objet, c'est-à-dire du premier être, nous avouerons qu'elle est au-dessus de toutes les pensées humaines, et digne d'être regardée comme venue de Dieu même.

Le Dieu qu'ont toujours servi les Hébreux et les chrétiens n'a rien de commun avec les divinités pleines d'imperfection, et même de vice, que le reste du monde adorait. Notre Dieu est un, infini, parfait, seul digne de venger les crimes, et de couronner la vertu, parce qu'il est seul la sainteté même.

Il est infiniment au-dessus de cette cause première, et de ce premier moteur que les philosophes ont connu, sans toutefois l'adorer. Ceux d'entre eux qui ont été le plus loin, nous ont proposé un Dieu, qui, trouvant une matière éternelle et existante par elle même aussi bien que lui, l'a mise en œuvre, et l'a façonnée comme un artisan vulgaire, contraint dans son ouvrage par cette matière et par ses dispositions qu'il n'a pas faites; sans jamais pouvoir comprendre que si la matière est d'elle-même, elle n'a pas dû attendre sa perfection d'une main étrangère; et que si Dieu est infini et parfait, il n'a eu besoin, pour faire tout ce qu'il voulait, que de lui-même et de sa volonté toute-puissante. Mais le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu dont Moïse nous a écrit les merveilles, n'a pas seulement arrangé le monde; il l'a fait tout entier dans sa matière et dans sa forme. Avant qu'il eût donné l'être, rien ne l'avait que lui seul. Il nous est représenté comme celui qui fait tout, et qui fait tout par sa parole, tant à cause qu'il fait tout par raison, qu'à cause qu'il fait tout sans peine, et que pour faire de si grands ouvrages il ne lui en coûte qu'un seul mot, c'est-à-dire, qu'il ne lui en coûte que de le vouloir.

Et pour suivre l'histoire de la création, puisque nous l'avons commencée, Moïse nous a enseigné que ce puissant architecte, à qui les choses coûtent si peu, a voulu les faire à plusieurs reprises, et créer l'univers en six jours, pour montrer qu'il n'agit pas avec une nécessité, ou par une impétuosité aveugle, comme se le sont imaginé quelques philosophes. Le soleil jette d'un seul coup, sans se retenir, tout ce qu'il a de rayons : mais Dieu, qui agit par intelligence et avec une souveraine liberté, applique sa vertu où il lui plaît, et autant qu'il lui plaît : et comme, en faisant le monde par sa parole, il montre que rien ne le peine; en le faisant à plusieurs reprises, il fait voir qu'il est le maître de sa matière, de son action, de toute son entreprise, et qu'il n'a, en agissant, d'autre règle que sa volonté toujours droite par elle-même.

Cette conduite de Dieu nous fait voir aussi que tout sort immédiatement de sa main. Les peuples et les philosophes qui ont cru que la terre mêlée avec l'eau, et aidée, si vous le voulez, de la chaleur du soleil, avait produit d'elle-même par sa propre fécondité les plantes et les animaux, se sont trop grossièrement trompés. L'Écriture nous a fait entendre que les éléments sont stériles, si la parole de Dieu ne les rend féconds. Ni la terre, ni l'eau, ni l'air, n'auraient jamais eu les plantes ni les animaux que nous y voyons, si Dieu, qui en avait fait et préparé la matière, ne l'avait encore formée par sa volonté toute-puissante, et n'avait donné à chaque chose les semences propres pour se multiplier dans tous les siècles.

Ceux qui voient les plantes prendre leur naissance et leur accroissement par la chaleur du soleil, pourraient croire qu'il en est le créateur. Mais l'Écriture nous fait voir la terre revêtue d'herbes et de toute sorte de plantes avant que le soleil ait été créé, afin que nous concevions que tout dépend de Dieu seul.

Il a plu à ce grand ouvrier de créer la lumière, avant même que de la réduire à la forme qu'il lui a donnée dans le soleil et dans les astres; parce qu'il voulait nous apprendre que ces grands et magnifiques luminaires, dont on nous a voulu faire des divinités, n'avaient par eux-mêmes ni la matière précieuse et éclatante dont ils ont été composés, ni la forme admirable à laquelle nous les voyons réduits.

Enfin le récit de la création, tel qu'il est fait par Moïse, nous découvre ce grand secret de la véritable philosophie, qu'en Dieu seul réside la fécondité et la puissance absolue. Heureux, sage, tout-puissant, seul suffisant à lui-même, il agit sans nécessité comme il agit sans besoin; jamais contraint ni embarrassé par sa matière, dont il fait ce qu'il veut, parce qu'il lui a donné par sa seule volonté le fond de son être. Par ce droit souverain, il la tourne, il la façonne, il la meut sans peine : tout dépend immédiatement de lui; et si, selon l'ordre établi dans la nature, une chose dépend de l'autre, par exemple, la naissance et l'accroissement des plantes, de la chaleur du soleil, c'est à cause que ce même Dieu, qui a fait toutes les parties de l'univers, a voulu les lier les unes aux autres, et faire éclater sa sagesse par ce merveilleux enchaînement.

Mais tout ce que nous enseigne l'Écriture sainte sur la création de l'univers, n'est rien en comparaison de ce qu'elle dit de la création de l'homme.

Jusqu'ici Dieu avait tout fait en commandant : « Que la lumière soit; que le firmament « s'étende au milieu des eaux; que les eaux se « retirent; que la terre soit découverte, et qu'elle

« germe ; qu'il y ait de grands luminaires qui « partagent le jour et la nuit ; que les oiseaux et « les poissons sortent du sein des eaux ; que la « terre produise les animaux selon leurs espèces « différentes [1] : » mais quand il s'agit de produire l'homme, Moïse lui fait tenir un nouveau langage : « Faisons l'homme, dit-il [2], à notre « image et ressemblance. »

Ce n'est plus cette parole impérieuse et dominante ; c'est une parole plus douce, quoique non moins efficace. Dieu tient conseil en lui-même, Dieu s'excite lui-même, comme pour nous faire voir que l'ouvrage qu'il va entreprendre surpasse tous les ouvrages qu'il avait faits jusqu'alors.

Faisons l'homme. Dieu parle en lui-même ; il parle à quelqu'un qui fait comme lui, à quelqu'un dont l'homme est la créature et l'image ; il parle à un autre lui-même ; il parle à celui par qui toutes choses ont été faites, à celui qui dit dans son Évangile : « Tout ce que le Père fait, le Fils le « fait semblablement [3]. » En parlant à son Fils, ou avec son Fils, il parle en même temps avec l'Esprit tout-puissant, égal et coéternel à l'un et à l'autre.

C'est une chose inouïe dans tout le langage de l'Ecriture, qu'un autre que Dieu ait parlé de lui-même en nombre pluriel, *faisons*. Dieu même, dans l'Écriture, ne parle ainsi que deux ou trois fois, et ce langage extraordinaire commence à paraître lorsqu'il s'agit de créer l'homme.

Quand Dieu change de langage, et en quelque façon de conduite, ce n'est pas qu'il change en lui-même ; mais il nous montre qu'il va commencer, suivant des conseils éternels, un nouvel ordre de choses.

Ainsi l'homme, si fort élevé au-dessus des autres créatures dont Moïse nous avait décrit la génération, est produit d'une façon toute nouvelle. La Trinité commence à se déclarer, en faisant la créature dont les opérations intellectuelles sont une image imparfaite de ces éternelles opérations par lesquelles Dieu est fécond en lui-même.

La parole de conseil, dont Dieu se sert, marque que la créature qui va être faite, est la seule qui peut agir par conseil et par intelligence. Tout le reste n'est pas moins extraordinaire. Jusque-là nous n'avions point vu, dans l'histoire de la Genèse, le doigt de Dieu appliqué sur une matière corruptible. Pour former le corps de l'homme, lui-même prend de la terre [4] ; et cette terre, arrangée sous une telle main, reçoit la plus belle figure qui eût encore paru dans le monde. L'homme a la taille droite, la tête élevée, les regards tournés vers le ciel : et cette conformation, qui lui est particulière, lui montre son origine et le lieu où il doit tendre.

Cette attention particulière, qui paraît en Dieu quand il fait l'homme, nous montre qu'il a pour lui un égard particulier, quoique d'ailleurs tout soit conduit immédiatement par sa sagesse.

Mais la manière dont il produit l'âme est beaucoup plus merveilleuse : il ne la tire point de la matière ; il l'inspire d'en haut : c'est un souffle de vie qui vient de lui-même.

Quand il créa les bêtes, il dit : « Que l'eau « produise les poissons ; « et il créa de cette sorte les monstres marins, et toute âme vivante et mouvante qui devait remplir les eaux. Il dit encore : « Que la terre produise toute âme vivante, « les bêtes à quatre pieds et les reptiles [1].

C'est ainsi que devaient naître ces âmes vivantes d'une vie brute et bestiale, à qui Dieu ne donne pour toute action que des mouvements dépendants du corps. Dieu les tire du sein des eaux et de la terre : mais cette âme, dont la vie devait être une imitation de la sienne ; qui devait vivre comme lui de raison et d'intelligence ; qui lui devait être unie en le contemplant et en l'aimant, et qui pour cette raison était faite à son image, ne pouvait être tirée de la matière. Dieu, en façonnant la matière, peut bien former un beau corps ; mais en quelque sorte qu'il la tourne et la façonne, jamais il n'y trouvera son image et sa ressemblance. L'âme faite à son image, et qui peut être heureuse en le possédant, doit être produite par une nouvelle création : elle doit venir d'en haut ; et c'est ce que signifie ce *souffle de vie* [2], que Dieu tire de sa bouche.

Souvenons-nous que Moïse propose aux hommes charnels, par des images sensibles, des vérités pures et intellectuelles. Ne croyons pas que Dieu souffle à la manière des animaux. Ne croyons pas que notre âme soit un air subtil, ni une vapeur déliée. Le souffle que Dieu inspire, et qui porte en lui-même l'image de Dieu, n'est ni air ni vapeur. Ne croyons pas que notre âme soit une portion de la nature divine, comme l'ont rêvé quelques philosophes. Dieu n'est pas un tout qui se partage. Quand Dieu aurait des parties, elles ne seraient pas faites. Car le créateur, l'être incréé ne serait pas composé de créatures. L'âme est faite, et tellement faite, qu'elle n'est rien de la nature divine, mais seulement une chose faite à l'image et ressemblance de la nature divine, une chose qui doit toujours demeurer unie à celui qui l'a for-

[1] *Gen.* I, 3, etc
[2] *Ibid.* 26.
[3] *Joan.* v, 19.
[4] *Gen.* II, 7.

[1] *Gen.* I, 20, 24.
[2] *Ibid.* II, 7

mée : c'est ce que veut dire ce souffle divin ; c'est ce que nous représente cet esprit de vie.

Voilà donc l'homme formé. Dieu forme encore de lui la compagne qu'il lui veut donner. Tous les hommes naissent d'un seul mariage, afin d'être à jamais, quelque dispersés et multipliés qu'ils soient, une seule et même famille.

Nos premiers parents ainsi formés sont mis dans ce jardin délicieux qui s'appelle le Paradis : Dieu se devait à lui-même de rendre son image heureuse.

Il donne un précepte à l'homme, pour lui faire sentir qu'il a un maître ; un précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme était fait avec des sens ; un précepte aisé, parce qu'il voulait lui rendre la vie commode tant qu'elle serait innocente.

L'homme ne garde pas un commandement d'une si facile observance : il écoute l'esprit tentateur, et il s'écoute lui-même, au lieu d'écouter Dieu uniquement ; sa perte est inévitable : mais il la faut considérer dans son origine aussi bien que dans ses suites.

Dieu avait fait au commencement ses anges, esprits purs et séparés de toute matière. Lui, qui ne fait rien que de bon, les avait tous créés dans la sainteté : et ils pouvaient assurer leur félicité en se donnant volontairement à leur créateur. Mais tout ce qui est tiré du néant est défectueux. Une partie de ces anges se laissa séduire à l'amour-propre. Malheur à la créature qui se plaît en elle-même, et non pas en Dieu ! elle perd en un moment tous ses dons. Étrange effet du péché ! ces esprits lumineux devinrent esprits de ténèbres : ils n'eurent plus de lumières qui ne se tournassent en ruses malicieuses. Une maligne envie prit en eux la place de la charité ; leur grandeur naturelle ne fut plus qu'orgueil : leur félicité fut changée en la triste consolation de se faire des compagnons dans leur misère ; et leurs bienheureux exercices, au misérable emploi de tenter les hommes. Le plus parfait de tous, qui avait aussi été le plus superbe, se trouva le plus malfaisant, comme le plus malheureux. L'homme, *que Dieu avait mis un peu au-dessous des anges* [1], en l'unissant à un corps, devint à un esprit si parfait un objet de jalousie : il voulut l'entraîner dans sa rébellion, pour ensuite l'envelopper dans sa perte. Les créatures spirituelles avaient, comme Dieu même, des moyens sensibles pour communiquer avec l'homme qui leur était semblable dans sa partie principale. Les mauvais esprits, dont Dieu voulait se servir pour éprouver la fidélité du genre humain, n'avaient pas perdu le moyen d'entretenir ce commerce avec notre nature, non plus qu'un certain empire qui leur avait été donné d'abord sur la créature corporelle. Le démon usa de ce pouvoir contre nos premiers parents. Dieu permit qu'il leur parlât en la forme d'un serpent, comme la plus convenable à représenter la malignité avec le supplice de cet esprit malfaisant, ainsi qu'on le verra dans la suite. Il ne craint point de leur faire horreur sous cette figure. Tous les animaux avaient été également amenés aux pieds d'Adam pour en recevoir un nom convenable, et reconnaître le souverain que Dieu leur avait donné [1]. Ainsi aucun des animaux ne causait de l'horreur à l'homme, parce que dans l'état où il était, aucun ne lui pouvait nuire.

Écoutons maintenant comment le démon lui parla, et pénétrons le fond de ses artifices. Il s'adresse à Ève, comme à la plus faible ; mais en la personne d'Ève, il parle à son mari aussi bien qu'à elle : « Pourquoi Dieu vous a-t-il fait cette « défense [2] ? » S'il vous a faits raisonnables, vous devez savoir la raison de tout : ce fruit n'est pas un poison ; « vous n'en mourrez pas [3]. » Voilà par où commence l'esprit de révolte. On raisonne sur le précepte, et l'obéissance est mise en doute. « Vous serez comme des dieux [4], » libres et indépendants, heureux en vous-mêmes, sages par vous-mêmes : « vous saurez le bien et le mal ; » rien ne vous sera impénétrable. C'est par ces motifs que l'esprit s'élève contre l'ordre du Créateur, et au-dessus de la règle. Ève, à demi gagnée, regarda le fruit, dont la beauté promettait *un goût excellent* [5]. Voyant que Dieu avait uni en l'homme l'esprit et le corps, elle crut qu'en faveur de l'homme il pourrait bien encore avoir attaché aux plantes des vertus surnaturelles, et des dons intellectuels aux objets sensibles. Après avoir mangé de ce beau fruit, elle en présenta elle-même à son mari. Le voilà dangereusement attaqué. L'exemple et la complaisance fortifient la tentation : il entre dans les sentiments du tentateur si bien secondé ; une trompeuse curiosité, une flatteuse pensée d'orgueil, le secret plaisir d'agir de soi-même, et selon ses propres pensées, l'attire et l'aveugle : il veut faire une dangereuse épreuve de sa liberté, et il goûte avec le fruit défendu la pernicieuse douceur de contenter son esprit : les sens mêlent leur attrait à ce nouveau charme ; il les suit, il s'y soumet, et il s'en fait le captif, lui qui en était le maître.

En même temps tout change pour lui. La terre ne lui rit plus comme auparavant ; il n'en aura plus rien que par un travail opiniâtre : le ciel n'a

[1] *Psal.* VIII, 6.

[1] *Gen.* II, 19, 20
[2] *Ibid.* III, 1.
[3] *Ibid.* 4.
[4] *Ibid.* 5.
[5] *Ibid.* 6

plus cet air serein; les animaux qui lui étaient tous, jusqu'aux plus odieux et aux plus farouches, un divertissement innocent, prennent pour lui des formes hideuses : Dieu, qui avait tout fait pour son bonheur, lui tourne en un moment tout en supplice. Il se fait peine à lui-même, lui qui s'était tant aimé. La rébellion de ses sens lui fait remarquer en lui je ne sais quoi de honteux [1]. Ce n'est plus ce premier ouvrage du Créateur, où tout était beau; le péché a fait un nouvel ouvrage qu'il faut cacher. L'homme ne peut plus supporter sa honte, et voudrait pouvoir la couvrir à ses propres yeux. Mais Dieu lui devient encore plus insupportable. Ce grand Dieu, qui l'avait fait à sa ressemblance, et qui lui avait donné des sens comme un secours nécessaire à son esprit, se plaisait à se montrer à lui sous une forme sensible : l'homme ne peut plus souffrir sa présence. Il cherche le fond des forêts [2] pour se dérober à celui qui faisait auparavant tout son bonheur. Sa conscience l'accuse avant que Dieu parle. Ses malheureuses excuses achèvent de le confondre. Il faut qu'il meure : le remède d'immortalité lui est ôté; et une mort plus affreuse, qui est celle de l'âme, lui est figurée par cette mort corporelle à laquelle il est condamné.

Mais voici notre sentence prononcée dans la sienne. Dieu, qui avait résolu de récompenser son obéissance dans toute sa postérité.; aussitôt qu'il s'est révolté, le condamne et le frappe, non-seulement en sa personne, mais encore dans tous ses enfants, comme dans la plus vive et la plus chère partie de lui-même : nous sommes tous maudits dans notre principe; notre naissance est gâtée et infectée dans sa source.

N'examinons point ici ces règles terribles de la justice divine, par lesquelles la race humaine est maudite dans son origine. Adorons les jugements de Dieu, qui regarde tous les hommes comme un seul homme dans celui dont il veut tous les faire sortir. Regardons-nous aussi comme dégradés dans notre père rebelle, comme flétris à jamais par la sentence qui le condamne, comme bannis avec lui, et exclus du paradis où il devait nous faire naître.

Les règles de la justice humaine nous peuvent aider à entrer dans les profondeurs de la justice divine, dont elles sont une ombre; mais elles ne peuvent pas nous découvrir le fond de cet abîme. Croyons que la justice aussi bien que la miséricorde de Dieu ne veulent pas être mesurées sur celles des hommes, et qu'elles ont toutes deux des effets bien plus étendus et bien plus intimes.

[1] *Gen.* III, 7
[2] *Ibid.* 8

Mais pendant que les rigueurs de Dieu sur le genre humain nous épouvantent, admirons comme il tourne nos yeux vers un objet plus agréable, en nous découvrant notre délivrance future dès le jour de notre perte. Sous la figure du serpent [1], dont le rampement tortueux était une vive image des dangereuses insinuations et des détours fallacieux de l'esprit malin, Dieu fait voir à Ève notre mère le caractère odieux et tout ensemble le juste supplice de son ennemi vaincu. Le serpent devait être le plus haï de tous les animaux, comme le démon est la plus maudite de toutes les créatures. Comme le serpent rampe sur sa poitrine, le démon, justement précipité du ciel où il avait été créé, ne se peut plus relever. La terre, dont il est dit que le serpent se nourrit, signifie les basses pensées que le démon nous inspire : lui-même il ne pense rien que de bas, puisque toutes ses pensées ne sont que péché. Dans l'inimitié éternelle entre toute la race humaine et le démon, nous apprenons que la victoire nous sera donnée, puisqu'on nous y montre une semence bénite par laquelle notre vainqueur devait avoir la *tête écrasée*, c'est-à-dire, devait voir son orgueil dompté, et son empire abattu par toute la terre.

Cette semence bénite était Jésus-Christ, fils d'une vierge, ce Jésus-Christ en qui seul Adam n'avait point péché, parce qu'il devait sortir d'Adam d'une manière divine, conçu non de l'homme, mais du Saint-Esprit. C'était donc par ce divin germe, ou par la femme qui le produirait, selon les diverses leçons de ce passage, que la perte du genre humain devait être réparée, et la puissance ôtée au prince du monde, *qui ne trouve rien du sien en Jésus-Christ* [2].

Mais avant que de nous donner le Sauveur, il fallait que le genre humain connût par une longue expérience le besoin qu'il avait d'un tel secours. L'homme fut donc laissé à lui-même; ses inclinations se corrompirent, ses débordements allèrent à l'excès, et l'iniquité couvrit toute la face de la terre.

Alors Dieu médita une vengeance dont il voulut que le souvenir ne s'éteignît jamais parmi les hommes : c'est celle du déluge universel, dont en effet la mémoire dure encore dans toutes les nations, aussi bien que celle des crimes qui l'ont attiré.

Que les hommes ne pensent plus que le monde va tout seul, et que ce qui a été sera toujours comme de lui-même. Dieu, qui a tout fait, et par qui tout subsiste, va noyer tous les animaux avec

[1] *Gen.* III, 14, 15.
[2] *Joan.* XIV, 30.

tous les hommes, c'est-à-dire qu'il va détruire la plus belle partie de son ouvrage.

Il n'avait besoin que de lui-même pour détruire ce qu'il avait fait d'une parole : mais il trouve plus digne de lui de faire servir ses créatures d'instruments à sa vengeance; et il appelle les eaux pour ravager la terre couverte de crimes.

Il s'y trouva pourtant un homme juste : Dieu, avant que de le sauver du déluge des eaux, l'avait préservé par sa grâce du déluge de l'iniquité. Sa famille fut réservée pour repeupler la terre, qui n'allait plus être qu'une immense solitude. Par les soins de cet homme juste, Dieu sauve les animaux : afin que l'homme entende qu'ils sont faits pour lui, et qu'il s'en serve pour la gloire de leur créateur.

Il fait plus; et comme s'il se repentait d'avoir exercé sur le genre humain une justice si rigoureuse, il promet solennellement de n'envoyer jamais de déluge pour inonder toute la terre : et il daigna faire ce traité non-seulement *avec les hommes*, mais encore *avec tous les animaux tant de la terre que de l'air* [1], pour montrer que sa providence s'étend sur tout ce qui a vie. L'arc-en-ciel parut alors : Dieu en choisit les couleurs si douces et si agréablement diversifiées sur un nuage rempli d'une bénigne rosée, plutôt que d'une pluie incommode, pour être un témoignage éternel que les pluies qu'il enverrait dorénavant ne feraient jamais d'inondation universelle. Depuis ce temps, l'arc-en-ciel paraît dans les célestes visions comme un des principaux ornements du trône de Dieu [2], et y porte une impression de ses miséricordes.

Le monde se renouvelle, et la terre sort encore une fois du sein des eaux : mais dans ce renouvellement, il demeure une impression éternelle de la vengeance divine. Jusqu'au déluge toute la nature était plus forte et plus vigoureuse : par cette immense quantité d'eau que Dieu amena sur la terre, et par le long séjour qu'elles y firent, les sucs qu'elle enfermait furent altérés; l'air chargé d'une humidité excessive fortifia les principes de la corruption : et la première constitution de l'univers se trouvant affaiblie, la vie humaine, qui se poussait jusques à près de mille ans, se diminua peu à peu : les herbes et les fruits n'eurent plus leur première force, et il fallut donner aux hommes une nourriture plus substantielle dans la chair des animaux [3].

Ainsi devaient disparaître et s'effacer peu à peu les restes de la première institution; et la nature changée avertissait l'homme que Dieu n'était plus le même pour lui, depuis qu'il avait été irrité par tant de crimes.

Au reste cette longue vie des premiers hommes, marquée dans les annales du peuple de Dieu, n'a pas été inconnue aux autres peuples, et leurs anciennes traditions en ont conservé la mémoire [1]. La mort, qui s'avançait, fit sentir aux hommes une vengeance plus prompte; et comme tous les jours ils s'enfonçaient de plus en plus dans le crime, il fallait qu'ils fussent aussi, pour ainsi parler, tous les jours plus enfoncés dans leur supplice.

Le seul changement des viandes leur pouvait marquer combien leur état allait s'empirant; puisqu'en devenant plus faibles, ils devenaient en même temps plus voraces et plus sanguinaires.

Avant le temps du déluge, la nourriture que les hommes prenaient sans violence dans les fruits qui tombaient d'eux-mêmes, et dans les herbes qui aussi bien séchaient si vite, était sans doute quelque reste de la première innocence, et de la douceur à laquelle nous étions formés. Maintenant, pour nous nourrir, il faut répandre du sang, malgré l'horreur qu'il nous cause naturellement; et tous les raffinements dont nous nous servons pour couvrir nos tables, suffisent à peine à nous déguiser les cadavres qu'il nous faut manger pour nous assouvir.

Mais ce n'est là que la moindre partie de nos malheurs. La vie déjà raccourcie s'abrége encore par les violences qui s'introduisent dans le genre humain. L'homme, qu'on voyait dans les premiers temps épargner la vie des bêtes, s'est accoutumé à n'épargner plus la vie de ses semblables. C'est en vain que Dieu défendit, aussitôt après le déluge, de verser le sang humain; en vain, pour sauver quelque vestige de la première douceur de notre nature, en permettant de manger la chair des bêtes, il en avait réservé le sang [2]. Les meurtres se multiplièrent sans mesure. Il est vrai qu'avant le déluge Caïn avait sacrifié son frère à sa jalousie [3]. Lamech, sorti de Caïn, avait fait le second meurtre [4] : et on peut croire qu'il s'en fit d'autres après ces damnables exemples. Mais les guerres n'étaient pas encore inventées. Ce fut après le déluge que parurent ces ravageurs de provinces, que l'on a nommés conquérants, qui, poussés par la seule gloire du commandement, ont exterminé tant d'innocents. Nemrod, maudit rejeton de Cham maudit par son père,

[1] *Gen.* IX, 9, 10, etc.
[2] *Ezech.* I, 28. *Apoc.* IV, 3.
[3] *Gen.* IX, 3.

[1] *Maneth. Beros. Hestiæ. Nic. Damasc.* et al. *apud Joseph* Ant. lib. I, cap. 4, al. 3. *Hesiod.* Op. et dies.
[2] *Gen.* IX, 4.
[3] *Ibid.* IV, 8.
[4] *Ibid.* 23.

commença à faire la guerre seulement pour s'établir un empire [1]. Depuis ce temps, l'ambition s'est jouée, sans aucune borne, de la vie des hommes : ils en sont venus à ce point de s'entretuer sans se haïr : le comble de la gloire et le plus beau de tous les arts a été de se tuer les uns les autres.

Cent ans ou environ après le déluge, Dieu frappa le genre humain d'un autre fléau par la division des langues. Dans la dispersion qui se devait faire de la famille de Noé par toute la terre habitable, c'était encore un lien de la société, que la langue qu'avaient parlée les premiers hommes, et qu'Adam avait apprise à ses enfants, demeurât commune. Mais ce reste de l'ancienne concorde périt à la tour de Babel : soit que les enfants d'Adam, toujours incrédules, n'eussent pas donné assez de croyance à la promesse de Dieu qui les avait assurés qu'on ne verrait plus de déluge, et qu'ils se soient préparé un refuge, contre un semblable accident, dans la solidité et dans la hauteur de ce superbe édifice, ou qu'ils n'aient eu pour objet que de rendre leur nom immortel par ce grand ouvrage, avant que de se séparer, ainsi qu'il est marqué dans la Genèse [2]; Dieu ne leur permit pas de le porter, comme ils l'espéraient, jusqu'aux nues; ni de menacer, pour ainsi dire, le ciel par l'élévation de ce hardi bâtiment; et il mit la confusion parmi eux, en leur faisant oublier leur premier langage. Là donc ils commencèrent à se diviser en langues et en nations. Le nom de Babel, qui signifie confusion, demeura à la tour, en témoignage de ce désordre, et pour être un monument éternel au genre humain, que l'orgueil est la source de la division et du trouble parmi les hommes.

Voilà les commencements du monde, tels que l'histoire de Moïse nous les représente : commencements heureux d'abord, pleins ensuite de maux infinis; par rapport à Dieu qui fait tout, toujours admirables; tels enfin que nous apprenons, en les repassant dans notre esprit, à considérer l'univers et le genre humain toujours sous la main du Créateur, tiré du néant par sa parole, conservé par sa bonté, gouverné par sa sagesse, puni par sa justice, délivré par sa miséricorde, et toujours assujetti à sa puissance.

Ce n'est pas ici l'univers tel que l'ont conçu les philosophes; formé, selon quelques-uns, par un concours fortuit des premiers corps; ou qui, selon les plus sages, a fourni sa matière à son auteur; qui par conséquent n'en dépend, ni dans le fond de son être, ni dans son premier état, et qui l'astreint à certaines lois que lui-même ne peut violer.

[1] *Gen.* X, 9. [2] *Ibid.* XI, 4, 7.

Moïse et nos anciens pères, dont Moïse a recueilli les traditions, nous donnent d'autres pensées. Le Dieu qu'il nous a montré a bien une autre puissance : il peut faire et défaire ainsi qu'il lui plaît; il donne des lois à la nature, et les renverse quand il veut.

Si pour se faire connaître, dans le temps que la plupart des hommes l'avaient oublié, il a fait des miracles étonnants, et a forcé la nature à sortir de ses lois les plus constantes, il a continué par là à montrer qu'il en était le maître absolu, et que sa volonté est le seul lien qui entretient l'ordre du monde.

C'est justement ce que les hommes avaient oublié : la stabilité d'un si bel ordre ne servait plus qu'à leur persuader que cet ordre avait toujours été, et qu'il était de soi-même; par où ils étaient portés à adorer ou le monde en général, ou les astres, les éléments, et enfin tous ces grands corps qui le composent. Dieu donc a témoigné au genre humain une bonté digne de lui, en renversant dans des occasions éclatantes cet ordre, qui non-seulement ne les frappait plus, parce qu'ils y étaient accoutumés, mais encore qui les portait, tant ils étaient aveuglés, à imaginer hors de Dieu l'éternité et l'indépendance.

L'histoire du peuple de Dieu, attestée par sa propre suite, et par la religion tant de ceux qui l'ont écrite que de ceux qui l'ont conservée avec tant de soin, a gardé comme dans un fidèle registre la mémoire de ces miracles, et nous donne par là l'idée véritable de l'empire suprême de Dieu, maître tout-puissant de ses créatures, soit pour les tenir sujettes aux lois générales qu'il a établies, soit pour leur en donner d'autres quand il juge qu'il est nécessaire de réveiller par quelque coup surprenant le genre humain endormi.

Voilà le Dieu que Moïse nous a proposé dans ses écrits, comme le seul qu'il fallait servir; voilà le Dieu que les patriarches ont adoré avant Moïse; en un mot, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob, à qui notre père Abraham a bien voulu immoler son fils unique, dont Melchisédech, figure de Jésus-Christ, était le pontife; à qui notre père Noé a sacrifié en sortant de l'arche; que le juste Abel avait reconnu, en lui offrant ce qu'il avait de plus précieux; que Seth, donné à Adam à la place d'Abel, avait fait connaître à ses enfants appelés aussi les enfants de Dieu; qu'Adam même avait montré à ses descendants comme celui des mains duquel il s'était vu récemment sorti, et qui seul pouvait mettre fin aux maux de sa malheureuse postérité.

La belle philosophie, que celle qui nous donne des idées si pures de l'auteur de notre être! la belle tradition, que celle qui nous conserve la mémoire

de ses œuvres magnifiques! Que le peuple de Dieu est saint, puisque, par une suite non interrompue depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, il a toujours conservé une tradition et une philosophie si sainte!

CHAPITRE II.

Abraham et les patriarches.

Mais comme le peuple de Dieu a pris sous le patriarche Abraham une forme plus réglée, il est nécessaire, Monseigneur, de vous arrêter un peu sur ce grand homme.

Il naquit environ trois cent cinquante ans après le déluge, dans un temps où la vie humaine, quoique réduite à des bornes plus étroites, était encore très-longue. Noé ne faisait que de mourir, Sem son fils aîné vivait encore, et Abraham a pu passer avec lui presque toute sa vie.

Représentez-vous donc le monde encore nouveau, et encore pour ainsi dire tout trempé des eaux du déluge, lorsque les hommes, si près de l'origine des choses, n'avaient besoin, pour connaître l'unité de Dieu, et le service qui lui était dû, que de la tradition qui s'en était conservée depuis Adam et depuis Noé; tradition d'ailleurs si conforme aux lumières de la raison, qu'il semblait qu'une vérité si claire et si importante ne pût jamais être obscurcie, ni oubliée parmi les hommes. Tel est le premier état de la religion, qui dure jusqu'à Abraham, où pour connaître les grandeurs de Dieu, les hommes n'avaient à consulter que leur raison et leur mémoire.

Mais la raison était faible et corrompue; et à mesure qu'on s'éloignait de l'origine des choses, les hommes brouillaient les idées qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres. Les enfants indociles ou mal appris n'en voulaient plus croire leurs grands-pères décrépits, qu'ils ne connaissaient qu'à peine après tant de générations; le sens humain abruti ne pouvait plus s'élever aux choses intellectuelles; et les hommes ne voulant plus adorer que ce qu'ils voyaient, l'idolâtrie se répandait par tout l'univers.

L'esprit qui avait trompé le premier homme goûtait alors tout le fruit de sa séduction, et voyait l'effet entier de cette parole : « Vous serez « comme des dieux. » Dès le moment qu'il la proféra, il songeait à confondre en l'homme l'idée de Dieu avec celle de la créature, et à diviser un nom dont la majesté consiste à être incommunicable. Son projet lui réussissait. Les hommes, ensevelis dans la chair et dans le sang, avaient pourtant conservé une idée obscure de la puissance divine, qui se soutenait par sa propre force, mais qui, brouillée avec les images venues par leurs sens, leur faisait adorer toutes les choses où il paraissait quelque activité et quelque puissance. Ainsi le soleil et les astres, qui se faisaient sentir de si loin; le feu et les éléments, dont les effets étaient si universels, furent les premiers objets de l'adoration publique. Les grands rois, les grands conquérants, qui pouvaient tout sur la terre, et les auteurs des inventions utiles à la vie humaine, eurent bientôt après les honneurs divins. Les hommes portèrent la peine de s'être soumis à leurs sens : les sens décidèrent de tout, et firent, malgré la raison, tous les dieux qu'on adora sur la terre.

Que l'homme parut alors éloigné de sa première institution, et que l'image de Dieu y était gâtée! Dieu pouvait-il l'avoir fait avec ces perverses inclinations qui se déclaraient tous les jours de plus en plus? et cette pente prodigieuse qu'il avait à s'assujettir à toute autre chose qu'à son seigneur naturel, ne montrait-elle pas trop visiblement la main étrangère, par laquelle l'œuvre de Dieu avait été si profondément altérée dans l'esprit humain, qu'à peine pouvait-on y en reconnaître quelque trace? Poussé par cette aveugle impression qui le dominait, il s'enfonçait dans l'idolâtrie, sans que rien le pût retenir. Un si grand mal faisait des progrès étranges. De peur qu'il n'infectât tout le genre humain, et n'éteignît tout à fait la connaissance de Dieu, ce grand Dieu appela d'en haut son serviteur Abraham, dans la famille duquel il voulait établir son culte, et conserver l'ancienne croyance tant de la création de l'univers que de la providence particulière avec laquelle il gouverne les choses humaines.

Abraham a toujours été célèbre dans l'Orient. Ce n'est pas seulement les Hébreux qui le regardent comme leur père. Les Iduméens se glorifient de la même origine. Ismaël, fils d'Abraham, est connu parmi les Arabes comme celui d'où ils sont sortis [1]. La circoncision leur est demeurée comme la marque de leur origine, et ils l'ont reçue de tout temps, non pas au huitième jour, à la manière des Juifs, mais à treize ans, comme l'Écriture nous apprend qu'elle fut donnée à leur père Ismaël [2] : coutume qui dure encore parmi les mahométans. D'autres peuples arabes se ressouviennent d'Abraham et de Cétura, et ce sont les mêmes que l'Écriture fait sortir de ce mariage [3]. Ce patriarche était Chaldéen; et ces peuples renommés pour leurs observations astronomiques, ont compté Abraham comme un de leurs plus savants observateurs [4]. Les historiens de Syrie l'ont fait

[1] *Gen.* XVI, XVII.
[2] *Id.* XVII, 25. *Joseph.* Ant. lib. I, cap. XIII, al. 12.
[3] *Id.* XXV. *Alex. Polyh. apud. Jos.* Ant. lib. I, cap. XVI, al 15.
[4] *Beros. Hecat. Eupol. Alex. Polyh. et al. apud. Jos.* Ant. lib. I, cap. VIII, al. 7; *et Euseb.* Præp. Ev. lib. IX, cap. XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, etc.

roi de Damas, quoique étranger et venu des environs de Babylone; et ils racontent qu'il quitta le royaume de Damas pour s'établir dans le pays des Chananéens, depuis appelé Judée [1]. Mais il vaut mieux remarquer ce que l'histoire du peuple de Dieu nous rapporte de ce grand homme. Nous avons vu qu'Abraham suivait le genre de vie que suivirent les anciens hommes, avant que tout l'univers eût été réduit en royaumes. Il régnait dans sa famille, avec laquelle il embrassait cette vie pastorale tant renommée pour sa simplicité et son innocence; riche en troupeaux, en esclaves, et en argent, mais sans terres et sans domaine [2]; et toutefois il vivait dans un royaume étranger, respecté, et indépendant comme un prince [3]. Sa piété et sa droiture protégée de Dieu, lui attirait ce respect. Il traitait d'égal avec les rois, qui recherchaient son alliance; et c'est de là qu'est venue l'ancienne opinion qui l'a lui-même fait roi. Quoique sa vie fût simple et pacifique, il savait faire la guerre, mais seulement pour défendre ses alliés opprimés [4]. Il les défendit, et les vengea par une victoire signalée : il leur rendit toutes leurs richesses reprises sur leurs ennemis, sans réserver autre chose que la dîme qu'il offrit à Dieu, et la part qui appartenait aux troupes auxiliaires qu'il avait menées au combat. Au reste, après un si grand service, il refusa les présents des rois avec une magnanimité sans exemple, et ne put souffrir qu'aucun homme se vantât d'avoir enrichi Abraham. Il ne voulait rien devoir qu'à Dieu qui le protégeait, et qu'il suivait seul avec une foi et une obéissance parfaite.

Guidé par cette foi, il avait quitté sa terre natale pour venir au pays que Dieu lui montrait. Dieu, qui l'avait appelé, et qui l'avait rendu digne de son alliance, la conclut à ces conditions.

Il lui déclara qu'il serait le Dieu de lui et de ses enfants [5], c'est-à-dire, qu'il serait leur protecteur, et qu'ils le serviraient comme le seul Dieu créateur du ciel et de la terre.

Il lui promit une terre (ce fut celle de Chanaan) pour servir de demeure fixe à sa postérité, et de siége à la religion [6].

Il n'avait point d'enfants, et sa femme Sara était stérile. Dieu lui jura par soi-même, et par son éternelle vérité, que de lui et de cette femme naîtrait une race qui égalerait les étoiles du ciel et le sable de la mer [7].

[1] *Nic. Damas.* lib. IV. Hist. univ. in Excerpt. *Vales.* p. 491; *et ap. Jos.* Ant. lib. I, cap. VIII, *et Euseb.* Præp. Ev. lib. IX, cap. XVI.
[2] *Gen.* XIII, etc.
[3] *Ibid.* XIV, XXI, 22, 27; XXIII, 6.
[4] *Ibid.* XIV.
[5] *Ibid.* XII, XVII.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.* XII, 2; XV, 4, 5; XVII, 19.

Mais voici l'article le plus mémorable de la promesse divine. Tous les peuples se précipitaient dans l'idolâtrie. Dieu promit au saint patriarche qu'en lui et en sa semence toutes ces nations aveugles, qui oubliaient leur créateur, seraient bénies [1], c'est-à-dire, rappelées à sa connaissance, où se trouve la véritable bénédiction.

Par cette parole, Abraham est fait le père de tous les croyants, et sa prostérité est choisie pour être la source d'où la bénédiction doit s'étendre par toute la terre.

En cette promesse était enfermée la venue du Messie tant de fois prédit à nos pères, mais toujours prédit comme celui qui devait être le Sauveur de tous les Gentils et de tous les peuples du monde.

Ainsi ce germe béni, promis à Ève, devint aussi le germe et le rejeton d'Abraham.

Tel est le fondement de l'alliance; telles en sont les conditions. Abraham en reçut la marque dans la circoncision [2], cérémonie dont le propre effet était de marquer que ce saint homme appartenait à Dieu avec toute sa famille.

Abraham était sans enfants quand Dieu commença à bénir sa race. Dieu le laissa plusieurs années sans lui en donner. Après il eut Ismaël, qui devait être père d'un grand peuple, mais non pas de ce peuple élu, tant promis à Abraham [3]. Le père du peuple élu devait sortir de lui et de sa femme Sara, qui était stérile. Enfin, treize ans après Ismaël, il vint, cet enfant tant désiré : il fut nommé Isaac [4], c'est-à-dire, *ris*, enfant de joie, enfant de miracle, enfant de promesse, qui marque par sa naissance que les vrais enfants de Dieu naissent de la grâce.

Il était déjà grand, ce béni enfant, et dans un âge où son père pouvait espérer d'en avoir d'autres enfants, quand tout à coup Dieu lui commanda de l'immoler [5]. A quelles épreuves la foi est-elle exposée! Abraham mena Isaac à la montagne que Dieu lui avait montrée, et il allait sacrifier ce fils en qui seul Dieu lui promettait de le rendre père et de son peuple et du Messie. Isaac présentait le sein à l'épée que son père tenait toute prête à frapper. Dieu, content de l'obéissance du père et du fils, n'en demande pas davantage. Après que ces deux grands hommes ont donné au monde une image si vive et si belle de l'oblation volontaire de Jésus-Christ, et qu'ils ont goûté en esprit les amertumes de sa croix, ils sont jugés vraiment dignes d'être ses ancêtres. La fidélité d'Abraham fait que Dieu lui confirme

[1] *Gen.* XII, 3; XVIII, 18.
[2] *Ibid.* XVII.
[3] *Ibid.* XII, XV, 2; XVI, 3; 4, XVII, 20; XXI, 13.
[4] *Ibid.* XXI, 2, 3.
[5] *Ibid.* XXII.

toutes ses promesses [1], et bénit de nouveau non seulement sa famille, mais encore par sa famille toutes les nations de l'univers.

En effet, il continua sa protection à Isaac son fils, et à Jacob son petit-fils. Ils furent ses imitateurs, attachés comme lui à la croyance ancienne, à l'ancienne manière de vie qui était la vie pastorale; à l'ancien gouvernement du genre humain où chaque père de famille était prince dans sa maison. Ainsi, dans les changements qui s'introduisaient tous les jours parmi les hommes, la sainte antiquité revivait dans la religion et dans la conduite d'Abraham et de ses enfants.

Aussi Dieu réitéra-t-il à Isaac et à Jacob les mêmes promesses qu'il avait faites à Abraham [2]; et comme il s'était appelé le Dieu d'Abraham, il prit encore le nom de Dieu d'Isaac, et de Dieu de Jacob.

Sous sa protection ces trois grands hommes commencèrent à demeurer dans la terre de Chanaan, mais comme des étrangers, et sans y posséder *un pied de terre* [3], jusqu'à ce que la famine attira Jacob en Égypte, où ses enfants multipliés devinrent bientôt un grand peuple, comme Dieu l'avait promis.

Au reste, quoique ce peuple, que Dieu faisait naître dans son alliance, dût s'étendre par la génération, et que la bénédiction dût suivre le sang, ce grand Dieu ne laissa pas d'y marquer l'élection de sa grâce. Car, après avoir choisi Abraham du milieu des nations, parmi les enfants d'Abraham il choisit Isaac; et des deux jumeaux d'Isaac il choisit Jacob, à qui il donna le nom d'Israël.

La préférence de Jacob fut marquée par la solennelle bénédiction qu'il reçut d'Isaac, par surprise en apparence, mais en effet par une expresse disposition de la sagesse divine. Cette action prophétique et mystérieuse avait été préparée par un oracle, dès le temps que Rébecca, mère d'Ésaü et de Jacob, les portait tous deux dans son sein. Car cette pieuse femme, troublée du combat qu'elle sentait entre ses enfants dans ses entrailles, consulta Dieu, de qui elle reçut cette réponse: « Vous portez deux peuples dans votre sein, et « l'aîné sera assujetti au plus jeune. » En exécution de cet oracle, Jacob avait reçu de son frère la cession de son droit d'aînesse, confirmée par serment [4]; et Isaac en le bénissant ne fit que le mettre en possession de ce droit, que le ciel lui-même lui avait donné. La préférence des Israélites, enfants de Jacob, sur les Iduméens, enfants d'Ésaü, est prédite par cette action, qui marque aussi la préférence future des Gentils, nouvellement appelés à l'alliance par Jésus-Christ, au-dessus de l'ancien peuple.

Jacob eut douze enfants qui furent les douze patriarches auteurs des douze tribus. Tous devaient entrer dans l'alliance: mais Juda fut choisi parmi tous ses frères pour être le père des rois du peuple saint, et le père du Messie tant promis à ses ancêtres.

Le temps devait venir que dix tribus étant retranchées du peuple de Dieu pour leur infidélité, la postérité d'Abraham ne conserverait son ancienne bénédiction, c'est-à-dire, la religion, la terre de Chanaan, et l'espérance du Messie, qu'en la seule tribu de Juda, qui devait donner le nom au reste des Israélites qu'on appela Juifs, et à tout le pays qu'on nomma Judée.

Ainsi l'élection divine paraît toujours, même dans ce peuple charnel, qui devait se conserver par la propagation ordinaire.

Jacob vit en esprit le secret de cette élection [1]. Comme il était prêt à expirer, et que ses enfants autour de son lit demandaient la bénédiction d'un si bon père, Dieu lui découvrit l'état des douze tribus quand elles seraient dans la terre promise: il l'expliqua en peu de paroles, et ce peu de paroles renferment des mystères innombrables.

Quoique tout ce qu'il dit des frères de Juda soit exprimé avec une magnificence extraordinaire, et ressente un homme transporté hors de lui-même par l'esprit de Dieu; quand il vient à Juda, il s'élève encore plus haut. « Juda, dit-« il [2], tes frères te loueront; ta main sera sur le « cou de tes ennemis; les enfants de ton père se « prosterneront devant toi. Juda est un jeune « lion. Mon fils, tu es allé au butin. Tu t'es re-« posé comme un lion et comme une lionne. Qui « osera le réveiller? Le sceptre (c'est-à-dire, l'au-« torité) ne sortira point de Juda, et on verra « toujours des capitaines et des magistrats, ou « des juges nés de sa race, jusqu'à ce que vienne « celui qui doit être envoyé, et qui sera l'attente « des peuples; » ou, comme porte une autre leçon qui peut-être n'est pas moins ancienne, et qui au fond ne diffère pas de celle-ci, « jusqu'à « ce que vienne celui à qui les choses sont ré-« servées, » et le reste comme nous venons de le rapporter.

La suite de la prophétie regarde à la lettre la contrée que la tribu de Juda devait occuper dans la terre sainte. Mais les dernières paroles que nous avons vues, en quelque façon qu'on les veuille prendre, ne signifient autre chose que celui qui devait être l'envoyé de Dieu, le minis-

[1] *Gen.* XXII, 18.
[2] *Ibid.* XXV, 11; XXVI, 3; XXVIII, 14.
[3] *Act.* 511; 5..
[4] *Gen.* XXV, 22, 23, 32.

[1] *Gen.* XLIX,
[2] *Ibid.* 8

tre et l'interprète de ses volontés, l'accomplissement de ses promesses, et le roi du nouveau peuple, c'est-à-dire, le Messie ou l'Oint du Seigneur.

Jacob n'en parle expressément qu'au seul Juda dont ce Messie devait naître : il comprend, dans la destinée de Juda seul, la destinée de toute la nation, qui après sa dispersion devait voir les restes des autres tribus réunis sous les étendards de Juda.

Tous les termes de la prophétie sont clairs : il n'y a que le mot de sceptre que l'usage de notre langue nous pourrait faire prendre pour la seule royauté; au lieu que, dans la langue sainte, il signifie en général, la puissance, l'autorité, la magistrature. Cet usage du mot de sceptre se trouve à toutes les pages de l'Écriture : il paraît même manifestement dans la prophétie de Jacob, et le patriarche veut dire qu'aux jours du Messie toute autorité cessera dans la maison de Juda ; ce qui emporte la ruine totale d'un État.

Ainsi les temps du Messie sont marqués ici par un double changement. Par le premier, le royaume de Juda et du peuple juif est menacé de sa dernière ruine. Par le second, il doit s'élever un nouveau royaume, non pas d'un seul peuple, mais de tous les peuples, dont le Messie doit être le chef et l'espérance.

Dans le style de l'Écriture, le peuple juif est appelé en nombre singulier, et par excellence, *le peuple* ou *le peuple de Dieu* [1] ; et quand on trouve *les peuples* [2], ceux qui sont exercés dans les Écritures entendent les autres peuples, qu'on voit aussi promis au Messie dans la prophétie de Jacob.

Cette grande prophétie comprend en peu de paroles toute l'histoire du peuple juif, et du Christ qui lui est promis. Elle marque toute la suite du peuple de Dieu, et l'effet en dure encore. Aussi ne prétends-je pas vous en faire un commentaire : vous n'en aurez pas besoin, puisqu'en remarquant simplement la suite du peuple de Dieu, vous verrez le sens de l'oracle se développer de lui-même, et que les seuls événements en seront les interprètes.

CHAPITRE III.

Moïse, la loi écrite, et l'introduction du peuple dans la terre promise.

Après la mort de Jacob, le peuple de Dieu demeura en Égypte, jusqu'au temps de la mission de Moïse, c'est-à-dire, environ deux cents ans.

Ainsi il se passa quatre cent trente ans avant que Dieu donnât à son peuple la terre qu'il lui avait promise.

[1] *Is.* LXV, etc. *Rom.* X, 21.
[2] *Ibid.* II, 2, 3; XLIX, 6, 18; LI, 4, 5, etc

Il voulait accoutumer ses élus à se fier à sa promesse, assurés qu'elle s'accomplit tôt ou tard, et toujours dans les temps marqués par son éternelle providence.

Les iniquités des Amorrhéens, dont il leur voulait donner et la terre et les dépouilles, n'étaient pas encore, comme il le déclare à Abraham [1], au comble où il les attendait pour les livrer à la dure et impitoyable vengeance qu'il voulait exercer sur eux par les mains de son peuple élu.

Il fallait donner à ce peuple le temps de se multiplier, afin qu'il fût en état de remplir la terre qui lui était destinée [2], et de l'occuper par force, en exterminant ses habitants maudits de Dieu. Il voulait qu'ils éprouvassent en Égypte une dure et insupportable captivité, afin qu'étant délivrés par des prodiges inouïs, ils aimassent leur libérateur, et célébrassent éternellement ses miséricordes.

Voilà l'ordre des conseils de Dieu, tels que lui-même nous les a révélés, pour nous apprendre à le craindre, à l'adorer, à l'aimer, à l'attendre avec foi et patience.

Le temps étant arrivé, il écoute les cris de son peuple cruellement affligé par les Égyptiens, et il envoie Moïse pour délivrer ses enfants de leur tyrannie.

Il se fait connaître à ce grand homme plus qu'il n'avait jamais fait à aucun homme vivant. Il lui apparaît d'une manière également magnifique et consolante [3] : il lui déclare qu'il est celui qui est. Tout ce qui est devant lui n'est qu'une ombre. *Je suis*, dit-il, *celui qui suis* [4] : l'être et la perfection m'appartiennent à moi seul. Il prend un nouveau nom, qui désigne l'être et la vie en lui comme dans leur source; et c'est ce grand nom de Dieu, terrible, mystérieux, incommunicable, sous lequel il veut dorénavant être servi.

Je ne vous raconterai pas en particulier les plaies de l'Égypte, ni l'endurcissement de Pharaon, ni le passage de la mer Rouge, ni la fumée, les éclairs, la trompette résonnante, le bruit effroyable qui parut au peuple sur le mont Sinaï. Dieu y gravait de sa main, sur deux tables de pierre, les préceptes fondamentaux de la religion et de la société : il dictait le reste à Moïse à haute voix. Pour maintenir cette loi dans sa vigueur, il eut ordre de former une assemblée vénérable de septante conseillers [5], qui pouvait être appelée le sénat du peuple de Dieu, et le conseil perpétuel de la nation. Dieu parut publiquement, et fit

[1] *Gen.* XV, 16. al.
[2] *Ibid.* al.
[3] *Exod.* III
[4] *Exod.* 14.
[5] *Ibid.* XXIV, et *Num.* XI.

publier sa loi en sa présence avec une démonstration étonnante de sa majesté et de sa puissance.

Jusque-là Dieu n'avait rien donné par écrit qui pût servir de règle aux hommes. Les enfants d'Abraham avaient seulement la circoncision, et les cérémonies qui l'accompagnaient, pour marque de l'alliance que Dieu avait contractée avec cette race élue. Ils étaient séparés, par cette marque, des peuples qui adoraient les fausses divinités: au reste, ils se conservaient dans l'alliance de Dieu par le souvenir qu'ils avaient des promesses faites à leurs pères; et ils étaient connus comme un peuple qui servait le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dieu était si fort oublié, qu'il fallait le discerner par le nom de ceux qui avaient été ses adorateurs, et dont il était aussi le protecteur déclaré.

Il ne voulut point abandonner plus longtemps à la seule mémoire des hommes le mystère de la religion et de son alliance. Il était temps de donner de plus fortes barrières à l'idolâtrie, qui inondait tout le genre humain, et achevait d'y éteindre les restes de la lumière naturelle.

L'ignorance et l'aveuglement s'étaient prodigieusement accrus depuis le temps d'Abraham. De son temps, et un peu après, la connaissance de Dieu paraissait encore dans la Palestine et dans l'Égypte. Melchisédech, roi de Salem, était le *pontife du Dieu très-haut, qui a fait le ciel et la terre*[1]. Abimélech, roi de Gérare, et son successeur de même nom, craignaient Dieu, juraient en son nom, et admiraient sa puissance[2]. Les menaces de ce grand Dieu étaient redoutées par Pharaon, roi d'Égypte[3]: mais dans le temps de Moïse, ces nations s'étaient perverties. Le vrai Dieu n'était plus connu en Égypte comme le Dieu de tous les peuples de l'univers, mais comme le *Dieu des Hébreux*[4]. On adorait jusqu'aux bêtes et jusqu'aux reptiles[5]. Tout était Dieu, excepté Dieu même; et le monde, que Dieu avait fait pour manifester sa puissance, semblait être devenu un temple d'idoles. Le genre humain s'égara jusqu'à adorer ses vices et ses passions; et il ne faut pas s'en étonner. Il n'y avait point de puissance plus inévitable ni plus tyrannique que la leur. L'homme, accoutumé à croire divin tout ce qui était puissant; comme il se sentait entraîné au vice par une force invincible, crut aisément que cette force était hors de lui, et s'en fit bientôt un dieu. C'est par là que l'amour impudique eut tant d'autels, et que des impuretés qui font horreur commencèrent à être mêlées dans les sacrifices[1].

La cruauté y entra en même temps. L'homme coupable, qui était troublé par le sentiment de son crime, et regardait la Divinité comme ennemie, crut ne pouvoir l'apaiser par les victimes ordinaires. Il fallut verser le sang humain avec celui des bêtes: une aveugle frayeur poussait les pères à immoler leurs enfants, et à les brûler à leurs dieux au lieu d'encens. Ces sacrifices étaient communs dès le temps de Moïse, et ne faisaient qu'une partie de ces horribles iniquités des Amorrhéens, dont Dieu commit la vengeance aux Israélites.

Mais ils n'étaient pas particuliers à ces peuples. On sait que dans tous les peuples du monde, sans en excepter aucun, les hommes ont sacrifié leurs semblables[2]: il n'y a point eu d'endroit sur la terre où on n'ait servi de ces tristes et affreuses divinités, dont la haine implacable pour le genre humain exigeait de telles victimes.

Au milieu de tant d'ignorances, l'homme vint à adorer jusqu'à l'œuvre de ses mains. Il crut pouvoir renfermer l'esprit divin dans des statues; et il oublia si profondément que Dieu l'avait fait, qu'il crut à son tour pouvoir faire un Dieu. Qui le pourrait croire, si l'expérience ne nous faisait voir qu'une erreur si stupide et si brutale n'était pas seulement la plus universelle, mais encore la plus enracinée et la plus incorrigible parmi les hommes? Ainsi il faut reconnaître, à la confusion du genre humain, que la première des vérités, celle que le monde prêche, celle dont l'impression est la plus puissante, était la plus éloignée de la vue des hommes. La tradition qui la conservait dans leurs esprits, quoique claire encore, et assez présente, si on y eût été attentif, était prête à s'évanouir: des fables prodigieuses, et aussi pleines d'impiété que d'extravagance, prenaient sa place. Le moment était venu, où la vérité, mal gardée dans la mémoire des hommes, ne pouvait plus se conserver sans être écrite; et Dieu ayant résolu d'ailleurs de former son peuple à la vertu par des lois plus expresses et en plus grand nombre, il résolut en même temps de les donner par écrit.

Moïse fut appelé à cet ouvrage. Ce grand homme recueillit l'histoire des siècles passés; celle d'Adam, celle de Noé, celle d'Abraham, celle d'Isaac, celle de Jacob, celle de Joseph, ou plutôt celle de Dieu même et de ses faits admirables.

Il ne lui fallut pas déterrer de loin les traditions

[1] *Gen.* XIV, 18, 19.
[2] *Ibid.* XXI, 22, 23; XXVI, 28, 29.
[3] *Ibid.* XII, 17, 18.
[4] *Exod.* V. 1, 2, 3; IX, 1, etc.
[5] *Ibid.* VIII, 26.

[1] *Levit.* XX, 2, 3.
[2] *Herod.* lib. II, cap. CVII. *Cæs.* de Bell. Gall. lib. VI, cap. XV. *Diod.* lib. I, sect. 1, n° 32; lib. V, n° 20. *Plin.* Hist. natur. lib. XXX, cap. I. *Athen.* lib. XIII. Porph. de Abstin lib. II, § 8. *Jorn.* de reb. Get. cap. XLIX, etc.

de ses ancêtres. Il naquit cent ans après la mort de Jacob. Les vieillards de son temps avaient pu converser plusieurs années avec ce saint patriarche : la mémoire de Joseph et des merveilles que Dieu avait faites par ce grand ministre des rois d'Égypte était encore récente. La vie de trois ou quatre hommes remontait jusqu'à Noé, qui avait vu les enfants d'Adam, et touchait, pour ainsi parler, à l'origine des choses.

Ainsi les traditions anciennes du genre humain et celles de la famille d'Abraham n'étaient pas malaisées à recueillir : la mémoire en était vive; et il ne faut pas s'étonner si Moïse, dans sa Genèse, parle de choses arrivées dans les premiers siècles, comme de choses constantes, dont même on voyait encore, et dans les peuples voisins, et dans la terre de Chanaan, des monuments remarquables.

Dans le temps qu'Abraham, Isaac et Jacob avaient habité cette terre, ils y avaient érigé partout des monuments des choses qui leur étaient arrivées. On y montrait encore les lieux où ils avaient habité; les puits qu'ils avaient creusés dans ces pays secs, pour abreuver leur famille et leurs troupeaux; les montagnes où ils avaient sacrifié à Dieu, et où il leur était apparu; les pierres qu'ils avaient dressées ou entassées pour servir de mémorial à la postérité; les tombeaux où reposaient leurs cendres bénites. La mémoire de ces grands hommes était récente, non-seulement dans tout le pays, mais encore dans tout l'Orient, où plusieurs nations célèbres n'ont jamais oublié qu'elles venaient de leur race.

Ainsi, quand le peuple hébreu entra dans la terre promise, tout y célébrait leurs ancêtres; et les villes, et les montagnes, et les pierres mêmes y parlaient de ces hommes merveilleux, et des visions étonnantes par lesquelles Dieu les avait confirmés dans l'ancienne et véritable croyance.

Ceux qui connaissent tant soit peu les antiquités, savent combien les premiers temps étaient curieux d'ériger et de conserver de tels monuments, et combien la postérité retenait soigneusement les occasions qui les avaient fait dresser. C'était une des manières d'écrire l'histoire : on a depuis façonné et poli les pierres; et les statues ont succédé après les colonnes, aux masses grossières et solides que les premiers temps érigeaient.

On a même de grandes raisons de croire que dans la lignée où s'est conservée la connaissance de Dieu, on conservait aussi par écrit des mémoires des anciens temps. Car les hommes n'ont jamais été sans ce soin. Du moins est-il assuré qu'il se faisait des cantiques que les pères apprenaient à leurs enfants; cantiques qui, se chantant dans les fêtes et dans les assemblées, y perpétuaient la mémoire des actions les plus éclatantes des siècles passés.

De là est née la poésie, changée dans la suite en plusieurs formes, dont la plus ancienne se conserve encore dans les odes et dans les cantiques, employés par tous les anciens, et encore à présent par les peuples qui n'ont pas l'usage des lettres, à louer la Divinité et les grands hommes.

Le style de ces cantiques, hardi, extraordinaire, naturel toutefois, en ce qu'il est propre à représenter la nature dans ses transports; qui marche pour cette raison par de vives et impétueuses saillies, affranchi des liaisons ordinaires que recherche le discours uni; renfermé d'ailleurs dans des cadences nombreuses qui en augmentent la force, surprend l'oreille, saisit l'imagination, émeut le cœur, et s'imprime plus aisément dans la mémoire.

Parmi tous les peuples du monde, celui où de tels cantiques ont été le plus en usage a été le peuple de Dieu. Moïse en marque un grand nombre [1], qu'il désigne par les premiers vers, parce que le peuple savait le reste. Lui-même en a fait deux de cette nature. Le premier [2] nous met devant les yeux le passage triomphant de la mer Rouge, et les ennemis du peuple de Dieu, les uns déjà noyés, et les autres à demi vaincus par la terreur. Par le second [3], Moïse confond l'ingratitude du peuple, en célébrant les bontés et les merveilles de Dieu. Les siècles suivants l'ont imité. C'était Dieu et ses œuvres merveilleuses qui faisaient le sujet des odes qu'ils ont composées : Dieu les inspirait lui-même; et il n'y a proprement que le peuple de Dieu où la poésie soit venue par enthousiasme.

Jacob avait prononcé dans ce langage mystique les oracles qui contenaient la destinée de ses enfants, afin que chaque tribu retînt plus aisément ce qui la touchait, et apprît à louer celui qui n'était pas moins magnifique dans ses prédictions que fidèle à les accomplir.

Voilà les moyens dont Dieu s'est servi pour conserver jusqu'à Moïse la mémoire des choses passées. Ce grand homme, instruit par tous ces moyens, et élevé au-dessus par le Saint-Esprit, a écrit les œuvres de Dieu avec une exactitude et une simplicité qui attire la croyance et l'admiration, non pas à lui, mais à Dieu même.

Il a joint aux choses passées, qui contenaient l'origine et les anciennes traditions du peuple de Dieu, les merveilles que Dieu faisait actuellement pour sa délivrance. De cela il n'allègue point aux Israélites d'autres témoins que leurs

[1] *Num.* XXI, 14, 17, 18, 27, etc.
[2] *Exod.* XV.
[3] *Deut.* XXXII.

yeux. Moïse ne leur conte point des choses qui se soient passées dans des retraites impénétrables, et dans des antres profonds : il ne parle point en l'air : il particularise et circonstancie toutes choses, comme un homme qui ne craint point d'être démenti. Il fonde toutes leurs lois et toute leur république sur les merveilles qu'ils ont vues. Ces merveilles n'étaient rien moins que la nature changée tout à coup, en différentes occasions, pour les délivrer, et pour punir leurs ennemis : la mer séparée en deux, la terre entr'ouverte, un pain céleste, des eaux abondantes tirées des rochers par un coup de verge, le ciel qui leur donnait un signal visible pour marquer leur marche, et d'autres miracles semblables qu'ils ont vus durer quarante ans.

Le peuple d'Israël n'était pas plus intelligent ni plus subtil que les autres peuples, qui, s'étant livrés à leurs sens, ne pouvaient concevoir un Dieu invisible. Au contraire, il était grossier et rebelle autant ou plus qu'aucun autre peuple. Mais ce Dieu invisible dans sa nature se rendait tellement sensible par de continuels miracles, et Moïse les inculquait avec tant de force, qu'à la fin ce peuple charnel se laissa toucher de l'idée si pure d'un Dieu qui faisait tout par sa parole, d'un Dieu qui n'était qu'esprit, que raison et intelligence.

De cette sorte, pendant que l'idolâtrie, si fort augmentée depuis Abraham, couvrait toute la face de la terre, la seule postérité de ce patriarche en était exempte. Leurs ennemis leur rendaient ce témoignage ; et les peuples où la vérité de la tradition n'était pas encore tout à fait éteinte s'écriaient avec étonnement [1] : « On ne voit point « d'idole en Jacob ; on n'y voit point de présages « superstitieux, on n'y voit point de divinations « ni de sortiléges : c'est un peuple qui se fie au « Seigneur son Dieu, dont la puissance est invin- « cible. »

Pour imprimer dans les esprits l'unité de Dieu, et la parfaite uniformité qu'il demandait dans son culte, Moïse répète souvent [2] que dans la terre promise ce Dieu unique choisirait un lieu dans lequel seul se feraient les fêtes, les sacrifices, et tout le service public. En attendant ce lieu désiré, durant que le peuple errait dans le désert, Moïse construisit le tabernacle, temple portatif, où les enfants d'Israël présentaient leurs vœux au Dieu qui avait fait le ciel et la terre, et qui ne dédaignait pas de voyager, pour ainsi dire, avec eux, et de les conduire.

Sur ce principe de religion, sur ce fondement sacré, était bâtie toute la loi ; loi sainte, juste, bienfaisante, honnête, sage, prévoyante et simple, qui liait la société des hommes entre eux par la sainte société de l'homme avec Dieu.

A ces saintes institutions il ajouta des cérémonies majestueuses, des fêtes qui rappelaient la mémoire des miracles par lesquels le peuple d'Israël avait été délivré ; et, ce qu'aucun autre législateur n'avait osé faire, des assurances précises que tout leur réussirait tant qu'ils vivraient soumis à la loi, au lieu que leur désobéissance serait suivie d'une manifeste et inévitable vengeance [1]. Il fallait être assuré de Dieu pour donner ce fondement à ses lois ; et l'événement a justifié que Moïse n'avait pas parlé de lui-même.

Quant à ce grand nombre d'observances dont il a chargé les Hébreux, encore que maintenant elles nous paraissent superflues, elles étaient alors nécessaires pour séparer le peuple de Dieu des autres peuples, et servaient comme de barrière à l'idolâtrie, de peur qu'elle n'entraînât ce peuple choisi avec tous les autres.

Pour maintenir la religion et toutes les traditions du peuple de Dieu, parmi les douze tribus une tribu est choisie, à laquelle Dieu donne en partage, avec les dîmes et les oblations, le soin des choses sacrées. Lévi et ses enfants sont eux-mêmes consacrés à Dieu comme la dîme de tout le peuple. Dans Lévi, Aaron est choisi pour être souverain pontife ; et le sacerdoce est rendu héréditaire dans sa famille.

Ainsi les autels ont leurs ministres, la loi a ses défenseurs particuliers ; et la suite du peuple de Dieu est justifiée par la succession de ses pontifes, qui va sans interruption depuis Aaron le premier de tous.

Mais ce qu'il y avait de plus beau dans cette loi, c'est qu'elle préparait la voie à une loi plus auguste, moins chargée de cérémonies, et plus féconde en vertus.

Moïse, pour tenir le peuple dans l'attente de cette loi, leur confirme la venue de ce grand prophète qui devait sortir d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. « Dieu, dit-il [2], vous suscitera du mi- « lieu de votre nation et du nombre de vos frères, « un prophète semblable à moi : écoutez-le. » Ce prophète semblable à Moïse, législateur comme lui, qui peut-il être sinon le Messie, dont la doctrine devait un jour régler et sanctifier tout l'univers ?

Le Christ devait être le premier qui formerait un peuple nouveau, et à qui il dit aussi : « Je « vous donne un nouveau commandement [3] : » et encore : « Si vous m'aimez, gardez mes com-

[1] *Num.* XXIII, 21, 22, 23.
[2] *Deut.* XII, XIV, XV, XVI, XVII, etc.

[1] *Deut.* XXVII, XXVIII, etc.
[2] *Deut.* XVIII, 15, 18.
[3] *Joan.* XIII, 34.

« mandements [1]; » et encore plus expressément : « Il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez pas ; « et moi je vous dis [2], » et le reste de même style et de même force.

Le voilà donc, ce nouveau prophète semblable à Moïse, et auteur d'une loi nouvelle, dont Moïse dit aussi, en nous annonçant sa venue : « Écoutez-« le [3] : » et c'est pour accomplir cette promesse que Dieu envoyant son Fils fait lui-même retentir d'en haut comme un tonnerre cette voix divine : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel « j'ai mis ma complaisance : écoutez-le [4]. »

C'était le même prophète et le même Christ que Moïse avait figuré dans le serpent d'airain qu'il érigea dans le désert. La morsure de l'ancien serpent, qui avait répandu dans tout le genre humain le venin dont nous périssons tous, devait être guérie en le regardant, c'est-à-dire, en croyant en lui, comme il l'explique lui-même. Mais pourquoi rappeler ici le serpent d'airain seulement? toute la loi de Moïse, tous ses sacrifices, le souverain pontife qu'il établit avec tant de mystérieuses cérémonies, son entrée dans le sanctuaire; en un mot tous les sacrés rits de la religion judaïque, où tout était purifié par le sang ; l'agneau même qu'on immolait à la solennité principale, c'est-à-dire, à celle de Pâques, en mémoire de la délivrance du peuple; tout cela ne signifiait autre chose que le Christ sauveur par son sang de tout le peuple de Dieu.

Jusqu'à ce qu'il fût venu, Moïse devait être lu dans toutes les assemblées comme l'unique législateur. Aussi voyons-nous, jusqu'à sa venue, que le peuple, dans tous les temps et dans toutes les difficultés, ne se fonde que sur Moïse. Comme Rome révérait les lois de Romulus, de Numa, et des Douze Tables ; comme Athènes recourait à celles de Solon; comme Lacédémone conservait et respectait celles de Lycurgue : le peuple hébreu alléguait sans cesse celle de Moïse. Au reste le législateur y avait si bien réglé toutes choses, que jamais on n'a eu besoin d'y rien changer. C'est pourquoi le corps du droit judaïque n'est pas un recueil de diverses lois faites dans des temps et dans des occasions différentes. Moïse, éclairé de l'esprit de Dieu, avait tout prévu. On ne voit point d'ordonnances ni de David, ni de Salomon, ni de Josaphat ou d'Ézéchias, quoique tous très-zélés pour la justice. Les bons princes n'avaient qu'à faire observer la loi de Moïse, et se contentaient d'en recommander l'observance à leurs successeurs [5]. Y ajouter ou en retrancher un seul article [1], était un attentat que le peuple eût regardé avec horreur. On avait besoin de la loi à chaque moment, pour régler non-seulement les fêtes, les sacrifices, les cérémonies, mais encore toutes les autres actions publiques et particulières, les jugements, les contrats, les mariages, les successions, les funérailles, la forme même des habits, et en général tout ce qui regarde les mœurs. Il n'y avait point d'autre livre où on étudiât les préceptes de la bonne vie. Il fallait le feuilleter et le méditer nuit et jour, en recueillir des sentences, les avoir toujours devant les yeux. C'était là que les enfants apprenaient à lire. La seule règle d'éducation qui était donnée à leurs parents était de leur apprendre, de leur inculquer, de leur faire observer cette sainte loi, qui seule pouvait les rendre sages dès l'enfance. Ainsi elle devait être entre les mains de tout le monde. Outre la lecture assidue que chacun en devait faire en particulier, on en faisait tous les sept ans, dans l'année solennelle de la rémission et du repos, une lecture publique, et comme une nouvelle publication, à la fête des Tabernacles [2], où tout le peuple était assemblé durant huit jours. Moïse fit déposer auprès de l'Arche l'original de la loi [3] : mais de peur que, dans la suite des temps, elle ne fût altérée par la malice ou par la négligence des hommes ; outre les copies qui couraient parmi le peuple, on en faisait des exemplaires authentiques, qui, soigneusement revus et gardés par les prêtres et les lévites, tenaient lieu d'originaux. Les rois (car Moïse avait bien prévu que ce peuple voudrait enfin avoir des rois comme tous les autres), les rois, dis-je, étaient obligés, par une loi expresse du Deutéronome [4], à recevoir des mains des prêtres un de ces exemplaires si religieusement corrigés, afin qu'ils le transcrivissent, et le lussent toute leur vie. Les exemplaires ainsi revus par autorité publique, étaient en singulière vénération à tout le peuple: on les regardait comme sortis immédiatement des mains de Moïse, aussi purs et aussi entiers que Dieu les lui avait dictés. Un ancien volume de cette sévère et religieuse correction ayant été trouvé dans la maison du Seigneur, sous le règne de Josias [5], et peut-être était-ce l'original même que Moïse avait fait mettre auprès de l'Arche, excita la piété de ce saint roi, et lui fut une occasion de porter ce peuple à la pénitence. Les grands effets qu'a opérés dans tous les temps la lecture publique de cette loi sont innombrables. En un mot,

[1] *Joan.* XIV, 15.
[2] *Matth.* V, 21 et seq.
[3] *Deut.* XVIII, 15.
[4] *Matth.* XVII, 5. *Marc.* IX, 6. *Luc.* IX, 35. II. *Petr.* I, 17.
[5] III. *Reg.* II, etc.

[1] *Deut.* IV, 2; XII, 52, etc.
[2] *Ibid.* XXXI, 10. II. *Esd.* VIII, 17, 18
[3] *Ibid.* XXXI, 26.
[4] *Ibid.* XVII, 18.
[5] IV *Reg.* XXII, 8, etc. II. *Paral.* XXXIV. 14, etc.

c'était un livre parfait, qui, étant joint par Moïse à l'histoire du peuple de Dieu, lui apprenait tout ensemble son origine, sa religion, sa police, ses mœurs, sa philosophie, tout ce qui sert à régler la vie, tout ce qui unit et forme la société, les bons et les mauvais exemples, la récompense des uns, et les châtiments rigoureux qui avaient suivi les autres.

Par cette admirable discipline, un peuple sorti d'esclavage, et tenu quarante ans dans un désert, arrive tout formé à la terre qu'il doit occuper. Moïse le mène à la porte; et averti de sa fin prochaine, il commet ce qui reste à faire à Josué [1]. Mais avant que de mourir il composa ce long et admirable cantique qui commence par ces paroles [2] : « O cieux, écoutez ma voix; que « la terre prête l'oreille aux paroles de ma bou« che. » Dans ce silence de toute la nature, il parle d'abord au peuple avec une force inimitable ; et prévoyant ses infidélités, il lui en découvre l'horreur. Tout d'un coup il sort de lui-même comme trouvant tout discours humain au-dessous d'un sujet si grand : il rapporte ce que Dieu dit; et le fait parler avec tant de hauteur et tant de bonté, qu'on ne sait ce qu'il inspire le plus, ou la crainte et la confusion, ou l'amour et la confiance.

Tout le peuple apprit par cœur ce divin cantique par ordre de Dieu et de Moïse [3]. Ce grand homme après cela mourut content, comme un homme qui n'avait rien oublié pour conserver parmi les siens la mémoire des bienfaits et des préceptes de Dieu. Il laissa ses enfants au milieu de leurs citoyens, sans aucune distinction, et sans aucun établissement extraordinaire. Il a été admiré non-seulement de son peuple, mais encore de tous les peuples du monde, et aucun législateur n'a jamais eu un si grand nom parmi les hommes.

Tous les prophètes qui ont suivi dans l'ancienne loi, et tout ce qu'il y a eu d'écrivains sacrés, ont tenu à gloire d'être ses disciples. En effet, il parle en maître : on remarque dans ses écrits un caractère tout particulier, et je ne sais quoi d'original qu'on ne trouve en nul autre écrit : il a dans sa simplicité un sublime si majestueux, que rien ne le peut égaler ; et si en entendant les autres prophètes on croit entendre des hommes inspirés de Dieu, c'est pour ainsi dire Dieu même en personne qu'on croit entendre dans la voix et dans les écrits de Moïse.

On tient qu'il a écrit le livre de Job. La sublimité des pensées et la majesté du style renden

[1] *Deut.* XXXI.
[2] *Ibid.* XXXII.
[3] *Ibid.* XXXI, 19, 22.

cette histoire digne de Moïse. De peur que les Hébreux ne s'enorgueillissent, en s'attribuant à eux seuls la grâce de Dieu, il était bon de leur faire entendre qu'il avait eu ses élus, même dans la race d'Ésaü. Quelle doctrine était plus importante? et quel entretien plus utile pouvait donner Moïse au peuple affligé dans le désert, que celui de la patience de Job, qui, livré entre les mains de Satan pour être exercé par toute sorte de peines, se voit privé de ses biens, de ses enfants, et de toute consolation sur la terre; incontinent après, frappé d'une horrible maladie et agité au dedans par la tentation du blasphème et du désespoir; qui néanmoins, en demeurant ferme, fait voir qu'une âme fidèle, soutenue du secours divin, au milieu des épreuves les plus effroyables, et malgré les plus noires pensées que l'esprit malin puisse suggérer, sait non-seulement conserver une confiance invincible, mais encore s'élever par ses propres maux à la plus haute contemplation, et reconnaître dans les peines qu'elle endure, avec le néant de l'homme, le suprême empire de Dieu, et sa sagesse infinie? Voilà ce qu'enseigne le livre de Job [1]. Pour garder le caractère du temps, on voit la foi du saint homme couronnée par des prospérités temporelles : mais cependant le peuple de Dieu apprend à connaître quelle est la vertu des souffrances, et à goûter la grâce qui devait un jour être attachée à la croix.

Moïse l'avait goûtée lorsqu'il préféra les souffrances et l'ignominie qu'il fallait subir avec son peuple, aux délices et à l'abondance de la maison du roi d'Égypte [2]. Dès lors Dieu lui fit goûter les opprobres de Jésus-Christ [3]. Il les goûta encore davantage dans sa fuite précipitée, et dans son exil de quarante ans. Mais il avala jusqu'au fond le calice de Jésus-Christ, lorsque, choisi pour sauver ce peuple, il lui en fallut supporter les révoltes continuelles, où sa vie était en péril [4]. Il apprit ce qu'il en coûte à sauver les enfants de Dieu, et fit voir de loin ce qu'une plus haute délivrance devait un jour coûter au Sauveur du monde.

Ce grand homme n'eut pas même la consolation d'entrer dans la terre promise : il la vit seulement du haut d'une montagne, et n'eut point de honte d'écrire qu'il en était exclu par une incrédulité [5], qui, toute légère qu'elle paraissait, mérita d'être châtiée si sévèrement dans un homme dont la grâce était si éminente. Moïse servit d'exemple à la sévère jalousie de Dieu, et au ju-

[1] *Job.* XIII, 15; XIV, 21; XVI, 14, 15; XIX, 25, etc.
[2] *Exod.* II, 10, 11, 15.
[3] *Hebr.* XI, 24, 25, 26.
[4] *Num.* XIV, 10.
[5] *Ibid.* XX, 12.

gement qu'il exerce avec une si terrible exactitude sur ceux que ses dons obligent à une fidélité plus parfaite.

Mais un plus haut mystère nous est montré dans l'exclusion de Moïse. Ce sage législateur, qui ne fait par tant de merveilles que de conduire les enfants de Dieu dans le voisinage de leur terre, nous sert lui-même de preuve que *sa loi ne mène rien à la perfection* [1]; et que sans nous pouvoir donner l'accomplissement des promesses, elle nous les fait *saluer de loin* [2], ou nous conduit tout au plus comme à la porte de notre héritage. C'est un Josué, c'est un Jésus, car c'était le vrai nom de Josué, qui par ce nom et par son office représentait le Sauveur du monde; c'est cet homme si fort au-dessous de Moïse en toutes choses, et supérieur seulement par le nom qu'il porte; c'est lui, dis-je, qui doit introduire le peuple de Dieu dans la terre sainte.

Par les victoires de ce grand homme, devant qui le Jourdain retourne en arrière, les murailles de Jéricho tombent d'elles-mêmes, et le soleil s'arrête au milieu du ciel; Dieu établit ses enfants dans la terre de Chanaan, dont il chasse par même moyen des peuples abominables. Par la haine qu'il donnait pour eux à ses fidèles, il leur inspirait un extrême éloignement de leur impiété; et le châtiment qu'il en fit par leur ministère, les remplit eux-mêmes de crainte pour la justice divine dont ils exécutaient les décrets. Une partie de ces peuples, que Josué chassa de leur terre, s'établirent en Afrique, où l'on trouva longtemps après, dans une inscription ancienne[3], le monument de leur fuite et des victoires de Josué. Après que ces victoires miraculeuses eurent mis les Israélites en possession de la plus grande partie de la terre promise à leurs pères, Josué et Éléazar, souverain pontife, avec les chefs des douze tribus, leur en firent le partage, selon la loi de Moïse[4], et assignèrent à la tribu de Juda le premier et le plus grand lot[5]. Dès le temps de Moïse elle s'était élevée au-dessus des autres en nombre, en courage, et en dignité[6]. Josué mourut, et le peuple continua la conquête de la terre sainte. Dieu voulut que la tribu de Juda marchât à la tête, et déclara qu'il avait livré le pays entre ses mains[7]. En effet, elle défit les Chananéens et prit Jérusalem[8], qui devait être la cité sainte, et la capitale du peuple de Dieu. C'était l'ancienne Salem, où Melchisédech avait régné du temps d'Abraham; Melchisédech, *ce roi de justice* (car c'est ce que veut dire son nom) et en même temps *roi de paix*, puisque *Salem* veut dire *paix* [1]; qu'Abraham avait reconnu pour le plus grand pontife qui fût au monde : comme si Jérusalem eût été dès lors destinée à être une ville sainte, et le chef de la religion. Cette ville fut donnée d'abord aux enfants de Benjamin, qui, faibles et en petit nombre, ne purent chasser les Jébuséens, anciens habitants du pays, et demeurèrent parmi eux [2]. Sous les juges, le peuple de Dieu est diversement traité, selon qu'il fait bien ou mal. Après la mort des vieillards qui avaient vu les miracles de la main de Dieu, la mémoire de ces grands ouvrages s'affaiblit, et la pente universelle du genre humain entraîne le peuple à l'idolâtrie. Autant de fois qu'il y tombe, il est puni; autant de fois qu'il se repent, il est délivré. La foi de la Providence et la vérité des promesses et des menaces de Moïse se confirme de plus en plus dans le cœur des vrais fidèles. Mais Dieu en préparait encore de plus grands exemples. Le peuple demanda un roi, et Dieu lui donna Saül, bientôt réprouvé pour ses péchés : il résolut enfin d'établir une famille royale, d'où le Messie sortirait, et il la choisit dans Juda. David, un jeune berger sorti de cette tribu, le dernier des enfants de Jessé, dont son père ni sa famille ne connaissait pas le mérite, mais que Dieu trouva selon son cœur, fut sacré par Samuel dans Bethléem sa patrie [3].

CHAPITRE IV.

David, Salomon, les rois et les prophètes.

Ici le peuple de Dieu prend une forme plus auguste. La royauté est affermie dans la maison de David. Cette maison commence par deux rois de caractère différent, mais admirables tous deux. David, belliqueux et conquérant, subjugue les ennemis du peuple de Dieu, dont il fait craindre les armes par tout l'Orient; et Salomon, renommé par sa sagesse au dedans et au dehors, rend ce peuple heureux par une paix profonde. Mais la suite de la religion nous demande ici quelques remarques particulières sur la vie de ces deux grands rois

David régna d'abord sur Juda, puissant et victorieux, et ensuite il fut reconnu par tout Israël. Il prit sur les Jébuséens la forteresse de Sion, qui était la citadelle de Jérusalem. Maître de cette ville, il y établit par ordre de Dieu le siége de la royauté et celui de la religion. Sion fut sa demeure : il bâtit autour, et la nomma la cité de David [4]. Joab, fils de sa sœur [5], bâtit le reste

[1] *Hebr.* VII, 19. [2] *Ibid.* XI, 13.
[3] *Procop.* de Bell. Vand. lib. II.
[4] *Jos.* XIII, XIV et seq. *Num.* XXVI, 53; XXXIV, 17.
[5] *Jos.* XIV, XV.
[6] *Num.* II, 3, 9; VII, 12; X, 10, 14; I. *Paral.* V, 2.
[7] *Judic* I. 1, 2. [8] *Ibid.* 4, 8

[1] *Hebr.* VII, 2.
[2] *Jud.* I, 21.
[3] I *Beg* XVI.
[4] II. *Reg.* V, 6, 7, 8, 9. I. *Par.* XI, 6, 7, 8.
[5] I. *Par.* II, 16.

de la ville, et Jérusalem prit une nouvelle forme. Ceux de Juda occupèrent tout le pays ; et Benjamin, petit en nombre, y demeura mêlé avec eux.

L'arche d'alliance bâtie par Moïse, où Dieu reposait sur les chérubins, et où les deux tables du Décalogue étaient gardées, n'avait point de place fixe. David la mena en triomphe dans Sion[1], qu'il avait conquise par le tout puissant secours de Dieu, afin que Dieu régnât dans Sion, et qu'il y fût reconnu comme le protecteur de David, de Jérusalem et de tout le royaume. Mais le Tabernacle où le peuple avait servi Dieu dans le désert, était encore à Gabaon[2] ; et c'était là que s'offraient les sacrifices, sur l'autel que Moïse avait élevé. Ce n'était qu'en attendant qu'il y eût un temple où l'autel fût réuni avec l'arche, et où se fît tout le service. Quand David eut défait tous ses ennemis et qu'il eut poussé les conquêtes du peuple de Dieu jusqu'à l'Euphrate[3] ; paisible et victorieux, il tourna toutes ses pensées à l'établissement du culte divin[4] ; et sur la même montagne où Abraham prêt à immoler son fils unique fut retenu par la main d'un ange[5], il désigna par ordre de Dieu le lieu du temple.

Il en fit tous les dessins ; il en amassa les riches et précieux matériaux ; il y destina les dépouilles des peuples et des rois vaincus. Mais ce temple, qui devait être disposé par le conquérant, devait être construit par le pacifique. Salomon le bâtit sur le modèle du Tabernacle. L'autel des holocaustes, l'autel des parfums, le chandelier d'or, les tables des pains de proposition, tout le reste des meubles sacrés du temple, fut pris sur des pièces semblables que Moïse avait fait faire dans le Désert[6]. Salomon n'y ajouta que la magnificence et la grandeur. L'arche que l'homme de Dieu avait construite fut posée dans le Saint des Saints, lieu inaccessible, symbole de l'impénétrable majesté de Dieu, et du ciel interdit aux hommes jusqu'à ce que Jésus-Christ leur en eût ouvert l'entrée par son sang. Au jour de la dédicace du temple, Dieu y parut dans sa majesté. Il choisit ce lieu pour y établir son nom et son culte. Il y eut défense de sacrifier ailleurs. L'unité de Dieu fut démontrée par l'unité de son temple. Jérusalem devint une cité sainte, image de l'Église, où Dieu devait habiter comme dans son véritable temple, et du ciel, où il nous rendra éternellement heureux par la manifestation de sa gloire.

Après que Salomon eut bâti le temple, il bâtit encore le palais des rois[7], dont l'architecture était digne d'un si grand prince. Sa maison de plaisance, qu'on appela le Bois du Liban, était également superbe et délicieuse. Le palais qu'il éleva pour la reine fut une nouvelle décoration à Jérusalem. Tout était grand dans ces édifices ; les salles, les vestibules, les galeries, les promenoirs, le trône du roi, et le tribunal où il rendait la justice : le cèdre fut le seul bois qu'il employa dans ces ouvrages. Tout y reluisait d'or et de pierreries. Les citoyens et les étrangers admiraient la majesté des rois d'Israël. Le reste répondait à cette magnificence, les villes, les arsenaux, les chevaux, les chariots, la garde du prince[1]. Le commerce, la navigation et le bon ordre, avec une paix profonde, avaient rendu Jérusalem la plus riche ville de l'Orient. Le royaume était tranquille et abondant : tout y représentait la gloire céleste. Dans les combats de David, on voyait les travaux par lesquels il la fallait mériter ; et on voyait dans le règne de Salomon combien la jouissance en était paisible.

Au reste, l'élévation de ces deux grands rois, et de la famille royale, fut l'effet d'une élection particulière. David célèbre lui même la merveille de cette élection par ces paroles[2] : « Dieu a choisi « les princes dans la tribu de Juda. Dans la mai- « son de Juda, il a choisi la maison de mon père. « Parmi les enfants de mon père, il lui a plu de « m'élire roi sur tout son peuple d'Israël ; et parmi « mes enfants, car le Seigneur m'en a donné plu- « sieurs, il a choisi Salomon, pour être assis sur « le trône du Seigneur et régner sur Israël. »

Cette élection divine avait un objet plus haut que celui qui paraît d'abord. Ce Messie, tant de fois promis comme le fils d'Abraham, devait aussi être le fils de David et de tous les rois de Juda. Ce fut en vue du Messie et de son regne éternel que Dieu promit à David que son trône subsisterait éternellement. Salomon, choisi pour lui succéder, était destiné à représenter la personne du Messie. C'est pourquoi Dieu dit de lui : « Je serai son père, et il sera mon fils[3] ; » chose qu'il n'a jamais dite avec cette force d'aucun roi ni d'aucun homme.

Aussi du temps de David, et sous les rois ses enfants, le mystère du Messie se déclare-t-il plus que jamais, par des prophéties magnifiques, et plus claires que le soleil.

David l'a vu de loin, et l'a chanté dans ses Psaumes avec une magnificence que rien n'égalera jamais. Souvent il ne pensait qu'à célébrer la gloire de Salomon son fils ; et tout d'un coup ravi hors de lui-même, et transporté bien loin au delà, il a vu celui *qui est plus que Salomon*

[1] II. *Reg.* VI, 18.
[2] I. *Par.* XXI, 39 ; XXI, 29.
[3] II. *Reg.* VIII. I. *Par.* XVIII.
[4] II. *Reg* XXIV, 25. I *Par.* XXI, XXII et seq.
[5] *Joseph.* Ant. lib. VII, chap. 10, al. 13.
[6] III. *Reg.* VI, VII, VIII. II. *Par.* III, IV, V, VI, VII.
[7] III *Reg.* VII, X.

[1] III. *Reg.* X. II. *Par.* VIII, IX
[2] I. *Par.* XXVIII, 4, 5.
[3] II. *Reg.* VII, 14, I. *Par.* XXII, 10.

en gloire aussi bien qu'*en sagesse*[1]. Le Messie lui a paru assis sur un trône plus durable que le soleil et que la lune. Il a vu à ses pieds *toutes les nations* vaincues, et ensemble *bénites en lui*[2], conformément à la promesse faite à Abraham. Il a élevé sa vue plus haut encore : il l'a vu *dans les lumières des saints, et devant l'aurore, sortant éternellement du sein* de son père, *pontife éternel* et sans successeur, ne succédant aussi à personne, créé extraordinairement, non selon l'ordre d'Aaron, mais *selon l'ordre de Melchisédech*, ordre nouveau, que la loi ne connaissait pas. Il l'a vu *assis à la droite de Dieu*, regardant du plus haut des cieux *ses ennemis abattus*. Il est étonné d'un si grand spectacle ; et, ravi de la gloire de son fils, il l'appelle son *Seigneur*[3].

Il l'a vu *Dieu, que Dieu avait oint* pour le faire régner sur toute la terre *par sa douceur, par sa vérité, et par sa justice*[4]. Il a assisté en esprit au conseil de Dieu, et a ouï de la propre bouche du Père éternel cette parole qu'il adresse à son Fils unique : *Je t'ai engendré aujourd'hui ;* à laquelle Dieu joint la promesse d'un empire perpétuel, « qui s'étendra sur tous les Gentils, « et n'aura point d'autres bornes que celles du « monde[5]. Les peuples frémissent en vain : les « rois et les princes font des complots inutiles. « Le Seigneur se rit du haut des cieux[6] » de leurs projets insensés, et établit malgré eux l'empire de son Christ. Il l'établit sur eux-mêmes, et il faut qu'ils soient les premiers sujets de ce Christ dont ils voulaient secouer le joug[7]. Et encore que le règne de ce grand Messie soit souvent prédit dans les Écritures sous des idées magnifiques, Dieu n'a point caché à David les ignominies de ce béni fruit de ses entrailles. Cette instruction était nécessaire au peuple de Dieu. Si ce peuple encore infirme avait besoin d'être attiré par des promesses temporelles, il ne fallait pourtant pas lui laisser regarder les grandeurs humaines comme sa souveraine félicité, et comme son unique récompense : c'est pourquoi Dieu montre de loin ce Messie tant promis et tant désiré, le modèle de la perfection, et l'objet de ses complaisances, abîmé dans la douleur. La croix paraît à David comme le trône véritable de ce nouveau roi. Il voit *ses mains et ses pieds percés, tous ses os marqués sur sa peau*[8] par tout le poids de son corps violemment suspendu, *ses habits partagés, sa robe jetée au sort, sa langue abreuvée de fiel et de vinaigre, ses ennemis frémissant autour de lui, et s'assouvissant de son sang*[1]. Mais il voit en même temps les glorieuses suites de ses humiliations : *tous les peuples de la terre se ressouvenir de leur Dieu* oublié depuis tant de siècles ; *les pauvres venir* les premiers *à la table* du Messie, et ensuite *les riches et les puissants ; tous l'adorer et le bénir ;* lui présidant *dans la grande* et nombreuse *Église*, c'est-à-dire, dans l'assemblée des nations converties, et *y annonçant à ses frères le nom de Dieu*[2] et ses vérités éternelles. David, qui a vu ces choses, a reconnu en les voyant que le royaume de son fils n'était pas de ce monde. Il ne s'en étonne pas, car il sait que le monde passe ; et un prince toujours si humble sur le trône voyait bien qu'un trône n'était pas un bien où se dussent terminer ses espérances.

Les autres prophètes n'ont pas moins vu le mystère du Messie. Il n'y a rien de grand ni de glorieux qu'ils n'aient dit de son règne. L'un voit *Bethléem, la plus petite ville de Juda*, illustrée par sa naissance ; et en même temps, élevé plus haut, il voit une autre naissance par laquelle *il sort de toute éternité* du sein de son Père[3] : l'autre voit la virginité de sa mère ; *un Emmanuel, un Dieu avec nous*[4] sortir de ce sein virginal, et un enfant *admirable* qu'il appelle *Dieu*[5]. Celui-ci le voit entrer *dans son temple*[6] : cet autre le voit *glorieux dans son tombeau* où la mort a été vaincue[7]. En publiant ses magnificences, ils ne taisent pas ses opprobres. Ils l'ont vu *vendu*, ils ont su le nombre et l'emploi des *trente pièces d'argent dont il a été acheté*[8]. En même temps qu'ils l'ont vu *grand et élevé*[9], ils l'ont vu *méprisé et méconnaissable au milieu des hommes ; l'étonnement du monde*, autant par sa bassesse que par sa grandeur, *le dernier des hommes ; l'homme de douleur, chargé de tous nos péchés ; bienfaisant, et méconnu ; défiguré par ses plaies, et par là guérissant les nôtres ; traité comme un criminel ; mené au supplice avec des méchants et se livrant, comme un agneau* innocent, paisiblement *à la mort ; une longue postérité naître de lui*[10] par ce moyen, et la vengeance déployée sur son peuple incrédule. Afin que rien ne manquât

[1] *Matth*, VI, 29 ; XII, 42.
[2] *Psal.* LXXI, 5, 11, 17.
[3] *Ibid.* CIX.
[4] *Ibid.* XLIV, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
[5] *Ibid.* II, 7, 8.
[6] *Ibid.* II, 1, 2, 4, 9.
[7] *Ibid.* 10, etc.
[8] *Ibid.* XXXI, 17, 18, 19.

[1] *Ps.* LXVIII, 22 ; XXI, 8, 13, 14, 17, 21, 22.
[2] *Ibid.* XXI, 26, 27, et seq.
[3] *Mich.* V, 2.
[4] *Is.* VII, 14.
[5] *Id.* IX, 6.
[6] *Mal.* III, 1.
[7] *Is.* XI, 10 ; LII, 9.
[8] *Zach.* XI, 12, 13.
[9] *Is.* LII, 13.
[10] *Id.* LIII.

à la prophétie, ils ont compté les années jusqu'à sa venue [1]; et à moins que de s'aveugler, il n'y a plus moyen de le méconnaître.

Non-seulement les prophètes voyaient Jésus-Christ, mais encore ils en étaient la figure, et représentaient ses mystères, principalement celui de la croix. Presque tous ils ont souffert persécution pour la justice, et nous ont figuré dans leurs souffrances l'innocence et la vérité persécutée en Notre-Seigneur. On voit Élie et Élisée toujours menacés. Combien de fois Isaïe a-t-il été la risée du peuple et des rois, qui à la fin, comme porte la tradition constante des Juifs, l'ont immolé à leur fureur ! Zacharie, fils de Joïada, est lapidé : Ézéchiel paraît toujours dans l'affliction : les maux de Jérémie sont continuels et inexplicables. Daniel se voit deux fois au milieu des lions. Tous ont été contredits et maltraités; et tous nous ont fait voir, par leur exemple, que si l'infirmité de l'ancien peuple demandait en général d'être soutenue par des bénédictions temporelles, néanmoins les forts d'Israël et les hommes d'une sainteté extraordinaire étaient nourris dès lors du pain d'affliction, et buvaient par avance, pour se sanctifier, dans le calice préparé au Fils de Dieu ; calice d'autant plus rempli d'amertume, que la personne de Jésus-Christ était plus sainte.

Mais ce que les prophètes ont vu le plus clairement, et ce qu'ils ont aussi déclaré dans les termes les plus magnifiques, c'est la bénédiction répandue sur les Gentils par le Messie. *Ce rejeton de Jessé* et de David a paru au saint prophète Isaïe, *comme un signe* donné de Dieu *aux peuples et aux Gentils, afin qu'ils l'invoquent* [2]. L'homme de douleur, dont les plaies *devaient faire notre guérison*, était choisi *pour laver les Gentils par une sainte aspersion*, qu'on reconnaît dans son sang et dans le baptême. *Les rois*, saisis de respect en sa présence, *n'osent ouvrir la bouche devant lui. Ceux qui n'ont jamais ouï parler de lui, le voient, et ceux à qui il était inconnu sont appelés pour le contempler* [3]. C'est *le témoin donné aux peuples*; c'est *le chef et le précepteur des Gentils*. Sous lui *un peuple inconnu se joindra au peuple de Dieu, et les Gentils y accourront de tous côtés* [4]. C'est *le juste de Sion, qui s'élèvera comme une lumière*; c'est *son sauveur, qui sera allumé comme un flambeau. Les Gentils verront ce juste, et tous les rois connaîtront cet homme tant célébré dans les prophéties de Sion* [5].

Le voici mieux décrit encore, et avec un caractère particulier. Un homme d'une douceur admirable, singulièrement *choisi de Dieu, et l'objet de ses complaisances, déclare aux Gentils leur jugement : les îles attendent sa loi.* C'est ainsi que les Hébreux appellent l'Europe et les pays éloignés. *Il ne fera aucun bruit ;* à peine l'entendra-t-on, tant il sera doux et paisible. *Il ne foulera pas aux pieds un roseau brisé, ni n'éteindra un reste fumant de toile brûlée.* Loin d'accabler les infirmes et les pécheurs, sa voix charitable les appellera, et sa main bienfaisante sera leur soutien. *Il ouvrira les yeux des aveugles, et tirera les captifs de leur prison* [1]. Sa puissance ne sera pas moindre que sa bonté. Son caractère essentiel est de joindre ensemble la douceur avec l'efficace : c'est pourquoi cette voix si douce passera en un moment d'une extrémité du monde à l'autre ; et sans causer aucune sédition parmi les hommes, elle excitera toute la terre. *Il n'est ni rebutant ni impétueux ;* et celui que l'on connoissait à peine quand il était dans la Judée, ne sera pas seulement le fondement de l'*alliance du peuple*, mais encore la *lumière de tous les Gentils* [2]. Sous son règne admirable *les Assyriens et les Égyptiens ne seront plus avec les Israélites qu'un même peuple de Dieu* [3]. Tout devient Israël, tout devient saint. Jérusalem n'est plus une ville particulière, c'est l'image d'une nouvelle société, où tous les peuples se rassemblent : l'Europe, l'Afrique et l'Asie reçoivent des prédicateurs dans lesquels *Dieu a mis son signe, afin qu'ils découvrent sa gloire aux Gentils.* Les élus, jusques alors appelés du nom d'Israël, *auront un autre nom* où sera marqué l'accomplissement des promesses, et un *amen* bienheureux. *Les prêtres et les lévites*, qui jusques alors sortaient d'Aaron, *sortiront dorénavant du milieu de la gentilité* [4]. Un nouveau sacrifice, plus pur et plus agréable que les anciens, sera substitué à leur place [5], et on saura pourquoi David avait célébré un pontife d'un nouvel ordre [6]. *Le juste descendra du ciel comme une rosée, la terre produira son germe, et ce sera le Sauveur avec lequel on verra naître la justice* [7]. Le ciel et la terre s'uniront pour produire, comme par un commun enfantement, celui qui sera tout ensemble céleste et terrestre : de nouvelles idées de vertu paraîtront au monde dans ses exemples et dans sa doctrine : et la grâce qu'il répandra les imprimera dans les cœurs. Tout change par sa venue, et Dieu *jure*

[1] *Dan.* IX.
[2] *Is.* XI, 10.
[3] *Id.* LII, 13, 14, 15; LIII
[4] *Id.* LV, 4, 5.
[5] *Id.* LXII, 1, 2

[1] *Is.* XLII, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
[2] *Id.* XLIX, 6.
[3] *Id.* XIX, 24, 25.
[4] *Id.* LX, 1, 2, 3, 4, 11; LXI, 1, 2, 3, 11; LXII, 1, 2, 11, LXV, 1, 2, 15, 16; LXVI, 19, 20, 21.
[5] *Malach.* I, 10, 11.
[6] *Ps.* CIX, 4.
[7] *Is.* XLV, 8, 23.

par lui-même que tout genou fléchira devant lui, et que toute langue reconnaîtra sa souveraine puissance [1].

Voilà une partie des merveilles que Dieu a montrées aux prophètes sous les rois enfants de David, et à David avant tous les autres. Tous ont écrit par avance l'histoire du fils de Dieu, qui devait aussi être fait le fils d'Abraham et de David. C'est ainsi que tout est suivi dans l'ordre des conseils divins. Ce Messie montré de loin comme le fils d'Abraham, est encore montré de plus près comme le fils de David. Un empire éternel lui est promis : la connaissance de Dieu répandue par tout l'univers est marquée comme le signe certain et comme le fruit de sa venue : la conversion des Gentils, et la bénédiction de tous les peuples du monde, promise depuis si longtemps à Abraham, à Isaac et à Jacob, est de nouveau confirmée, et tout le peuple de Dieu vit dans cette attente.

Cependant Dieu continue à le gouverner d'une manière admirable. Il fait un nouveau pacte avec David, et s'oblige de le protéger lui et les rois ses descendants, s'ils marchent dans les préceptes qu'il leur a donnés par Moïse ; sinon, il leur dénonce de rigoureux châtiments [2]. David, qui s'oublie pour un peu de temps, les éprouve le premier [3] : mais, ayant réparé sa faute par sa pénitence, il est comblé de biens, et proposé comme le modèle d'un roi accompli. Le trône est affermi dans sa maison. Tant que Salomon son fils imite sa piété, il est heureux : il s'égare dans sa vieillesse ; et Dieu, qui l'épargne pour l'amour de son serviteur David, lui dénonce qu'il le punira en la personne de son fils [4]. Ainsi il fait voir aux pères, que, selon l'ordre secret de ses jugements, il fait durer après leur mort leurs récompenses ou leurs châtiments ; et il les tient soumis à ses lois par leur intérêt le plus cher, c'est-à-dire, par l'intérêt de leur famille. En exécution de ses décrets, Roboam, téméraire par lui-même, est livré à un conseil insensé : son royaume est diminué de dix tribus [5]. Pendant que ces dix tribus rebelles et schismatiques se séparent de leur Dieu et de leur roi, les enfants de Juda, fidèles à Dieu et à David qu'il avait choisi, demeurent dans l'alliance et dans la foi d'Abraham. Les lévites se joignent à eux avec Benjamin : le royaume du peuple de Dieu subsiste par leur union, sous le nom de royaume de Juda ; et la loi de Moïse s'y maintient dans toutes ses observances. Malgré les idolâtries et la corruption effroyable des dix tribus séparées, Dieu se souvient de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Sa loi ne s'éteint pas parmi ces rebelles : il ne cesse de les rappeler à la pénitence par des miracles innombrables, et par les continuels avertissements qu'il leur envoie par ses prophètes. Endurcis dans leur crime, il ne les peut plus supporter, et les chasse de la terre promise, sans espérance d'y être jamais rétablis [1].

L'histoire de Tobie arrivée en ce même temps, et durant les commencements de la captivité des Israélites [2], nous fait voir la conduite des élus de Dieu qui restèrent dans les tribus séparées. Ce saint homme, en demeurant parmi eux avant la captivité, sut non-seulement se conserver pur des idolâtries de ses frères, mais encore pratiquer la loi, et adorer Dieu publiquement dans le temple de Jérusalem, sans que les mauvais exemples ni la crainte l'en empêchassent. Captif et persécuté à Ninive, il persista dans la piété avec sa famille [3] ; et la manière admirable dont lui et son fils sont récompensés de leur foi, même sur la terre, montre que, malgré la captivité et la persécution, Dieu avait des moyens secrets de faire sentir à ses serviteurs les bénédictions de la loi, en les élevant toutefois, par les maux qu'ils avaient à souffrir, à de plus hautes pensées. Par les exemples de Tobie et par ses saints avertissements, ceux d'Israël étaient excités à reconnaître du moins sous la verge la main de Dieu qui les châtiait ; mais presque tous demeuraient dans l'obstination : ceux de Juda, loin de profiter des châtiments d'Israël, en imitent les mauvais exemples. Dieu ne cesse de les avertir par ses prophètes, qu'il leur envoie coup sur coup, *s'éveillant la nuit, et se levant dès le matin*, comme il dit lui-même [4], pour marquer ses soins paternels. Rebuté de leur ingratitude, il s'émeut contre eux, et les menace de les traiter comme leurs frères rebelles.

CHAPITRE V.

La vie et le ministère prophétique : les jugements de Dieu déclarés par les prophéties.

Il n'y a rien de plus remarquable, dans l'histoire du peuple de Dieu, que ce ministère des prophètes. On voit des hommes séparés du reste du peuple par une vie retirée, et par un habit particulier [5] : ils ont des demeures où on les voit vivre dans une espèce de communauté, sous un supérieur que Dieu leur donnait [6]. Leur vie pauvre et

[1] *Is.* 24.
[2] II. *Reg.* VII, 8 et seq. III. *Reg.* IX, 4 et seq. II. *Par.* VII, 17 et seq.
[3] II. *Reg.* XI, XII et seq.
[4] III. *Reg.* XI.
[5] *Ibid.* XII.

[1] IV. *Reg.* XVII, 6, 7 et seq.
[2] *Tob.* I, 5, 6, 7. [3] *Id.* II, 12, 21, 22.
[4] IV. *Reg.* XVII, 19 ; XXIII, 26, 27. II. *Par.* XXXVI, 15. *Jer.* XXIX, 19.
[5] I. *Reg.* XXVIII, 14. III. *Reg.* XIX, 19. IV. *Reg.* I, 8. *Is.* XX, 2. *Zach.* XIII, 4.
[6] I. *Reg.* X, 10 ; XIX, 19, 20. III. *Reg.* XVIII. IV. *Reg.* II, 3, 15, 18, 19, 25 ; IV, 10, 38 ; VI, 1, 2.

pénitente était la figure de la mortification qui devait être annoncée sous l'Évangile. Dieu se communiquait à eux d'une façon particulière, et faisait éclater aux yeux du peuple cette merveilleuse communication : mais jamais elle n'éclatait avec tant de force que durant les temps de désordre où il semblait que l'idolâtrie allait abolir la loi de Dieu. Durant ces temps malheureux, les prophètes faisaient retentir de tous côtés, et de vive voix, et par écrit, les menaces de Dieu, et le témoignage qu'ils rendaient à sa vérité. Les écrits qu'ils faisaient étaient entre les mains de tout le peuple, et soigneusement conservés en mémoire perpétuelle aux siècles futurs[1]. Ceux du peuple qui demeuraient fidèles à Dieu s'unissaient à eux; et nous voyons même qu'en Israël, où régnait l'idolâtrie, ce qu'il y avait de fidèles célébrait avec les prophètes le sabbat et les fêtes établies par la loi de Moïse[2]. C'était eux qui encourageaient les gens de bien à demeurer fermes dans l'alliance. Plusieurs d'eux ont souffert la mort; et on a vu, à leur exemple, dans les temps les plus mauvais, c'est-à-dire dans le règne même de Manassès[3], une infinité de fidèles répandre leur sang pour la vérité, en sorte qu'elle n'a pas été un seul moment sans témoignage.

Ainsi la société du peuple de Dieu subsistait toujours : les prophètes y demeuraient unis : un grand nombre de fidèles persistait hautement dans la loi de Dieu avec eux et avec les pieux sacrificateurs, qui persistaient dans les observances que leurs prédécesseurs, à remonter jusqu'à Aaron, leur avaient laissées. Dans les règnes les plus impies, tels que furent ceux d'Achaz et de Manassès, Isaïe et les autres prophètes ne se plaignaient pas qu'on eût interrompu l'usage de la circoncision, qui était le sceau de l'alliance, et dans laquelle était renfermée, selon la doctrine de saint Paul, toute l'observance de la loi. On ne voit pas non plus que les sabbats et les autres fêtes fussent abolis : et si Achaz ferma durant quelque temps la porte du temple[4], et qu'il y ait eu quelque interruption dans les sacrifices, c'était une violence qui ne fermait pas pour cela la bouche de ceux qui louaient et confessaient publiquement le nom de Dieu; car Dieu n'a jamais permis que cette voix fût éteinte parmi son peuple : et quand Aman entreprit de détruire l'héritage du Seigneur, changer ses promesses et faire cesser ses louanges[5], on sait ce que Dieu fit pour l'empêcher. Sa puissance ne parut pas moins lorsque Antiochus voulut abolir la religion. Que ne dirent point les prophètes à Achaz et à Manassès, pour soutenir la vérité de la religion et la pureté du culte! *Les paroles des voyants qui leur parlaient au nom du Dieu d'Israël étaient écrites*, comme remarque le texte sacré, *dans l'histoire de ces rois*[1]. Si Manassès en fut touché, s'il fit pénitence, on ne peut douter que leur doctrine ne tînt un grand nombre de fidèles dans l'obéissance de la loi; et le bon parti était si fort, que dans le jugement qu'on portait des rois après leur mort, on déclarait ces rois impies indignes du sépulcre de David et de leurs pieux prédécesseurs. Car encore qu'il soit écrit qu'Achaz fut enterré dans la cité de David, l'Écriture marque expressément qu'on *ne le reçut pas dans le sépulcre des rois d'Israël*[2]. On n'excepta pas Manassès de la rigueur de ce jugement, encore qu'il eût fait pénitence, pour laisser un monument éternel de l'horreur qu'on avait eue de sa conduite. Et afin qu'on ne pense pas que la multitude de ceux qui adhéraient publiquement au culte de Dieu avec les prophètes fût destituée de la succession légitime de ses pasteurs ordinaires, Ézéchiel marque expressément en deux endroits[3], *les sacrificateurs et les lévites enfants de Sadoc, qui, dans les temps d'égarement, avaient persisté dans l'observance des cérémonies du sanctuaire.*

Cependant, malgré les prophètes, malgré les prêtres fidèles, et le peuple uni avec eux dans la pratique de la loi, l'idolâtrie qui avait ruiné Israël entraînait souvent, dans Juda même, et les princes et le gros du peuple. Quoique les rois oubliassent le Dieu de leurs pères, il supporta longtemps leurs iniquités, à cause de David son serviteur. David est toujours présent à ses yeux. Quand les rois enfants de David suivent les bons exemples de leur père, Dieu fait des miracles surprenants en leur faveur : mais ils sentent, quand ils dégénèrent, la force invincible de sa main, qui s'appesantit sur eux. Les rois d'Égypte, les rois de Syrie, et surtout les rois d'Assyrie et de Babylone, servent d'instrument à sa vengeance. L'impiété s'augmente, et Dieu suscite en Orient un roi plus superbe et plus redoutable que tous ceux qui avaient paru jusqu'alors : c'est Nabuchodonosor, roi de Babylone, le plus terrible des conquérants. Il le montre de loin aux peuples et aux rois comme le vengeur destiné à les punir[4]. Il approche, et la frayeur marche devant lui. Il prend une première fois Jérusalem, et transporte à Babylone une partie de ses habitants[5]. Ni ceux

[1] *Exod.* XVII, 14. *Is.* XXX, 8; XXXIV, 16. *Jer.* XXII, 30; XXVI, 2, 11; XXXVI. II. *Par.* XXXVI, 22. I. *Esd.* I, 1. *Dan.* IX, 2.
[2] IV. *Reg.* IV, 23.
[3] *Ibid.* XXI, 16.
[4] II. *Paral.* XXVIII, 24.
[5] *Esth.* XIV, 9.

[1] II. *Paral.* XXXIII, 18.
[2] *Par.* XXVIII, 27.
[3] *Ezech.* XLIV, 15; XLVIII, 11.
[4] *Jer.* XXV, etc. *Ezech.* XXVI, etc.
[5] IV, *Reg.* XXIV. I. II. *Par.* XXXVI, 5, 6.

qui restent dans le pays, ni ceux qui sont transportés, quoique avertis les uns par Jérémie, et les autres par Ézéchiel, ne font pénitence. Ils préfèrent à ces saints prophètes des *prophètes qui leur prêchaient des illusions* [1], et les flattaient dans leurs crimes. Le vengeur revient en Judée, et le joug de Jérusalem est aggravé; mais elle n'est pas tout à fait détruite. Enfin l'iniquité vient à son comble; l'orgueil croît avec la faiblesse, et Nabuchodonosor met tout en poudre [2].

Dieu n'épargna pas son sanctuaire. Ce beau temple, l'ornement du monde, qui devait être éternel si les enfants d'Israël eussent persévéré dans la piété [3], fut consumé par le feu des Assyriens. C'était en vain que les Juifs disaient sans cesse : *Le temple de Dieu, le temple de Dieu; le temple de Dieu est parmi nous* [4]; comme si ce temple sacré eût dû les protéger tout seul. Dieu avait résolu de leur faire voir qu'il n'était point attaché à un édifice de pierre, mais qu'il voulait trouver des cœurs fidèles. Ainsi il détruisit le temple de Jérusalem, il en donna le trésor au pillage; et tant de riches vaisseaux, consacrés par des rois pieux, furent abandonnés à un roi impie.

Mais la chute du peuple de Dieu devait être l'instruction de tout l'univers. Nous voyons en la personne de ce roi impie, et ensemble victorieux, ce que c'est que les conquérants. Ils ne sont pour la plupart que des instruments de la vengeance divine. Dieu exerce par eux sa justice, et puis il l'exerce sur eux-mêmes. Nabuchodonosor revêtu de la puissance divine, et rendu invincible par ce ministère, punit tous les ennemis du peuple de Dieu. Il ravage les Iduméens, les Ammonites et les Moabites; il renverse les rois de Syrie : l'Égypte, sous le pouvoir de laquelle la Judée avait tant de fois gémi, est la proie de ce roi superbe, et lui devient tributaire [5]; sa puissance n'est pas moins fatale à la Judée même, qui ne sait pas profiter des délais que Dieu lui donne. Tout tombe, tout est abattu par la justice divine, dont Nabuchodonosor est le ministre : il tombera à son tour; et Dieu, qui emploie la main de ce prince pour châtier ses enfants et abattre ses ennemis, le réserve à sa main toute-puissante.

CHAPITRE VI.

Jugements de Dieu sur Nabuchodonosor, sur les rois ses successeurs, et sur tout l'empire de Babylone.

Il n'a pas laissé ignorer à ses enfants la destinée de ce roi, qui les châtiait, et de l'empire des Chaldéens, sous lequel ils devaient être captifs. De peur qu'ils ne fussent surpris de la gloire des impies et de leur règne orgueilleux, les prophètes leur en dénonçaient la courte durée. Isaïe, qui a vu la gloire de Nabuchodonosor et son orgueil insensé, longtemps avant sa naissance, a prédit sa chute soudaine et celle de son empire [1]. Babylone n'était presque rien quand ce prophète a vu sa puissance, et un peu après sa ruine. Ainsi les révolutions des villes et des empires qui tourmentaient le peuple de Dieu, ou profitaient de sa perte, étaient écrites dans ses prophéties. Ces oracles étaient suivis d'une prompte exécution : et les Juifs, si rudement châtiés, virent tomber avant eux, ou avec eux, ou un peu après, selon les prédictions de leurs prophètes, non-seulement Samarie, Idumée, Gaza, Ascalon, Damas, les villes des Ammonites et des Moabites, leurs perpétuels ennemis, mais encore les capitales des grands empires, mais Tyr la maîtresse de la mer, mais Tanis, mais Memphis, mais Thèbes à cent portes avec toutes les richesses de Sésostris, mais Ninive même le siége des rois d'Assyrie ses persécuteurs, mais la superbe Babylone victorieuse de toutes les autres, et riche de leurs dépouilles.

Il est vrai que Jérusalem périt en même temps pour ses péchés : mais Dieu ne la laissa pas sans espérance. Isaïe, qui avait prédit sa perte, avait vu son glorieux rétablissement, et lui avait même nommé Cyrus son libérateur, deux cents ans avant qu'il fût né [2]. Jérémie, dont les prédictions avaient été si précises pour marquer à ce peuple ingrat sa perte certaine, lui avait promis son retour après soixante et dix ans de captivité [3]. Durant ces années, ce peuple abattu était respecté dans ses prophètes : ces captifs prononçaient aux rois et aux peuples leurs terribles destinées. Nabuchodonosor, qui voulait se faire adorer, adore lui-même Daniel [4], étonné des secrets divins qu'il lui découvrait : il apprend de lui sa sentence bientôt suivie de l'exécution [5]. Ce prince victorieux triomphait dans Babylone, dont il fit la plus grande ville, la plus forte, et la plus belle que le soleil eût jamais vue [6]. C'était là que Dieu l'attendait pour foudroyer son orgueil. Heureux et invulnérable, pour ainsi parler, à la tête de ses armées, et durant tout le cours de ses conquêtes [7], il devait périr dans sa maison, selon l'oracle d'Ézéchiel [8]. Lorsque, admirant sa grandeur et la beauté de Babylone, il s'élève au-dessus de l'humanité, Dieu le frappe, lui ôte l'esprit, et le range parmi les

[1] *Jer.* XIV, 14.
[2] IV. *Reg.* XXV.
[3] III. *Reg.* IX, 3. IV. *Reg.* XXI, 7, 8.
[4] *Jer.* VII, 4.
[5] IV. *Reg.* XXIV, 7.

[1] *Is.* XIII, XIV, XXI, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII.
[2] *Id.* XLIV, XLV.
[3] *Jer.* XXV, 11, 12; XXIX, 10.
[4] *Dan.* II, 46
[5] *Id.* IV, 1 et seq.
[6] *Id. Ibid.* 26 et seq.
[7] *Jerem.* XXVII.
[8] *Ezech.* XXI, 30.

bêtes. Il revient au temps marqué par Daniel [1], et reconnaît le Dieu du ciel qui lui avait fait sentir sa puissance : mais ses successeurs ne profitent pas de son exemple. Les affaires de Babylone se brouillent, et le temps marqué par les prophéties pour le rétablissement de Juda arrive parmi tous ces troubles. Cyrus paraît à la tête des Mèdes et des Perses [2] : tout cède à ce redoutable conquérant. Il s'avance lentement vers les Chaldéens, et sa marche est souvent interrompue. Les nouvelles de sa venue viennent de loin à loin, comme avait prédit Jérémie [3] : enfin il se détermine. Babylone, souvent menacée par les prophètes, et toujours superbe et impénitente, voit arriver son vainqueur qu'elle méprise. Ses richesses, ses hautes murailles, son peuple innombrable, sa prodigieuse enceinte, qui enfermait tout un grand pays, comme l'attestent tous les anciens [4], et ses provisions infinies lui enflent le cœur. Assiégée durant un long temps sans sentir aucune incommodité, elle se rit de ses ennemis, et des fossés que Cyrus creusait autour d'elle : on n'y parle que de festins et de réjouissances. Son roi Baltasar, petit-fils de Nabuchodosor, aussi superbe que lui, mais moins habile, fait une fête solennelle à tous les seigneurs [5]. Cette fête est célébrée avec des excès inouïs. Baltasar fait apporter les vaisseaux sacrés enlevés du temple de Jérusalem, et mêle la profanation avec le luxe. La colère de Dieu se déclare : une main céleste écrit des paroles terribles sur la muraille de la salle où se faisait le festin : Daniel en interprète le sens, et ce prophète, qui avait prédit la chute funeste de l'aïeul, fait voir encore au petit-fils la foudre qui va partir pour l'accabler. En exécution du décret de Dieu, Cyrus se fait tout à coup une ouverture dans Babylone. L'Euphrate, détourné dans les fossés qu'il lui préparait depuis si longtemps, lui découvre son lit immense : il entre par ce passage imprévu. Ainsi fut livrée en proie *aux Mèdes et aux Perses, et à Cyrus,* comme avaient dit les prophètes, *cette superbe Babylone* [6]. Ainsi périt avec elle le royaume des Chaldéens, qui avait détruit tant d'autres royaumes [7] ; *et le marteau qui avait brisé tout l'univers, fut brisé lui-même.* Jérémie l'avait prédit [8]. Le Seigneur *rompit la verge dont il avait frappé tant de nations.* Isaïe l'avait prévu [9]. Les peuples accoutumés au joug des rois chaldéens, les voient eux-mêmes sous le joug : *Vous voilà,* dirent-ils [1], *blessés comme nous; vous êtes devenus semblables à nous ; vous qui disiez dans votre cœur : J'élèverai mon trône au-dessus des astres, et je serai semblable au Très-Haut.* C'est ce qu'avait prononcé le même Isaïe. *Elle tombe, elle tombe,* comme l'avait dit ce prophète [2], *cette grande Babylone, et ses idoles sont brisées. Bel est renversé; et Nabo,* son grand dieu, d'où les rois prenaient leur nom, *tombe par terre* [3] : car les Perses leurs ennemis, adorateurs du soleil, ne souffraient point les idoles ni les rois qu'on avait fait dieux. Mais comment périt cette Babylone? comme les prophètes l'avaient déclaré. *Ses eaux furent desséchées,* comme avait prédit Jérémie [4], pour donner passage à son vainqueur : enivrée, endormie, trahie par sa propre joie, selon le même prophète, elle se trouva au pouvoir de ses ennemis, *et prise comme dans un filet sans le savoir* [5]. On passe tous ses habitants au fil de l'épée : car *les Mèdes* ses vainqueurs, comme avait dit Isaïe [6], *ne cherchaient ni l'or ni l'argent,* mais la vengeance, mais à assouvir leur haine par la perte d'un peuple cruel, que son orgueil faisait l'ennemi de tous les peuples du monde. *Les courriers venaient l'un sur l'autre annoncer au roi que l'ennemi entrait dans la ville :* Jérémie l'avait ainsi marqué [7]. Ses astrologues, en qui elle croyait, et qui lui promettaient un empire éternel, *ne purent la sauver de son vainqueur.* C'est Isaïe et Jérémie qui l'annoncent d'un commun accord [8]. Dans cet effroyable carnage, les Juifs, avertis de loin, échappèrent seuls au glaive du victorieux [9]. Cyrus, devenu par cette conquête le maître de tout l'Orient, reconnaît dans ce peuple, tant de fois vaincu, je ne sais quoi de divin. Ravi des oracles qui avaient prédit ses victoires, il avoue qu'il doit son empire au *Dieu du ciel* que les Juifs servaient, et signale la première année de son règne par le rétablissement de son temple et de son peuple [10].

CHAPITRE VII.

Diversité des jugements de Dieu. Jugement de rigueur sur Babylone : jugement de miséricorde sur Jérusalem.

Qui n'admirerait ici la Providence divine, si évidemment déclarée sur les Juifs et sur les Chaldéens, sur Jérusalem et sur Babylone? Dieu les veut punir toutes deux ; et afin qu'on n'ignore

[1] *Dan.* IV, 31.
[2] *Herod.* lib. I, cap. 177. *Xenoph.* Cyropæd. lib. II, III, etc.
[3] *Jer.* LI, 46.
[4] *Herod.* lib. I, cap. 178, etc. *Xenoph.* Cyropæd. lib. VII. *Arist.* Polit. lib. III, cap. III.
[5] *Dan.* V.
[6] *Is.* XIII, 17; XXI, 2; XLV, XLVI, XLVII. *Jer.* LI, 11, 28.
[7] *Is.* XIV, 16, 17.
[8] *Jer.* L, 23.
[9] *Is.* XIV, 5, 6.

[1] *Is.* XIV, 10.
[2] *Id.* XXI, 9.
[3] *Is.* XLVI, 1.
[4] *Jer.* L, 38; LI, 36.
[5] *Id.* L, 24; LI, 39, 57.
[6] *Is.* XIII, 15, 16, 17, 18. *Jer.* L, 35, 36, 37, 42.
[7] *Jer.* LI, 31.
[8] *Is.* XLVII, 12, 13, 14, 15. *Jer.* L, 36.
[9] *Is.* XLVIII, 20. *Jer.* L, 8, 28; LI, 6, 10, 50, etc.
[10] II. *Par.* XXXVI, 23. I. *Esdr.* I, 2.

pas que c'est lui seul qui le fait, il se plaît à le déclarer par cent prophéties. Jérusalem et Babylone, toutes deux menacées dans le même temps et par les mêmes prophètes, tombent l'une après l'autre dans le temps marqué. Mais Dieu découvre ici le grand secret des deux châtiments dont il se sert : un châtiment de rigueur sur les Chaldéens; un châtiment paternel sur les Juifs, qui sont ses enfants. L'orgueil des Chaldéens (c'était le caractère de la nation et l'esprit de tout cet empire) est abattu sans retour. *Le superbe est tombé, et ne se relèvera pas*, disait Jérémie [1]; et Isaïe devant lui : *Babylone la glorieuse, dont les Chaldéens insolents s'enorgueillissaient, a été faite comme Sodome et comme Gomorrhe* [2], à qui Dieu n'a laissé aucune ressource. Il n'en est pas ainsi des Juifs : Dieu les a châtiés comme des enfants désobéissants qu'il remet dans leur devoir par le châtiment; et puis touché de leurs larmes il oublie leurs fautes. « Ne crains point, ô Jacob, dit le Seigneur [3], parce que je suis avec toi. Je te châtierai avec justice, et ne te pardonnerai pas comme si tu étais innocent : mais je ne te détruirai pas comme je détruirai les nations parmi lesquelles je t'ai dispersé. » C'est pourquoi Babylone, ôtée pour jamais aux Chaldéens, est livrée à un autre peuple; et Jérusalem, rétablie par un changement merveilleux, voit revenir ses enfants de tous côtés.

CHAPITRE VIII.

Retour du peuple sous Zorobabel, Esdras et Néhémias.

Ce fut Zorobabel, de la tribu de Juda et du sang des rois, qui les ramena de captivité. Ceux de Juda reviennent en foule, et remplissent tout le pays. Les dix tribus dispersées se perdent parmi les Gentils, à la réserve de ceux qui, sous le nom de Juda, et réunis sous ses étendards, rentrent dans la terre de leurs pères.

Cependant l'autel se redresse, le temple se rebâtit, les murailles de Jérusalem sont relevées. La jalousie des peuples voisins est réprimée par les rois de Perse devenus les protecteurs du peuple de Dieu. Le pontife rentre en exercice avec tous les prêtres qui prouvèrent leur descendance par les registres publics : les autres sont rejetés [4]. Esdras, prêtre lui-même et docteur de la loi, et Néhémias, gouverneur, réforment tous les abus que la captivité avait introduits, et font garder la loi dans sa pureté. Le peuple pleure avec eux les transgressions qui lui avaient attiré ces grands châtiments, et reconnaît que Moïse les avait prédits. Tous ensemble lisent dans les saints livres les menaces de l'homme de Dieu [1] : ils en voient l'accomplissement : l'oracle de Jérémie [2], et le retour tant promis après les soixante-dix ans de captivité, les étonne et les console : ils adorent les jugements de Dieu; et, réconciliés avec lui, ils vivent en paix.

[1] *Jer.* L, 31, 32, 40.
[2] *Is.* XIII, 19.
[3] *Jer.* XLVI, 28.
[4] I. *Esdr.* II, 62.

CHAPITRE IX.

Dieu, prêt à faire cesser les prophéties, répand ses lumières plus abondamment que jamais.

Dieu, qui fait tout en son temps, avait choisi celui-ci pour faire cesser les voies extraordinaires, c'est-à-dire, les prophéties dans son peuple, désormais assez instruit. Il restait environ cinq cents ans jusqu'aux jours du Messie. Dieu donna à la majesté de son Fils de faire taire les prophètes durant tout ce temps, pour tenir son peuple en attente de celui qui devait être l'accomplissement de tous leurs oracles.

Mais vers la fin des temps où Dieu avait résolu de mettre fin aux prophéties, il semblait qu'il voulait répandre toutes ses lumières, et découvrir tous les conseils de sa providence, tant il exprima clairement les secrets des temps à venir.

Durant la captivité, et surtout vers les temps qu'elle allait finir, Daniel, révéré pour sa piété, même par les rois infidèles, et employé pour sa prudence aux plus grandes affaires de leur État [3], vit par ordre, à diverses fois, et sous des figures différentes, quatre monarchies sous lesquelles devaient vivre les Israélites [4]. Il les marque par leurs caractères propres. On voit passer comme un torrent l'empire d'un roi des Grecs : c'était celui d'Alexandre. Par sa chute on voit établir un autre empire moindre que le sien, et affaibli par ses divisions [5] : c'est celui de ses successeurs, parmi lesquels il y en a quatre marqués dans la prophétie [6]; Antipater, Séleucus, Ptolomée et Antigonus sont visiblement désignés. Il est constant par l'histoire qu'ils furent plus puissants que les autres, et les seuls dont la puissance ait passé à leurs enfants. On voit leurs guerres, leurs jalousies et leurs alliances trompeuses; la dureté et l'ambition des rois de Syrie; l'orgueil et les autres marques qui désignent Antiochus l'Illustre, implacable ennemi du peuple de Dieu; la brièveté de son règne et la prompte punition de ses excès [7].

[1] II. *Esdr.* I, 8; VIII, IX.
[2] I. *Esdr.* I, I.
[3] *Dan.* II, III, V, VIII, 27.
[4] *Id.* II, VII, VIII, X, XI.
[5] *Id.* VII, 6; VIII, 21, 22.
[6] *Id.* VIII, 8.
[7] *Id.* XI.

On voit naître enfin sur la fin, et comme dans le sein de ces monarchies, le règne du *Fils de l'homme.* A ce nom vous reconnaissez Jésus-Christ; mais ce règne du Fils de l'homme est encore appelé le *règne des saints du Très-Haut.* Tous les peuples sont soumis à ce grand et pacifique royaume : l'éternité lui est promise, et il doit être le seul *dont la puissance ne passera pas à un autre empire* [1].

Quand viendra ce Fils de l'homme, et ce Christ tant désiré, et comment il accomplira l'ouvrage qui lui est commis, c'est-à-dire la rédemption du genre humain, Dieu le découvre manifestement à Daniel. Pendant qu'il est occupé de la captivité de son peuple dans Babylone, et des soixante-dix ans dans lesquels Dieu avait voulu la renfermer; au milieu des vœux qu'il fait pour la délivrance de ses frères, il est tout à coup élevé à des mystères plus hauts. Il voit un autre nombre d'années, et une autre délivrance bien plus importante. Au lieu des septante années prédites par Jérémie, il voit septante semaines, à commencer depuis l'ordonnance donnée par Artaxerxe à la Longue-Main, la vingtième année de son règne, pour rebâtir la ville de Jérusalem [2]. Là est marquée en termes précis, sur la fin de ces semaines, la *rémission des péchés*, le *règne éternel de la justice*, *l'entier accomplissement des prophéties*, et l'*onction du Saint des saints* [3]. *Le Christ* doit faire sa charge, et paraître comme *conducteur* du peuple *après soixante-neuf semaines. Après soixante-neuf semaines* (car le prophète le répète encore), *le Christ doit être mis à mort* [4] : il doit mourir de mort violente; il faut qu'il soit immolé pour accomplir les mystères. Une semaine est marquée entre les autres, et c'est la dernière et la soixante-dixième : c'est celle où le Christ sera immolé, *où l'alliance sera confirmée, et au milieu de laquelle l'hostie et les sacrifices seront abolis* [5], sans doute par la mort du Christ; car c'est ensuite de la mort du Christ que ce changement est marqué. *Après cette mort du Christ et l'abolition des sacrifices,* on ne voit plus qu'horreur et confusion : on voit la *ruine de la cité sainte et du sanctuaire, un peuple et un capitaine qui vient pour tout perdre; l'abomination dans le temple; la dernière et irrémédiable désolation* [6] du peuple ingrat envers son Sauveur.

Nous avons vu que ces semaines réduites en semaines d'années, selon l'usage de l'Écriture, font quatre cent quatre-vingt-dix ans, et nous mènent précisément, depuis la vingtième année d'Artaxerxe, à la dernière semaine [1]; semaine pleine de mystères, où Jésus-Christ immolé met fin par sa mort aux sacrifices de la loi, et en accomplit les figures. Les doctes font de différentes supputations pour faire cadrer ce temps au juste. Celle que je vous ai proposée est sans embarras. Loin d'obscurcir la suite de l'histoire des rois de Perse, elle l'éclaircit; quoiqu'il n'y aurait rien de fort surprenant, quand il se trouverait quelque incertitude dans les dates de ces princes : et le peu d'années dont on pourrait disputer, sur un compte de quatre cent quatre-vingt-dix ans, ne feront jamais une importante question. Mais pourquoi discourir davantage? Dieu a tranché la difficulté, s'il y en avait, par une décision qui ne souffre aucune réplique. Un événement manifeste nous met au-dessus de tous les raffinements des chronologistes; et la ruine totale des Juifs, qui a suivi de si près la mort de Notre-Seigneur, fait entendre aux moins clairvoyants l'accomplissement de la prophétie.

Il ne reste plus qu'à vous en faire remarquer une circonstance. Daniel nous découvre un nouveau mystère. L'oracle de Jacob nous avait appris que le royaume de Juda devait cesser à la venue du Messie : mais il ne nous disait pas que sa mort serait la cause de la chute de ce royaume. Dieu a révélé ce secret important à Daniel, et il lui déclare que la ruine des Juifs sera la suite de la mort du Christ et de leur méconnaissance. Marquez, s'il vous plaît, cet endroit : la suite des événements vous en fera bientôt un beau commentaire.

CHAPITRE X.

Prophéties de Zacharie et d'Aggée.

Vous voyez ce que Dieu montra au prophète Daniel un peu devant les victoires de Cyrus et le rétablissement du temple. Du temps qu'il se bâtissait, il suscita les prophètes Aggée et Zacharie, et incontinent après il envoya Malachie qui devait fermer les prophéties de l'ancien peuple.

Que n'a pas vu Zacharie? On dirait que le livre des décrets divins ait été ouvert à ce prophète, et qu'il y ait lu toute l'histoire du peuple de Dieu depuis la captivité.

Les persécutions des rois de Syrie, et les guerres qu'ils font à Juda, lui sont découvertes dans toute leur suite [2]. Il voit Jérusalem prise et saccagée; un pillage effroyable et des désordres infinis; le peuple en fuite dans le Désert, incertain

[1] *Dan.* II, 44, 45; VII, 13, 14, 27.
[2] *Id.* IX, 23, etc.
[3] *Ibid.* 24.
[4] *Id.* IX, 25, 26.
[5] *Ibid.* 27.
[6] *Ibid.* 26, 27.

[1] Voyez ci-dessus, Ire part. VIIe et VIIIe Époq. l'an 216 et 280 de Rome, p. 134 et 141.
[2] *Zach.* XIV.

de sa condition, entre la mort et la vie ; à la veille de sa dernière désolation, une nouvelle lumière lui paraître tout à coup. Les ennemis sont vaincus ; les idoles sont renversées dans toute la terre sainte : on voit la paix et l'abondance dans la ville et dans le pays, et le temple est révéré dans tout l'Orient.

Une circonstance mémorable de ces guerres est révélée au prophète : « Judas même combattra, dit-il [1], contre Jérusalem : » c'était-à-dire, que Jérusalem devait être trahie par ses enfants, et que parmi ses ennemis il se trouverait beaucoup de Juifs.

Quelquefois il voit une longue suite de prospérités [2] : Juda est rempli de force [3] ; les royaumes qui l'ont oppressé sont humiliés [4] ; les voisins qui n'ont cessé de le tourmenter sont punis ; quelques-uns sont convertis et incorporés au peuple de Dieu. Le prophète voit ce peuple comblé des bienfaits divins, parmi lesquels il leur conte le « triomphe « aussi modeste que glorieux du roi pauvre, du « roi pacifique, du roi sauveur, qui entre, monté « sur un âne, dans sa ville de Jérusalem [5]. »

Après avoir raconté les prospérités, il reprend dès l'origine toute la suite des maux [6]. Il voit tout d'un coup le feu dans le temple ; tout le pays ruiné avec la ville capitale ; des meurtres, des violences, un roi qui les autorise. Dieu a pitié de son peuple abandonné : il s'en rend lui-même le pasteur, et sa protection le soutient. A la fin il s'allume des guerres civiles, et les affaires vont en décadence. Le temps de ce changement est désigné par un caractère certain ; et trois pasteurs, c'est-à-dire, selon le style ancien, trois princes dégradés en un même mois, en marquent le commencement. Les paroles du prophète sont précises : *J'ai retranché*, dit-il [1], *trois pasteurs*, c'est-à-dire, trois princes, *en un seul mois*, et mon cœur *s'est resserré envers eux* (envers mon peuple) *parce qu'aussi ils ont varié envers moi*, et ne sont pas demeurés fermes dans mes préceptes ; *et j'ai dit : Je ne serai plus votre pasteur*, je ne vous gouvernerai plus (avec cette application particulière que vous aviez toujours éprouvée) : je vous abandonnerai à vous-mêmes, à votre malheureuse destinée, à l'esprit de division qui se mettra parmi vous, sans prendre dorénavant aucun soin de détourner les maux qui vous menacent. *Ainsi, ce qui doit mourir ira à la mort, ce qui doit être retranché sera retranché, et chacun dévorera la chair de son prochain.* Voilà quel devait être à la fin le sort des Juifs justement abandonnés de Dieu ; et voilà en termes précis le commencement de la décadence à la chute de ces trois princes. La suite nous fera voir que l'accomplissement de la prophétie n'a pas été moins manifeste.

[1] *Zach.* XIV, 14.
[2] *Id.* IX, X.
[3] *Id.* X, 6.
[4] *Ibid.* 11
[5] *Id.* IX, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
[6] *Id.* XI.
[7] *Ibid.* 8.

Au milieu de tant de malheurs, prédits si clairement par Zacharie, paraît encore un plus grand malheur. Un peu après ces divisions, et dans les temps de la décadence, Dieu *est acheté trente deniers* par son peuple ingrat ; et le prophète voit tout, jusques au *champ du potier* ou *du sculpteur* auquel cet argent est employé [1]. De là suivent d'extrêmes désordres parmi les pasteurs du peuple ; enfin, ils sont aveuglés, et leur puissance est détruite [2].

Que dirai-je de la merveilleuse vision de Zacharie, qui *voit le pasteur frappé et les brebis dispersées* [3] ? Que dirai-je du *regard que jette le peuple sur son Dieu qu'il a percé*, et des larmes que lui fait verser une mort plus lamentable que celle d'un fils unique [4], et que celle de Josias ? Zacharie a vu toutes ces choses ; mais ce qu'il a vu de plus grand, « c'est le Seigneur envoyé par « le Seigneur pour habiter dans Jérusalem, d'où « il appelle les Gentils pour les agréger à son « peuple, et demeurer au milieu d'eux [5]. »

Aggée dit moins de choses ; mais ce qu'il dit est surprenant. Pendant qu'on bâtit le second temple, et que les vieillards qui avaient vu le premier fondent en larmes en comparant la pauvreté de ce dernier édifice avec la magnificence de l'autre [6] ; le prophète, qui voit plus loin, publie la gloire du second temple, et le préfère au premier [7]. Il explique d'où viendra la gloire de cette nouvelle maison ; c'est que *le Désiré des Gentils arrivera :* ce Messie promis depuis deux mille ans, et dès l'origine du monde, comme le Sauveur des Gentils, paraîtra dans ce nouveau temple. *La paix y sera établie ; tout l'univers ému* rendra témoignage à la venue de son rédempteur : il n'y a plus *qu'un peu de temps* à l'attendre, et les temps destinés à cette attente sont dans leur dernier période.

CHAPITRE XI.

La prophétie de Malachie, qui est le dernier des prophètes ; et l'achèvement du second temple.

Enfin, le temple s'achève ; les victimes y sont immolées ; mais les Juifs avares y offrent des hosties défectueuses. Malachie, qui les en reprend,

[1] *Zach.* XI, 12, 13.
[2] *Ibid.* 15, 16, 17.
[3] *Id.* XIII, 7.
[4] *Id.* XII, 10.
[5] *Id.* II, 8, 9, 10, 11.
[6] I. *Esdr.* III, 12.
[7] *Agg.* II, 7, 8, 9, 10.

est élevé à une plus haute considération, et, à l'occasion des offrandes immondes des Juifs, il voit *l'offrande* toujours *pure* et jamais souillée *qui sera présentée à Dieu*, non plus seulement comme autrefois dans le temple de Jérusalem, mais *depuis le soleil levant jusqu'au couchant;* non plus par les Juifs, mais *par les Gentils*, parmi lesquels il prédit que *le nom de Dieu sera grand*[1].

Il voit aussi, comme Aggée, la gloire du second temple et le Messie qui l'honore de sa présence : mais il voit en même temps que le Messie est le Dieu à qui ce temple est dédié. « J'envoie « mon ange, dit le Seigneur[2], pour me préparer « les voies, et incontinent vous verrez arriver « dans son saint temple le Seigneur que vous « cherchez, et l'Ange de l'alliance que vous dé- « sirez. »

Un ange est un envoyé : mais voici un envoyé d'une dignité merveilleuse; un envoyé qui a un temple, un envoyé qui est Dieu, et qui entre dans le temple comme dans sa propre demeure; un envoyé désiré par tout le peuple, qui vient faire une nouvelle alliance, et qui est appelé, pour cette raison, l'Ange de l'alliance ou du testament.

C'était donc dans le second temple que ce Dieu envoyé de Dieu devait paraître : mais un autre envoyé précède, et lui prépare les voies. Là nous voyons le Messie précédé par son précurseur. Le caractère de ce précurseur est encore montré au prophète. Ce doit être un nouvel Élie, remarquable par sa sainteté, par l'austérité de sa vie, par son autorité et par son zèle[3].

Ainsi le dernier prophète de l'ancien peuple marque le premier prophète qui devait venir après lui; c'est-à-dire, cet *Élie*, précurseur du Seigneur qui devait paraître. Jusqu'à ce temps le peuple de Dieu n'avait point à attendre de prophète; la loi de Moïse lui devait suffire : et c'est pourquoi Malachie finit par ces mots[4] : « Souvenez-vous de « la loi que j'ai donnée sur le mont Horeb à Moïse « mon serviteur, pour tout Israël. Je vous enver- « rai le prophète Élie, qui unira les cœurs des « pères avec le cœur des enfants; » qui montrera à ceux-ci ce qu'ont attendu les autres.

A cette loi de Moïse, Dieu avait joint les prophètes qui avaient parlé en conformité; et l'histoire du peuple de Dieu faite par les mêmes prophètes, dans laquelle étaient confirmées par des expériences sensibles les promesses et les menaces de la loi. Tout était soigneusement écrit; tout était digéré par l'ordre des temps : et voilà ce que Dieu laissa pour l'instruction du peuple, quand il fit cesser les prophéties.

[1] *Mal.* I, II.
[2] *Id.* III, I.
[3] *Id.* III, 1; IV, 5, 6.
[4] *Id.* IV, 4, 5, 6.

CHAPITRE XII.

Les temps du second temple : fruits des châtiments et des prophéties précédentes : cessation de l'idolâtrie et des faux prophètes.

De telles instructions firent un grand changement dans les mœurs des Israélites. Ils n'avaient plus besoin ni d'apparition, ni de prédiction manifeste, ni de ces prodiges inouïs que Dieu faisait si souvent pour leur salut. Les témoignages qu'ils avaient reçus leur suffisaient; et leur incrédulité, non-seulement convaincue par l'événement, mais encore si souvent punie, les avait rendus dociles.

C'est pourquoi depuis ce temps on ne les voit plus retourner à l'idolâtrie, à laquelle ils étaient si étrangement portés. Ils s'étaient trop mal trouvés d'avoir rejeté le Dieu de leurs pères. Ils se souvenaient toujours de Nabuchodonosor, et de leur ruine si souvent prédite dans toutes ses circonstances, et toutefois plus tôt arrivée qu'elle n'avait été crue. Ils n'étaient pas moins en admiration de leur rétablissement, fait, contre toute apparence, dans le temps et par celui qui leur avait été marqué. Jamais ils ne voyaient le second temple sans se souvenir pourquoi le premier avait été renversé, et comment celui-ci avait été rétabli : ainsi ils se confirmaient dans la foi de leurs Écritures auxquelles tout leur état rendait témoignage.

On ne vit plus parmi eux de faux prophètes. Ils s'étaient défaits tout ensemble de la pente qu'ils avaient à les croire, et de celle qu'ils avaient à l'idolâtrie. Zacharie avait prédit par un même oracle que ces deux choses leur arriveraient[1]. En voici les propres paroles : « En ces jours, dit « le Seigneur Dieu des armées, je détruirai le nom « des idoles dans toute la terre sainte; il ne s'en « parlera plus : il n'y paraîtra plus de faux pro- « phètes, ni d'esprit impur pour les inspirer. Et « si quelqu'un se mêle de prophétiser par son « propre esprit, son père et sa mère lui diront : « Vous mourrez demain, parce que vous avez « menti au nom du Seigneur. » On peut voir, dans le texte même, le reste qui n'est pas moins fort. Cette prophétie eut un manifeste accomplissement. Les faux prophètes cessèrent sous le second temple : le peuple, rebuté de leurs tromperies, n'était plus en état de les écouter. Les vrais prophètes de Dieu étaient lus et relus sans cesse : il ne leur fallait point de commentaire; et les choses qui arrivaient tous les jours, en exécution de

[1] *Zach.* XIII, 2, 3, 4, 5, 6.

leurs prophéties, en étaient de trop fidèles interprètes.

CHAPITRE XIII.

La longue paix dont ils jouissent; par qui prédite.

En effet, tous leurs prophètes leur avaient promis une paix profonde. On lit encore avec joie la belle peinture que font Isaïe et Ézéchiel[1], des bienheureux temps qui devaient suivre la captivité de Babylone. Toutes les ruines sont réparées, les bourgades sont magnifiquement rebâties, le peuple est innombrable, les ennemis sont à bas, l'abondance est dans les villes et dans la campagne; on y voit la joie, le repos, et enfin tous les fruits d'une longue paix. Dieu promet de tenir son peuple dans une durable et parfaite tranquillité[2]. Ils en jouirent sous les rois de Perse. Tant que cet empire se soutint, les favorables décrets de Cyrus, qui en était le fondateur, assurèrent le repos des Juifs. Quoiqu'ils aient été menacés de leur dernière ruine sous Assuérus quel qu'il soit, Dieu, fléchi par leurs larmes, changea tout à coup le cœur du roi, et tira une vengeance éclatante d'Aman leur ennemi[3]. Hors de cette conjoncture, qui passa si vite, ils furent toujours sans crainte. Instruits par leurs prophètes à obéir aux rois à qui Dieu les avait soumis[4], leur fidélité fut inviolable. Aussi furent-ils toujours doucement traités. A la faveur d'un tribut assez léger, qu'ils payaient à leurs souverains, qui étaient plutôt leurs protecteurs que leurs maîtres, ils vivaient selon leurs propres lois : la puissance sacerdotale fut conservée en son entier : les pontifes conduisaient le peuple : le conseil public, établi premièrement par Moïse, avait toute son autorité; et ils exerçaient entre eux la puissance de vie et de mort, sans que personne se mêlât de leur conduite. Les rois l'ordonnaient ainsi[5]. La ruine de l'empire des Perses ne changea point leurs affaires. Alexandre respecta leur temple, admira leurs prophéties, et augmenta leurs priviléges[6]. Ils eurent un peu à souffrir sous ses premiers successeurs. Ptolomée fils de Lagus surprit Jérusalem, et en emmena en Égypte cent mille captifs[7] : mais il cessa bientôt de les haïr. Pour mieux dire il ne les haït jamais : il ne voulait que les ôter aux rois de Syrie ses ennemis. En effet, il ne les eut pas plutôt soumis, qu'il les fit citoyens d'Alexandrie, capitale de son royaume, ou plutôt il leur confirma le droit qu'Alexandre, fondateur de cette ville, leur y avait déjà donné; et ne trouvant rien dans tout son État de plus fidèle que les Juifs, il en remplit ses armées, et leur confia ses places les plus importantes. Si les Lagides les considérèrent, ils furent encore mieux traités des Séleucides sous l'empire desquels ils vivaient. Séleucus Nicanor, chef de cette famille, les établit dans Antioche[1]; et Antiochus le Dieu, son petit-fils, les ayant fait recevoir dans toutes les villes de l'Asie Mineure, nous les avons vus se répandre dans toute la Grèce, y vivre selon leur loi, et y jouir des mêmes droits que les autres citoyens, comme ils faisaient dans Alexandrie et dans Antioche. Cependant leur loi est tournée en grec par les soins de Ptolomée Philadelphe, roi d'Égypte[2]. La religion judaïque est connue parmi les Gentils; le temple de Jérusalem est enrichi par les dons des rois et des peuples; les Juifs vivent en paix et en liberté sous la puissance des rois de Syrie, et ils n'avaient guère goûté une telle tranquillité sous leurs propres rois.

[1] *Is.* XLI, 11, 12, 13; XLIII, 18, 19; XLIX, 18, 19, 20, 21; LII, 1, 2, 7; LIV, LV, etc.; LX, 15, 16, etc. *Ezech.* XXXVI, XXXVIII, 11, 12, 13, 14.
[2] *Jer.* XLVI, 27.
[3] *Esth.* IV, V, VII, VIII, IX.
[4] *Jer.* XXVII, 12, 17; XL, 9. *Bar.* I, II, 12.
[5] I. *Esdr.* VII, 25, 26.
[6] *Joseph.* Ant. lib. XI, cap. VIII; et lib. II cont. Apion, n° 4.
[7] *Id.* Ant. lib. XII, cap. I, 2; et lib. II cont. Apion.

CHAPITRE XIV.

Interruption et rétablissement de la paix : division dans ce peuple saint : persécution d'Antiochus : tout cela prédit.

Elle semblait devoir être éternelle, s'ils ne l'eussent eux-mêmes troublée par leurs dissensions. Il y avait trois cents ans qu'ils jouissaient de ce repos tant prédit par leurs prophètes, quand l'ambition et les jalousies qui se mirent parmi eux les pensèrent perdre. Quelques-uns des plus puissants trahirent leur peuple pour flatter les rois; ils voulurent se rendre illustres à la manière des Grecs, et préférèrent cette vaine pompe à la gloire solide que leur acquérait parmi leurs citoyens l'observance des lois de leurs ancêtres. Ils célébrèrent des jeux comme les Gentils[3]. Cette nouveauté éblouit les yeux du peuple, et l'idolâtrie, revêtue de cette magnificence, parut belle à beaucoup de Juifs. A ces changements se mêlèrent les disputes pour le souverain sacerdoce, qui était la dignité principale de la nation. Les ambitieux s'attachaient aux rois de Syrie pour y parvenir, et cette dignité sacrée fut le prix de la flatterie de ces courtisans. Les jalousies et les divisions des particuliers ne tardèrent pas à causer, selon la coutume, de grands malheurs à tout le peuple et à la ville sainte. Alors arriva ce que nous avons remarqué qu'avait prédit Zacharie[4] :

[1] *Jos.* Ant. lib. XII, cap. 3; et lib. II cont. Apion.
[2] *Id.* Præf. Ant. et lib. XII, cap. 2; et lib. II cont. Apion.
[3] *Mach.* I, 12, 13, etc. II. *Mach.* III, IV, I, etc. 14, 15, 16, etc.
[4] *Zach.* XIV, 14. Voyez ci-dessus, chap. X.

Juda même combattit contre Jérusalem, et cette ville fut trahie par ses citoyens. Antiochus l'Illustre, roi de Syrie, conçut le dessein de perdre ce peuple divisé, pour profiter de ses richesses. Ce prince parut alors avec tous les caractères que Daniel avait marqués[1] : ambitieux, avare, artificieux, cruel, insolent, impie, insensé, enflé de ses victoires, et puis, irrité de ses pertes[2]. Il entre dans Jérusalem en état de tout entreprendre : les factions des Juifs, *et non pas ses propres forces*, l'enhardissaient; et Daniel l'avait ainsi prévu[3]. Il exerce des cruautés inouïes : son orgueil l'emporte aux derniers excès, *et il vomit des blasphèmes contre le Très-Haut,* comme l'avait prédit le même prophète[4]. En exécution de ces prophéties, et *à cause des péchés du peuple, la force lui est donnée contre le sacrifice perpétuel*[5]. Il profane le temple de Dieu, que les rois ses ancêtres avaient révéré : il le pille, et répare, par les richesses qu'il y trouve, les ruines de son trésor épuisé. Sous prétexte de rendre conformes les mœurs de ses sujets, et en effet pour assouvir son avarice en pillant toute la Judée, il ordonne aux Juifs d'adorer les mêmes dieux que les Grecs : surtout il veut qu'on adore Jupiter Olympien, dont il place l'idole dans le temple même[6]; et plus impie que Nabuchodonosor, il entreprend de détruire les fêtes, la loi de Moïse, les sacrifices, la religion, et tout le peuple. Mais les succès de ce prince avaient leurs bornes marquées par les prophéties. Mathatias s'oppose à ses violences, et réunit les gens de bien. Judas Machabée son fils, avec une poignée de gens, fait des exploits inouïs, et purifie le temple de Dieu *trois ans et demi* après sa profanation, comme avait prédit Daniel[7]. Il poursuit les Iduméens et tous les autres Gentils qui se joignaient à Antiochus[8]; et leur ayant pris leurs meilleures places, il revient victorieux et humble, tel que l'avait vu Isaïe[9], chantant les louanges de Dieu qui avait livré en ses mains les ennemis de son peuple, et encore tout rouge de leur sang. Il continue ses victoires, malgré les armées prodigieuses des capitaines d'Antiochus. Daniel n'avait donné *que six ans*[10] à ce prince impie pour tourmenter le peuple de Dieu; et voilà qu'au terme préfix il apprend à Ecbatane les faits héroïques de Judas[11]. Il tombe dans une profonde mélancolie, et meurt, comme avait prédit le saint prophète, misérable, *mais non de main d'homme*[1], après avoir reconnu, mais trop tard, la puissance du Dieu d'Israël.

[1] *Dan.* VII, 24, 25; VIII, 9, 10, 11, 12, 23, 24, 25.
[2] *Polyb.* lib. XXVI et XXXI *in excerp.* et *apud Ath.* lib. X.
[3] *Dan.* VIII, 24.
[4] *Id.* VII, 8, 11, 25; VIII, 25.
[5] *Id.* VIII, 11, 12, 13, 14.
[6] I. *Mach.* I, 43, 46, 57. II. *Mach.* VI, 1, 2.
[7] *Dan.* VII, 25; XII, 7, 11. *Jos.* Ant. lib. XII, cap 11, al. 5.
[8] *Jos. de Bello Jud.* Prol; et lib. I, cap. I.
[9] *Is.* LXIII. I. *Mach.* IV, 15; V, 3, 26, 28, 36, 54.
[10] *Dan.* VIII, 14.
[11] I. *Mach.* VI. II. *Mach.* IX.

Je n'ai plus besoin de vous raconter de quelle sorte ses successeurs poursuivirent la guerre contre la Judée, ni la mort de Judas son libérateur, ni les victoires de ses deux frères Jonathas et Simon, successivement souverains pontifes, dont la valeur rétablit la gloire ancienne du peuple de Dieu. Ces trois grands hommes virent les rois de Syrie et tous les peuples voisins conjurés contre eux; et ce qui était de plus déplorable, ils virent à diverses fois ceux de Juda même armés contre leur patrie et contre Jérusalem : chose inouïe jusqu'alors, mais, comme on a dit, expressément marquée par les prophètes[2]. Au milieu de tant de maux, la confiance qu'ils eurent en Dieu les rendit intrépides et invincibles. Le peuple fut toujours heureux sous leur conduite; et enfin, du temps de Simon, affranchi du joug des Gentils, il se soumit à lui et à ses enfants, du consentement des rois de Syrie.

Mais l'acte par lequel le peuple de Dieu transporte à Simon toute la puissance publique, et lui accorde les droits royaux, est remarquable. Le décret porte qu'*il en jouira, lui et sa postérité, jusqu'à ce qu'il vienne un fidèle et véritable prophète*[3].

Le peuple, accoutumé dès son origine à un gouvernement divin, et sachant que depuis le temps que David avait été mis sur le trône par ordre de Dieu, la souveraine puissance appartenait à sa maison, à qui elle devait être à la fin rendue, au temps du Messie, quoique d'une manière plus mystérieuse et plus haute qu'on ne l'attendait, mit expressément cette restriction au pouvoir qu'il donna à ses pontifes, et continua de vivre sous eux dans l'espérance de ce Christ tant de fois promis.

C'est ainsi que ce royaume, absolument libre, usa de son droit, et pourvut à son gouvernement. La postérité de Jacob, par la tribu de Juda et par les restes qui se rangèrent sous ses étendards, se conserva en corps d'État, et jouit indépendamment et paisiblement de la terre qui lui avait été assignée.

La religion judaïque eut un grand éclat, et reçut de nouvelles marques de la protection divine. Jérusalem, assiégée et réduite à l'extrémité par Antiochus Sidètes, roi de Syrie, fut délivrée de ce siége d'une manière admirable. Ce prince fut touché d'abord de voir un peuple

[1] *Dan.* VIII, 25
[2] *Zach.* XIV, 14. I. *Mach.* I, 12; IX; XI. 20, 21, 22; XVI. II. *Mach.* IV, 22 et seq.
[3] I. *Mach.* XIV, 41.

affamé plus occupé de sa religion que de son malheur, et leur accorda une trêve de sept jours en faveur de la semaine sacrée de la fête des Tabernacles [1]. Loin d'inquiéter les assiégés durant ce saint temps, il leur envoyait avec une magnificence royale des victimes pour les immoler dans leur temple, sans se mettre en peine que c'était en même temps leur fournir des vivres dans leur extrême besoin. Selon la docte remarque des chronologistes [2], les Juifs venaient alors de célébrer l'année sabbatique ou de repos, c'est-à-dire, la septième année, où, comme parle Moïse [3], la terre qu'on ne semait point devait se reposer de son travail ordinaire. Tout manquait dans la Judée, et le roi de Syrie pouvait d'un seul coup perdre tout un peuple qu'on lui faisait regarder comme toujours ennemi et toujours rebelle. Dieu, pour garantir ses enfants d'une perte si inévitable, n'envoya pas comme autrefois ses anges exterminateurs; mais ce qui n'est pas moins merveilleux, quoique d'une autre manière, il toucha le cœur du roi, qui admirant la piété des Israélites, que nul péril n'avait détournés des observances les plus incommodes de leur religion, leur accorda la vie et la paix. Les prophètes avaient prédit que ce ne serait plus par des prodiges semblables à ceux des temps passés que Dieu sauverait son peuple, mais par la conduite d'une providence plus douce, qui toutefois ne laisserait pas d'être également efficace et à la longue aussi sensible. Par un effet de cette conduite, Jean Hircan, dont la valeur s'était signalée dans les armées d'Antiochus, après la mort de ce prince reprit l'empire de son pays.

Sous lui les Juifs s'agrandissent par des conquêtes considérables. Ils soumettent Samarie [4] (Ézéchiel et Jérémie l'avaient prédit) : ils domptent les Iduméens, les Philistins, et les Ammonites, leurs perpétuels ennemis [5]; et ces peuples embrassent leur religion (Zacharie l'avait marqué [6]). Enfin, malgré la haine et la jalousie des peuples qui les environnent; sous l'autorité de leurs pontifes, qui deviennent enfin leurs rois, ils fondent le nouveau royaume de Asmonéens ou des Machabées, plus étendu que jamais, si on excepte les temps de David et de Salomon.

Voilà en quelle manière le peuple de Dieu subsista toujours parmi tant de changements; et ce peuple, tantôt châtié, et tantôt consolé dans ses disgrâces, par les différents traitements qu'il reçoit selon ses mérites, rend un témoignage public à la Providence qui régit le monde.

CHAPITRE XV.

Attente du Messie : sur quoi fondée : préparation à son règne, et à la conversion des Gentils.

Mais, en quelque état qu'il fût, il vivait toujours en attente des temps du Messie, où il espérait de nouvelles grâces plus grandes que toutes celles qu'il avait reçues; et il n'y a personne qui ne voie que cette foi du Messie et de ses merveilles, qui dure encore aujourd'hui parmi les Juifs, leur est venue de leurs patriarches et de leurs prophètes dès l'origine de leur nation [1]. Car dans cette longue suite d'années, où eux-mêmes reconnaissent que par un conseil de la Providence il ne s'élevait plus parmi eux aucun prophète, et que Dieu ne leur faisait point de nouvelles prédictions ni de nouvelles promesses, cette foi du Messie qui devait venir était plus vive que jamais. Elle se trouva si bien établie, quand le second temple fut bâti, qu'il n'a plus fallu de prophète pour y confirmer le peuple. Ils vivaient sous la foi des anciennes prophéties qu'ils avaient vues s'accomplir si précisément à leurs yeux en tant de chefs : le reste, depuis ce temps, ne leur a jamais paru douteux, et ils n'avaient point de peine à croire que Dieu, si fidèle en tout, n'accomplît encore en son temps ce qui regardait le Messie, c'est-à-dire, la principale de ses promesses, et le fondement de toutes les autres.

En effet, toute leur histoire, tout ce qui leur arrivait de jour en jour, n'était qu'un perpétuel développement des oracles que le Saint-Esprit leur avait laissés. Si, rétablis dans leur terre après la captivité, ils jouirent durant trois cents ans d'une paix profonde; si leur temple fut révéré, et leur religion honorée dans tout l'Orient; si enfin leur paix fut troublée par leurs dissensions; si ce superbe roi de Syrie fit des efforts inouïs pour les détruire; s'il prévalut quelque temps; si un peu après il fut puni; si la religion judaïque et tout le peuple de Dieu fut relevé avec un éclat plus merveilleux que jamais, et le royaume de Juda accru sur la fin des temps par de nouvelles conquêtes : on a vu que tout cela se trouvait écrit dans leurs prophètes. Oui, tout y était marqué, jusqu'au temps que devaient durer les persécutions, jusqu'aux lieux où se donnèrent les combats, jusqu'aux terres qui devaient être conquises.

Je vous ai rapporté en gros quelque chose de ces prophéties : le détail serait la matière d'un plus long discours : mais vous en voyez assez

[1] *Joseph*. Ant. lib. XIII, cap. XVI, al. 8. *Plut.* Apopht. Reg. et Imper. *Diod.* lib. XXXIV; *in excerptis Photii*, Biblioth. p. 1150.
[2] Annal. t. II, ad an. 3870.
[3] *Exod.* XXIII, 10, 11. *Levit.* XXV, 4.
[4] *Ezech.* XVI, 53, 55, 61. *Jer.* XXXI, 5. I. *Mach.* X, 30.
[5] *Joseph.* Ant. lib. XIII, cap. VIII, XVII, XVIII, al. 4, 9, 10.
[6] *Zach.* IX, 1, 2 et seq.

[1] *Joseph.* lib. I cont. Apion.

pour demeurer convaincu de ces fameuses prédictions qui font le fondement de notre croyance : plus on les approfondit, plus on y trouve de vérité ; et les prophéties du peuple de Dieu ont eu, durant tous ces temps, un accomplissement si manifeste, que depuis, quand les païens mêmes, quand un Porphyre, quand un Julien l'Apostat [1], ennemis d'ailleurs des Écritures, ont voulu donner des exemples de prédictions prophétiques, ils les ont été chercher parmi les Juifs.

Et je puis même vous dire avec vérité, que si durant cinq cents ans le peuple de Dieu fut sans prophète, tout l'état de ces temps était prophétique : l'œuvre de Dieu s'acheminait, et les voies se préparaient insensiblement à l'entier accomplissement des anciens oracles.

Le retour de la captivité de Babylone n'était qu'une ombre de la liberté, et plus grande et plus nécessaire, que le Messie devait apporter aux hommes captifs du péché. Le peuple dispersé en divers endroits dans la haute Asie, dans l'Asie Mineure, dans l'Égypte, dans la Grèce même, commençait à faire éclater parmi les Gentils le nom et la gloire du Dieu d'Israël. Les Écritures, qui devaient un jour être la lumière du monde, furent mises dans la langue la plus connue de l'univers : leur antiquité est reconnue. Pendant que le temple est révéré, et les Écritures répandues parmi les Gentils, Dieu donne quelque idée de leur conversion future, et en jette de loin les fondements.

Ce qui se passait même parmi les Grecs était une espèce de préparation à la connaissance de la vérité. Leurs philosophes connurent que le monde était régi par un Dieu bien différent de ceux que le vulgaire adorait, et qu'ils servaient eux-mêmes avec le vulgaire. Les histoires grecques font foi que cette belle philosophie venait d'Orient, et des endroits où les Juifs avaient été dispersés : mais de quelque endroit qu'elle soit venue, une vérité si importante répandue parmi les Gentils, quoique combattue, quoique mal suivie, même par ceux qui l'enseignaient, commençait à réveiller le genre humain, et fournissait par avance des preuves certaines à ceux qui devaient un jour le tirer de son ignorance.

CHAPITRE XVI.

Prodigieux aveuglement de l'idolâtrie avant la venue du Messie.

Comme toutefois la conversion de la gentilité était une œuvre réservée au Messie, et le propre caractère de sa venue, l'erreur et l'impiété prévalaient partout. Les nations les plus éclairée et les plus sages, les Chaldéens, les Égyptiens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, étaient les plus ignorants et les plus aveugles sur la religion : tant il est vrai qu'il y faut être élevé par une grâce particulière, et par une sagesse plus qu'humaine. Qui oserait raconter les cérémonies des dieux immortels, et leurs mystères impurs? Leurs amours, leurs cruautés, leurs jalousies et tous leurs autres excès étaient le sujet de leurs fêtes, de leurs sacrifices, des hymnes qu'on leur chantait, et des peintures que l'on consacrait dans leurs temples. Ainsi le crime était adoré, et reconnu nécessaire au culte des dieux. Le plus grave des philosophes défend de boire avec excès, si ce n'était dans les fêtes de Bacchus et à l'honneur de ce dieu [1]. Un autre, après avait sévèrement blâmé toutes les images malhonnêtes, en excepte celles des dieux, qui voulaient être honorés par ces infamies [2]. On ne peut lire sans étonnement les honneurs qu'il fallait rendre à Vénus, et les prostitutions qui étaient établies pour l'adorer [3]. La Grèce, toute polie et toute sage qu'elle était, avait reçu ces mystères abominables. Dans les affaires pressantes, les particuliers et les républiques vouaient à Vénus des courtisanes [4], et la Grèce ne rougissait pas d'attribuer son salut aux prières qu'elles faisaient à leur déesse. Après la défaite de Xerxès et de ses formidables armées, on mit dans le temple un tableau où étaient représentés leurs vœux et leurs processsions, avec cette inscription de Simonides, poëte fameux : « Celles-ci ont prié la « déesse Vénus, qui pour l'amour d'elles a sauvé « la Grèce. »

S'il fallait adorer l'amour, ce devait être du moins l'amour honnête : mais il n'en était pas ainsi. Solon, qui le pourrait croire, et qui attendrait d'un si grand nom une si grande infamie? Solon, dis-je, établit à Athènes le temple de Vénus la prostituée [5], ou de l'amour impudique. Toute la Grèce était pleine de temples consacrés à ce dieu, et l'amour conjugal n'en avait pas un dans tout le pays.

Cependant ils détestaient l'adultère dans les hommes et dans les femmes : la société conjugale était sacrée parmi eux. Mais quand ils s'appliquaient à la religion, ils paraissaient comme possédés par un esprit étranger, et leur lumière naturelle les abandonnait.

La gravité romaine n'a pas traité la religion plus sérieusement, puisqu'elle consacrait à l'hon-

[1] *Porph.* de Abstin lib. IV, § 13. *Id. Porph. et Jul. apud. Cyrill.* lib. V et VI in Julian.

[1] *Plat.* de Leg. lib. VI.
[2] *Arist.* Polit lib. VII, cap. XVII.
[3] *Baruch.* VI, 10, 42, 43. *Herod.* lib. I, cap CXCIX *Strab.* lib. VIII.
[4] *Athen.* lib. XIII.
[5] *Ibid.*

neur des dieux les impuretés du théâtre et les sanglants spectacles des gladiateurs, c'est-à-dire, tout ce qu'on pouvait imaginer de plus corrompu et de plus barbare.

Mais je ne sais si les folies ridicules qu'on mêlait dans la religion n'étaient par encore plus pernicieuses, puisqu'elles lui attiraient tant de mépris. Pouvait-on garder le respect qui est dû aux choses divines, au milieu des impertinences que contaient les fables, dont la représentation ou le souvenir faisaient une si grande partie du culte divin? Tout le service public n'était qu'une continuelle profanation, ou plutôt une dérision du nom de Dieu; et il fallait bien qu'il y eût quelque puissance ennemie de ce nom sacré, qui, ayant entrepris de le ravilir, poussât les hommes à l'employer dans des choses si méprisables, et même à le prodiguer à des sujets si indignes.

Il est vrai que les philosophes avaient à la fin reconnu qu'il y avait un autre Dieu que ceux que le vulgaire adorait : mais ils n'osaient l'avouer. Au contraire, Socrate donnait pour maxime : qu'il fallait que chacun suivît la religion de son pays[1]. Platon, son disciple, qui voyait la Grèce et tous les pays du monde remplis d'un culte insensé et scandaleux, ne laisse pas de poser comme un fondement de sa république[2], « qu'il « ne faut jamais rien changer dans la religion « qu'on trouve établie, et que c'est avoir perdu « le sens que d'y penser. » Des philosophes si graves, et qui ont dit de si belles choses sur la nature divine, n'ont osé s'opposer à l'erreur publique, et ont désespéré de la pouvoir vaincre. Quand Socrate fut accusé de nier les dieux que le public adorait, il s'en défendit comme d'un crime[3]; et Platon, en parlant du Dieu qui avait formé l'univers, dit qu'il est difficile de le trouver, et qu'il est défendu de le déclarer au peuple[4]. Il proteste de n'en parler jamais qu'en énigme, de peur d'exposer une si grande vérité à la moquerie.

Dans quel abîme était le genre humain, qui ne pouvait supporter la moindre idée du vrai Dieu! Athènes, la plus polie et la plus savante de toutes les villes grecques, prenait pour athées ceux qui parlaient des choses intellectuelles[5]; et c'est une des raisons qui avait fait condamner Socrate. Si quelques philosophes osaient enseigner que les statues n'étaient pas des dieux comme l'entendait le vulgaire, ils se voyaient contraints de s'en dédire; encore après cela étaient-ils bannis comme des impies par sentence de l'Aréopage[1]. Toute la terre était possédée de la même erreur : la vérité n'y osait paraître. Le Dieu créateur du monde n'avait de temple ni de culte qu'en Jérusalem. Quand les Gentils y envoyaient leurs offrandes, ils ne faisaient autre honneur au Dieu d'Israël, que de le joindre aux autres dieux. La seule Judée connaissait sa sainte et sévère jalousie, et savait que partager la religion entre lui et les autres dieux, était la détruire.

[1] *Xenoph.* Memor. lib. I.
[2] *Plat.* de Leg. l[illegible]. v.
[3] Apol. Socr. *apud Plat. et Xenoph.*
[4] *Ep.* II ad Dionys.
[5] *Diog. Laert.* lib. II. Socr. III. Plat.

CHAPITRE XVII.

Corruptions et superstitions parmi les Juifs : fausses doctrines des pharisiens.

Cependant, à la fin des temps, les Juifs mêmes qui le connaissaient, et qui étaient les dépositaires de la religion, commencèrent (tant les hommes vont toujours affaiblissant la vérité), non point à oublier le Dieu de leurs pères, mais à mêler dans la religion des superstitions indignes de lui. Sous le règne des Asmonéens et dès le temps de Jonathas, la secte des pharisiens commença parmi les Juifs[2]. Ils s'acquirent d'abord un grand crédit par la pureté de leur doctrine, et par l'observance exacte de la loi : joint que leur conduite était douce, quoique régulière, et qu'ils vivaient entre eux en grande union. Les récompenses et les châtiments de la vie future, qu'ils soutenaient avec zèle, leur attiraient beaucoup d'honneur[3]. A la fin, l'ambition se mit parmi eux. Ils voulurent gouverner, et en effet ils se donnèrent un pouvoir absolu sur le peuple : ils se rendirent les arbitres de la doctrine et de la religion, qu'ils tournèrent insensiblement à des pratiques superstitieuses, utiles à leur intérêt et à la domination qu'ils voulaient établir sur les consciences; et le vrai esprit de la loi était prêt à se perdre.

A ces maux se joignit un plus grand mal, l'orgueil et la présomption; mais une présomption qui allait à s'attribuer à soi-même le don de Dieu. Les Juifs, accoutumés à ses bienfaits, et éclairés depuis tant de siècles de sa connaissance, oublièrent que sa bonté seule les avait séparés des autres peuples, et regardèrent sa grâce comme une dette. Race élue et toujours bénie depuis deux mille ans, ils se jugèrent les seuls dignes de connaître Dieu, et se crurent d'une autre espèce que les autres hommes qu'ils voyaient privés de sa connaissance. Sur ce fondement, ils regardèrent les Gentils avec un insupportable dédain. Être sorti d'Abraham selon la chair, leur paraissait une distinction qui les mettait naturellement au-dessus de tous

[1] *Diog. Laert.* lib. II. Stilp.
[2] *Joseph.* Antiq. lib. XIII, cap. IX, al. 5.
[3] *Ibid.* cap. XVIII, al. 10. *Id.* de Bello Jud. lib. II, cap. VII, l. 8.

les autres ; et, enflés d'une si belle origine, ils se croyaient saints par nature, et non par grâce : erreur qui dure encore parmi eux. Ce furent les pharisiens, qui, cherchant à se glorifier de leurs lumières, et de l'exacte observance des cérémonies de la loi, introduisirent cette opinion vers la fin des temps. Comme ils ne songeaient qu'à se distinguer des autres hommes, ils multiplièrent sans bornes les pratiques extérieures, et débitèrent toutes leurs pensées, quelque contraires qu'elles fussent à la loi de Dieu, comme des traditions authentiques.

CHAPITRE XVIII.

Suite des corruptions parmi les Juifs : signal de leur décadence, selon que Zacharie l'avait prédit.

Encore que ces sentiments n'eussent point passé par décret public en dogme de la Synagogue, ils se coulaient insensiblement parmi le peuple, qui devenait inquiet, turbulent et séditieux. Enfin les divisions, qui devaient être, selon leurs prophètes [1], le commencement de leur décadence, éclatèrent à l'occasion des brouilleries survenues dans la maison des Asmonéens. Il y avait à peine soixante ans jusqu'à Jésus-Christ, quand Hircan et Aristobule, enfants d'Alexandre Jannée, entrèrent en guerre pour le sacerdoce, auquel la royauté était annexée. C'est ici le moment fatal où l'histoire marque la première cause de la ruine des Juifs [2]. Pompée, que les deux frères appelèrent pour les régler, les assujettit tous deux, en même temps qu'il déposséda Antiochus surnommé l'Asiatique, dernier roi de Syrie. Ces trois princes dégradés ensemble, et comme par un seul coup, furent le signal de la décadence marquée en termes précis par le prophète Zacharie [3]. Il est certain par l'histoire, que ce changement des affaires de la Syrie et de la Judée fut fait en même temps par Pompée, lorsqu'après avoir achevé la guerre de Mithridate, prêt à retourner à Rome, il régla les affaires d'Orient. Le prophète a exprimé ce qu'il faisait à la ruine des Juifs, qui, de deux frères qu'ils avaient vus rois, en virent l'un prisonnier servir au triomphe de Pompée; et l'autre (c'est le faible Hircan), à qui le même Pompée ôta avec le diadème une grande partie de son domaine, ne retenir plus qu'un vain titre d'autorité qu'il perdit bientôt. Ce fut alors que les Juifs furent faits tributaires des Romains ; et la ruine de la Syrie attira la leur, parce que ce grand royaume, réduit en province dans leur voisinage, y augmenta tellement la puissance des Romains, qu'il n'y avait plus de salut qu'à leur obéir. Les gouverneurs de Syrie firent de continuelles entreprises sur la Judée : les Romains s'y rendirent maîtres absolus, et en affaiblirent le gouvernement en beaucoup de choses. Par eux enfin le royaume de Juda passa des mains des Asmonéens, à qui il s'était soumis, en celles d'Hérode, étranger et Iduméen. La politique cruelle et ambitieuse de ce roi, qui ne professait qu'en apparence la religion judaïque, changea les maximes du gouvernement ancien. Ce ne sont plus ces Juifs maîtres de leur sort sous le vaste empire des Perses et des premiers Séleucides, où ils n'avaient qu'à vivre en paix. Hérode, qui les tient de près asservis sous sa puissance, brouille toutes choses; confond à son gré la succession des pontifes; affaiblit le pontificat, qu'il rend arbitraire; énerve l'autorité du conseil de la nation, qui ne peut plus rien : toute la puissance publique passe entre les mains d'Hérode et des Romains dont il est l'esclave, et il ébranle les fondements de la république judaïque.

Les pharisiens, et le peuple qui n'écoutait que leurs sentiments, souffraient cet état avec impatience. Plus ils se sentaient pressés du joug des Gentils, plus ils conçurent pour eux de dédain et de haine. Ils ne voulurent plus de Messie qui ne fût guerrier, et redoutable aux puissances qui les captivaient. Ainsi, oubliant tant de prophéties qui leur parlaient si expressément de ses humiliations, ils n'eurent plus d'yeux ni d'oreilles que pour celles qui leur annoncent des triomphes, quoique bien différents de ceux qu'ils voulaient.

CHAPITRE XIX.

Jésus-Christ et sa doctrine.

Dans ce déclin de la religion et des affaires des Juifs, à la fin du règne d'Hérode, et dans le temps que les pharisiens introduisaient tant d'abus, Jésus-Christ est envoyé sur la terre pour rétablir le royaume dans la maison de David, d'une manière plus haute que les Juifs charnels ne l'entendaient, et pour prêcher la doctrine que Dieu avait résolu de faire annoncer à tout l'univers. Cet admirable enfant, appelé par Isaïe le Dieu fort, le Père du siècle futur, et l'Auteur de la paix [1], naît d'une vierge à Bethléem, et il y vient reconnaître l'origine de sa race. Conçu du saint-Esprit, saint par sa naissance, seul digne de réparer le vice de la nôtre, il reçoit le nom de Sauveur [2], parce qu'il devait nous sauver de nos péchés. Aussitôt après sa naissance, une nouvelle étoile, figure de la lumière qu'il devait donner aux Gentils, se fait voir en Orient, et amène au Sauveur

[1] *Zach.* XI, 6, 7, 8, etc.
[2] *Joseph.* Antiq. lib. XIV, cap. 8, al. 4; lib. XX, cap. VIII, al. 9. De Bello Jud. lib. I, cap. IV, V, VI. *Appian.* Bell. Cyr. Mithrid. et Civil. lib. V.
[3] *Zach.* XI, 8. Voyez ci-dessus, chap. X, p. 213 et suiv.

[1] *Is.* IX, 6.
[2] *Matth.* I, 21.

encore enfant les prémices de la gentilité convertie. Un peu après, ce Seigneur tant désiré vient à son saint temple, où Siméon le regarde, non-seulement comme la *gloire d'Israël*, mais encore comme la *lumière des nations infidèles* [1]. Quand le temps de prêcher son Évangile approcha, saint Jean-Baptiste, qui lui devait préparer les voies, appela tous les pécheurs à la pénitence, et fit retentir de ses cris tout le désert où il avait vécu dès ses premières années avec autant d'austérité que d'innocence. Le peuple, qui depuis cinq cents ans n'avait point vu de prophètes, reconnut ce nouvel Elie, tout prêt à le prendre pour le Sauveur, tant sa sainteté parut admirable : mais lui-même il montrait au peuple celui *dont il était indigne de délier les souliers* [2]. Enfin, Jésus-Christ commence à prêcher son Évangile, et à révéler les secrets qu'il voyait de toute éternité au sein de son Père. Il pose les fondements de son Église par la vocation de douze pêcheurs [3], et met saint Pierre à la tête de tout le troupeau, avec une prérogative si manifeste, que les évangélistes, qui dans le dénombrement qu'ils font des apôtres ne gardent aucun ordre certain, s'accordent à nommer saint Pierre devant tous les autres, comme le premier [4]. Jésus-Christ parcourt toute la Judée, qu'il remplit de ses bienfaits ; secourable aux malades, miséricordieux envers les pécheurs dont il se montre le vrai médecin par l'accès qu'il leur donne auprès de lui, faisant ressentir aux hommes une autorité et une douceur qui n'avait jamais paru qu'en sa personne. Il annonce de hauts mystères ; mais il les confirme par de grands miracles : il commande de grandes vertus ; mais il donne en même temps de grandes lumières, de grands exemples, et de grandes grâces. C'est par là aussi qu'il paraît « plein de grâce et de « vérité, et nous recevons tout de sa plénitude [5]. »

Tout se soutient en sa personne ; sa vie, sa doctrine, ses miracles. La même vérité y reluit partout : tout concourt à y faire voir le maître du genre humain et le modèle de la perfection.

Lui seul vivant au milieu des hommes, et à la vue de tout le monde, a pu dire sans craindre d'être démenti : « Qui de vous me reprendra de « péché [6] ? » Et encore : « Je suis la lumière du « monde ; ma nourriture est de faire la volonté de « mon Père : celui qui m'a envoyé est avec moi, « et ne me laisse pas seul, parce que je fais tou- « jours ce qui lui plaît [7]. »

[1] *Luc.* II, 32.
[2] *Joan.* I, 7.
[3] *Matth.* X, 2. *Marc.* III, 16. *Luc.* VI, 14.
[4] *Act.* I, 13. *Matth.* XVI, 18.
[5] *Joan.* I, 14, 15, 16.
[6] *Id.* VII, 46.
[7] *Ibid.* 12, 29 ; V, 34.

Ses miracles sont d'un ordre particulier, et d'un caractère nouveau. Ce ne sont point des *signes dans le ciel*, tels que les Juifs les demandaient [1] : il les fait presque tous sur les hommes mêmes, et pour guérir leurs infirmités. Tous ces miracles tiennent plus de la bonté que de la puissance, et ne surprennent pas tant les spectateurs, qu'ils les touchent dans le fond du cœur. Il les fait avec empire : les démons et les maladies lui obéissent : à sa parole, les aveugles-nés reçoivent la vue, les morts sortent du tombeau, et les péchés sont remis. Le principe en est en lui-même ; ils coulent de source : « Je sens, dit-il [2], qu'une « vertu est sortie de moi. » Aussi personne n'en avait-il fait ni de si grands, ni en si grand nombre ; et toutefois il promet que ses disciples feront en son nom encore de *plus grandes choses* [3] : tant est féconde et inépuisable la vertu qu'il porte en lui-même.

Qui n'admirerait la condescendance avec laquelle il tempère la hauteur de sa doctrine ? C'est du lait pour les enfants, et tout ensemble du pain pour les forts. On le voit plein des secrets de Dieu ; mais on voit qu'il n'en est pas étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique : il en parle naturellement, comme étant né dans ce secret et dans cette gloire ; et *ce qu'il a sans mesure* [4], il le répand avec mesure, afin que notre faiblesse le puisse porter.

Quoiqu'il soit envoyé pour tout le monde, il ne s'adresse d'abord qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, auxquelles il était aussi principalement envoyé : mais il prépare la voie à la conversion des Samaritains et des Gentils. Une femme samaritaine le reconnaît pour le Christ, que sa nation attendait aussi bien que celle des Juifs, et apprend de lui le mystère du culte nouveau qui ne serait plus attaché à un certain lieu [5]. Une femme chananéenne et idolâtre lui arrache, pour ainsi dire, quoique rebutée, la guérison de sa fille [6]. Il reconnaît en divers endroits les enfants d'Abraham dans les Gentils [7], et parle de sa doctrine comme devant être prêchée, contredite et reçue par toute la terre. Le monde n'avait jamais rien vu de semblable, et ses apôtres en sont étonnés. Il ne cache point aux siens les tristes épreuves par lesquelles ils devaient passer. Il leur fait voir les violences et la séduction employées contre eux, les persécutions, les fausses doctrines, les faux frères, la guerre au dedans et au dehors,

[1] *Matth.* XVI, 1.
[2] *Luc.* VI, 19 ; VIII, 46.
[3] *Joan.* XIV, 12.
[4] *Id.* III, 34.
[5] *Id.* IV, 21, 25.
[6] *Matth.* XV, 22, etc.
[7] *Id.* VIII, 10, 11.

la foi épurée par toutes ces épreuves ; à la fin des temps, l'affaiblissement de cette foi [1], et le refroidissement de la charité parmi ses disciples [2] ; au milieu de tant de périls, son Église et la vérité toujours invincibles [3].

Voici donc une nouvelle conduite, et un nouvel ordre de choses : on ne parle plus aux enfants de Dieu de récompenses temporelles, Jésus-Christ leur montre une vie future ; et les tenant suspendus dans cette attente, il leur apprend à se détacher de toutes les choses sensibles. La croix et la patience deviennent leur partage sur la terre, et le *ciel* leur est proposé comme devant être *emporté de force* [4]. Jésus-Christ, qui montre aux hommes cette nouvelle voie, y entre le premier : il prêche des vérités pures qui étourdissent les hommes grossiers, et néanmoins superbes : il découvre l'orgueil caché et l'hypocrisie des pharisiens et des docteurs de la loi qui la corrompaient par leurs interprétations. Au milieu de ces reproches, il honore leur ministère, et la *chaire de Moïse où ils sont assis* [5]. Il fréquente le temple, dont il fait respecter la sainteté, et renvoie aux prêtres les lépreux qu'il a guéris. Par là il apprend aux hommes comment ils doivent reprendre et réprimer les abus, sans préjudice du ministère établi de Dieu, et montre que le corps de la Synagogue subsistait malgré la corruption des particuliers. Mais elle penchait visiblement à sa ruine. Les pontifes et les pharisiens animaient contre Jésus-Christ le peuple Juif, dont la religion se tournait en superstition. Ce peuple ne peut souffrir le Sauveur du monde, qui l'appelle à des pratiques solides mais difficiles. Le plus saint et le meilleur de tous les hommes, la sainteté et la bonté même, devient le plus envié et le plus haï. Il ne se rebute pas, et ne cesse de faire du bien à ses citoyens ; mais il voit leur ingratitude : il en prédit le châtiment avec larmes, et dénonce à Jérusalem sa chute prochaine. Il prédit aussi que les Juifs, ennemis de la vérité qu'il leur annonçait, seraient livrés à l'erreur, et deviendraient le jouet des faux prophètes. Cependant la jalousie des pharisiens et des prêtres le mène à un supplice infâme : ses disciples l'abandonnent ; un d'eux le trahit ; le premier et le plus zélé de tous le renie trois fois. Accusé devant le conseil, il honore jusqu'à la fin le ministère des prêtres, et répond en termes précis au pontife qui l'interrogeait juridiquement. Mais le moment était arrivé, où la Synagogue devait être réprouvée. Le pontife et tout le conseil condamne Jésus-Christ, parce qu'il se disait le Christ Fils de Dieu. Il est livré à Ponce Pilate, président romain : son innocence est reconnue par son juge, que la politique et l'intérêt font agir contre sa conscience : le juste est condamné à mort : le plus grand de tous les crimes donne lieu à la plus parfaite obéissance qui fut jamais : Jésus, maître de sa vie et de toutes choses, s'abandonne volontairement à la fureur des méchants, et offre le sacrifice qui devait être l'expiation du genre humain. A la croix, il regarde dans les prophéties ce qui lui restait à faire : il l'achève, et dit enfin : *Tout est consommé* [1]. A ce mot, tout change dans le monde : la loi cesse, ses figures passent, ses sacrifices sont abolis par une oblation plus parfaite. Cela fait, Jésus-Christ expire avec un grand cri : toute la nature s'émeut : le centurion qui le gardait, étonné d'une telle mort, s'écrie qu'il est vraiment le Fils de Dieu ; et les spectateurs s'en retournent frappant leur poitrine. Au troisième jour il ressuscite ; il paraît aux siens qui l'avaient abandonné, et qui s'obstinaient à ne pas croire sa résurrection. Ils le voient, ils lui parlent, ils le touchent, ils sont convaincus. Pour confirmer la foi de sa résurrection, il se montre à diverses fois et en diverses circonstances. Ses disciples le voient en particulier, et le voient aussi tous ensemble : il paraît une fois à plus de cinq cents hommes assemblés [2]. Un apôtre, qui l'a écrit, assure que la plupart d'eux vivaient encore dans le temps qu'il l'écrivait. Jésus-Christ ressuscité donne à ses apôtres tout le temps qu'ils veulent pour le bien considérer ; et après s'être mis entre leurs mains en toutes les manières qu'ils le souhaitent, en sorte qu'il ne puisse plus leur rester le moindre doute, il leur ordonne de porter témoignage de ce qu'ils ont vu, de ce qu'ils ont ouï, et de ce qu'ils ont touché. Afin qu'on ne puisse douter de leur bonne foi, non plus que de leur persuasion, il les oblige à sceller leur témoignage de leur sang. Ainsi leur prédication est inébranlable ; le fondement en est un fait positif, attesté unanimement par ceux qui l'ont vu. Leur sincérité est justifiée par la plus forte épreuve qu'on puisse imaginer, qui est celle des tourments, et de la mort même. Telles sont les instructions que reçurent les apôtres. Sur ce fondement, douze pêcheurs entreprennent de convertir le monde entier, qu'ils voyaient si opposé aux lois qu'ils avaient à leur prescrire, et aux vérités qu'ils avaient à leur annoncer. Ils ont ordre de commencer par Jérusalem [3], et de là de se répandre par toute la terre pour « instruire toutes « les nations, et les baptiser au nom du Père, du

[1] *Luc.* XVIII, 8.
[2] *Matth.* XXIV, 12.
[3] *Id.* XVI, 18.
[4] *Id.* XI, 12.
[5] *Id.* XXIII, 2.

[1] *Joan.* XIX, 30.
[2] I. *Cor.* XV, 6.
[3] *Luc.* XXIV, 47. *Act.* I, 8.

« Fils, et du Saint-Esprit [1]. » Jésus-Christ leur promet d'être « avec eux tous les jours jusqu'à la « consommation des siècles, » et assure par cette parole la perpétuelle durée du ministère ecclésiastique. Cela dit, il monte aux cieux en leur présence.

Les promesses vont être accomplies : les prophéties vont avoir leur dernier éclaircissement. Les Gentils sont appelés à la connaissance de Dieu par les ordres de Jésus-Christ ressuscité : une nouvelle cérémonie est instituée pour la régénération du nouveau peuple; et les fidèles apprennent que le vrai Dieu, le Dieu d'Israël, ce Dieu un et indivisible auquel ils sont consacrés par le baptême, est tout ensemble Père, Fils, et Saint-Esprit.

Là donc nous sont proposées les profondeurs incompréhensibles de l'être divin; la grandeur ineffable de son unité, et les richesses infinies de cette nature, plus féconde encore au dedans qu'au dehors, capable de se communiquer sans division à trois personnes égales.

Là sont expliqués les mystères qui étaient enveloppés, et comme scellés dans les anciennes Écritures. Nous entendons le secret de cette parole: « Faisons l'homme à notre image [2]; » et la Trinité, marquée dans la création de l'homme, est expressément déclarée dans sa régénération. Nous apprenons ce que c'est que cette Sagesse *conçue*, selon Salomon [3], *devant tous les temps dans le sein de Dieu;* Sagesse qui fait toutes ses délices, et par qui sont ordonnés tous ses ouvrages. Nous savons qui est celui que David a vu *engendré devant l'aurore* [4]; et le Nouveau Testament nous enseigne que c'est le Verbe, la parole intérieure de Dieu, et sa pensée éternelle, qui est toujours dans son sein, et par qui toutes choses ont été faites.

Par là nous répondons à la mystérieuse question qui est proposée dans les Proverbes [5] : « Dites-moi le nom de Dieu, et le nom de son Fils, « si vous le savez. » Car nous savons que ce nom de Dieu, si mystérieux et si caché, est le nom de Père, entendu en ce sens profond qui le fait concevoir dans l'éternité père d'un fils égal à lui, et que le nom de son Fils est le nom de Verbe; Verbe qu'il engendre éternellemeut en se contemplant lui-même, qui est l'expression parfaite de sa vérité, son image, son Fils unique, l'*éclat de sa clarté*, et l'*empreinte de sa substance* [6].

Avec le Père et le Fils nous connaissons aussi

[1] *Math.* XXVIII, 19, 20.
[2] *Gen.* I, 26.
[3] *Prov.* VIII, 22.
[4] *Ps.* CIX, 3.
[5] *Prov.* XXX, 4.
[6] *Hebr.* I, 3.

le Saint-Esprit, l'amour de l'un et de l'autre, et leur éternelle union. C'est cet Esprit qui fait les prophètes, et qui est en eux pour leur découvrir les conseils de Dieu et les secrets de l'avenir; Esprit dont il est écrit [1] : « Le Seigneur m'a en« voyé, et son Esprit, » qui est distingué du Seigneur, et qui est aussi le Seigneur même, puisqu'il envoie les prophètes, et qu'il leur découvre les choses futures. Cet Esprit qui parle aux prophètes, et qui parle par les prophètes, est uni au Père et au Fils, et intervient avec eux dans la consécration du nouvel homme.

Ainsi le père, le Fils, et le Saint-Esprit, un seul Dieu en trois personnes, montré plus obscurément à nos pères, est clairement révélé dans la nouvelle alliance. Instruits d'un si haut mystère, et étonnés de sa profondeur incompréhensible, nous couvrons notre face devant Dieu avec les séraphins que vit Isaïe [2], et nous adorons avec eux celui qui est trois fois saint.

C'était au Fils unique *qui était dans le sein du Père* [3], et qui sans en sortir venait à nous; c'était à lui à nous découvrir pleinement ces admirables secrets de la nature divine, que Moïse et les prophètes n'avaient qu'effleurés.

C'était à lui à nous faire entendre d'où vient que le Messie, promis comme un homme qui devait sauver les autres hommes, était en même temps montré comme Dieu en nombre singulier, et absolument à la manière dont le Créateur nous est désigné : et c'est aussi ce qu'il a fait, en nous enseignant que, quoique fils d'Abraham, *il était devant qu'Abraham fût fait* [4]; qu'*il est descendu du ciel,* et toutefois qu'*il est au ciel* [5]; qu'il est Dieu, Fils de Dieu, et tout ensemble homme, fils de l'homme; le vrai Emmanuel, Dieu avec nous; en un mot, le Verbe fait chair, unissant en sa personne la nature humaine avec la divine, afin de réconcilier toutes choses en lui-même.

Ainsi nous sont révélés les deux principaux mystères, celui de la Trinité, et celui de l'Incarnation. Mais celui qui nous les a révélés, nous en fait trouver l'image en nous-mêmes, afin qu'ils nous soient toujours présents, et que nous reconnaissions la dignité de notre nature.

En effet, si nous imposons silence à nos sens, et que nous nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, c'est-à-dire, dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée, que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelli-

[1] *Is.* XLVIII, 16.
[2] *Id.* VI.
[3] *Joan.* I, 18.
[4] *Id.* VIII, 58.
[5] *Id.* III, 13.

gence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de Verbe, afin que nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme naissent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole intérieure que nous y sentons quand nous contemplons la vérité [1].

Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en nous. Nous aimons et cette parole intérieure et l'esprit où elle naît; et en l'aimant nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie.

Ainsi, autant qu'il se peut trouver de rapport entre Dieu et l'homme; ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel qui sort du Père qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une même nature également heureuse et parfaite.

En un mot, Dieu est parfait; et son Verbe, image vivante d'une vérité infinie, n'est pas moins parfait que lui; et son amour, qui sortant de la source inépuisable du bien en a toute la plénitude, ne peut manquer d'avoir une perfection infinie; et puisque nous n'avons point d'autre idée de Dieu que celle de la perfection, chacune de ces trois choses, considérée en elle-même, mérite d'être appelée Dieu : mais parce que ces trois choses conviennent nécessairement à une même nature, ces trois choses ne sont qu'un seul Dieu.

Il ne faut donc rien concevoir d'inégal ni de séparé dans cette Trinité adorable; et quelque incompréhensible que soit cette égalité, notre âme, si nous l'écoutons, nous en dira quelque chose.

Elle est; et quand elle sait parfaitement ce qu'elle est, son intelligence répond à la vérité de son être; et quand elle aime son être avec son intelligence, autant qu'ils méritent d'être aimés, son amour égale la perfection de l'un et de l'autre [2]. Ces trois choses ne se séparent jamais, et s'enferment l'une l'autre : nous entendons que nous sommes, et que nous aimons; et nous aimons à être, et à entendre. Qui le peut nier, s'il s'entend lui-même? Et non-seulement une de ces choses n'est pas meilleure que l'autre, mais les trois ensemble ne sont pas meilleures

[1] *Greg. Naz.* Orat. XXXVI, nunc. XXX, n° 20 : t. I, p. 554 ed. Bened. *Aug.* de Trinit. lib. IX, cap. IV et seq.; t. VIII, col. 880 et seq. et in Joan Évang. tract. I, etc. t. III, p. 2, col. 292 et seq. De Civ. Dei, lib. XI, cap. XXVI, XXVII, XXVIII, t. VII, col. 292 et seq.

[2] *Aug.* loc. cit.

qu'une d'elles en particulier, puisque chacune enferme le tout, et que dans les trois consiste la félicité et la dignité de la nature raisonnable. Ainsi, et infiniment au-dessus, est parfaite, inséparable, une en son essence, et enfin égale en tout sens, la Trinité que nous servons, et à laquelle nous sommes consacrés par notre baptême.

Mais nous-mêmes, qui sommes l'image de la Trinité, nous-mêmes, à un autre égard, nous sommes encore l'image de l'incarnation.

Notre âme, d'une nature spirituelle et incorruptible, a un corps corruptible qui lui est uni [1]; et de l'union de l'un et de l'autre résulte un tout, qui est l'homme, esprit et corps tout ensemble, incorruptible et corruptible, intelligent et purement brute. Ces attributs conviennent au tout, par rapport à chacune de ses deux parties; ainsi le Verbe divin, dont la vertu soutient tout, s'unit d'une façon particulière, ou plutôt il devient lui-même, par une parfaite union, ce Jésus-Christ fils de Marie : ce qui fait qu'il est Dieu et homme tout ensemble, engendré dans l'éternité, et engendré dans le temps; toujours vivant dans le sein du Père, et mort sur la croix pour nous sauver.

Mais où Dieu se trouve mêlé, jamais les comparaisons tirées des choses humaines ne sont qu'imparfaites. Notre âme n'est pas devant notre corps, et quelque chose lui manque lorsqu'elle en est séparée. Le Verbe, parfait en lui-même dès l'éternité, ne s'unit à notre nature que pour l'honorer. Cette âme qui préside au corps, et y fait divers changements, elle-même en souffre à son tour. Si le corps est mu au commandement et selon la volonté de l'âme, l'âme est troublée, l'âme est affligée et agitée en mille manières, ou fâcheuses ou agréables, suivant les dispositions du corps, en sorte que, comme l'âme élève le corps à elle en le gouvernant, elle est abaissée au-dessous de lui par les choses qu'elle en souffre. Mais, en Jésus-Christ, le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main. Ainsi l'homme est élevé, et le Verbe ne se rabaisse par aucun endroit : immuable et inaltérable, il domine en tout et partout la nature qui lui est unie.

De là vient qu'en Jésus-Christ, l'homme, absolument soumis à la direction intime du Verbe qui l'élève à soi, n'a que des pensées et des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce qu'il montre au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe, digne du Verbe, c'est-à-dire, digne de la raison

[1] *Aug.* Ep. III, ad Volus. nunc. CXXXVII, cap. III, n° 11, t. II, col. 405. De Civit. Dei, lib. X, cap. XXIX, t. VII, col. 264. *Cyril.* Ep. ad Valerian. part. III. *Conc. Ephes.* t. III. Concil. col. 1155 et seq. etc. *Symb. Ath.* etc.

même, de la sagesse même, et de la vérité même. C'est pourquoi tout est lumière en Jésus-Christ; sa conduite est une règle, ses miracles sont des instructions, ses paroles sont esprit et vie.

Il n'est pas donné à tous de bien entendre ces sublimes vérités, ni de voir parfaitement en lui-même cette merveilleuse image des choses divines, que saint Augustin et les autres Pères ont crue si certaine. Les sens nous gouvernent trop; et notre imagination, qui se veut mêler dans toutes nos pensées, ne nous permet pas toujours de nous arrêter sur une lumière si pure. Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous ignorons les richesses que nous portons dans le fond de notre nature; et il n'y a que les yeux les plus épurés qui les puissent apercevoir. Mais si peu que nous entrions dans ce secret, et que nous sachions remarquer en nous l'image des deux mystères qui font le fondement de notre foi, c'en est assez pour nous élever au-dessus de tout, et rien de mortel ne nous pourra plus toucher.

Aussi Jésus-Christ nous appelle-t-il à une gloire immortelle, et c'est le fruit de la foi que nous avons pour les mystères.

Ce Dieu-homme, cette vérité et cette sagesse incarnée, qui nous fait croire de si grandes choses sur sa seule autorité, nous en promet dans l'éternité la claire et bienheureuse vision, comme la récompense certaine de notre foi.

De cette sorte, la mission de Jésus-Christ est relevée infiniment au-dessus de celle de Moïse.

Moïse était envoyé pour réveiller par des récompenses temporelles les hommes sensuels et abrutis. Puisqu'ils étaient devenus tout corps et tout chair, il les fallait d'abord prendre par les sens, leur inculquer par ce moyen la connaissance de Dieu, et l'horreur de l'idolâtrie, à laquelle le genre humain avait une inclination si prodigieuse.

Tel était le ministère de Moïse : il était réservé à Jésus-Christ d'inspirer à l'homme des pensées plus hautes, et de lui faire connaître dans une pleine évidence la dignité, l'immortalité, et la félicité éternelle de son âme.

Durant les temps d'ignorance, c'est-à-dire, durant les temps qui ont précédé Jésus-Christ, ce que l'âme connaissait de sa dignité et de son immortalité l'induisait le plus souvent à erreur. Le culte des hommes morts faisait presque tout le fond de l'idolâtrie : presque tous les hommes sacrifiaient aux mânes, c'est-à-dire, aux âmes des morts. De si anciennes erreurs nous font voir à la vérité combien était ancienne la croyance de l'immortalité de l'âme, et nous montrent qu'elle doit être rangée parmi les premières traditions du genre humain. Mais l'homme, qui gâtait tout, en avait étrangement abusé, puisqu'elle le portait à sacrifier aux morts. On allait même jusqu'à cet excès, de leur sacrifier des hommes vivants : on tuait leurs esclaves, et même leurs femmes, pour les aller servir dans l'autre monde. Les Gaulois le pratiquaient avec beaucoup d'autres peuples [1]; et les Indiens, marqués par les auteurs païens parmi les premiers défenseurs de l'immortalité de l'âme, ont aussi été les premiers à introduire sur la terre, sous prétexte de religion, ces meurtres abominables. Les mêmes Indiens se tuaient eux-mêmes pour avancer la félicité de la vie future; et ce déplorable aveuglement dure encore aujourd'hui parmi ces peuples : tant il est dangereux d'enseigner la vérité dans un autre ordre que celui que Dieu a suivi, et d'expliquer clairement à l'homme tout ce qu'il est, avant qu'il ait connu Dieu parfaitement.

C'était faute de connaître Dieu que la plupart des philosophes n'ont pu croire l'âme immortelle sans la croire une portion de la Divinité, une divinité elle-même, un être éternel, incréé aussi bien qu'incorruptible, et qui n'avait non plus de commencement que de fin. Que dirai-je de ceux qui croyaient la transmigration des âmes; qui les faisaient rouler des cieux à la terre, et puis de la terre aux cieux; des animaux dans les hommes, et des hommes dans les animaux; de la félicité à la misère, et de la misère à la félicité, sans que ces révolutions eussent jamais ni de terme ni d'ordre certain? Combien était obscurcie la justice, la providence, la bonté divine parmi tant d'erreurs! et qu'il était nécessaire de connaître Dieu, et les règles de sa sagesse, avant que de connaître l'âme et sa nature immortelle!

C'est pourquoi la loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité. Nous avons vu l'âme au commencement faite par la puissance de Dieu aussi bien que les autres créatures; mais avec ce caractère particulier, qu'elle était faite à son image et par son souffle, afin qu'elle entendît à qui elle tient par son fond, et qu'elle ne se crût jamais de même nature que les corps, ni formée de leur concours. Mais les suites de cette doctrine, et les merveilles de la vie future, ne furent pas alors universellement développées; et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert.

Dieu en avait répandu quelques étincelles dans les anciennes Écritures. Salomon avait dit que « comme le corps retourne à la terre d'où il est « sorti, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné [2]. » Les patriarches et les prophètes ont vécu dans cette espérance; et Daniel avait prédit qu'il vien-

[1] *Cæs.* de Bell. Gall. lib. VI, cap. XVIII.
[2] *Eccles.* XII, 7.

drait un temps « où ceux qui dorment dans la « poussière s'éveilleraient, les uns pour la vie « éternelle, et les autres pour une éternelle con-« fusion, afin de voir toujours [1]. » Mais, en même temps que ces choses lui sont révélées, il lui est ordonné de « sceller le livre, et de le tenir fermé « jusqu'au temps ordonné de Dieu [2]; » afin de nous faire entendre que la pleine découverte de ces vérités était d'une autre saison et d'un autre siècle.

Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que, vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans la reconnaître, non-seulement étaient admis dans la Synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future; et ce devait être le fruit de la venue du Messie.

C'est pourquoi, non content de nous avoir dit qu'une vie éternellement bienheureuse était réservée aux enfants de Dieu, il nous a dit en quoi elle consistait. La vie bienheureuse est d'être avec lui dans la gloire de Dieu son Père : la vie bienheureuse est de voir la gloire qu'il a dans le sein du Père dès l'origine du monde : la vie bienheureuse est que Jésus-Christ soit en nous comme dans ses membres, et que l'amour éternel que le Père a pour son Fils s'étendant sur nous, il nous comble des mêmes dons : la vie bienheureuse, en un mot, est de connaître le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ qu'il a envoyé [3]; mais le connaître de cette manière qui s'appelle la claire vue, la *vue face à face* [4] et à découvert, la vue qui réforme en nous et y achève l'image de Dieu, selon ce que dit saint Jean [5], « que nous lui serons semblables, parce « que nous le verrons tel qu'il est. »

Cette vue sera suivie d'un amour immense, d'une joie inexplicable et d'un triomphe sans fin. Un *Alleluia* éternel, et un *Amen* éternel, dont on entend retentir la céleste Jérusalem [6], font voir toutes les misères bannies, et tous les désirs satisfaits; il n'y a plus qu'à louer la bonté divine.

Avec de si nouvelles récompenses, il fallait que Jésus-Christ proposât aussi de nouvelles idées de vertu, des pratiques plus parfaites et plus épurées. La fin de la religion, l'âme des vertus et l'abrégé de la loi, c'est la charité. Mais, jusqu'à Jésus-Christ, on peut dire que la perfection et les effets de cette vertu n'étaient pas entièrement connus. C'est Jésus-Christ proprement qui nous apprend à nous contenter de Dieu seul. Pour établir le règne de la charité, et nous en découvrir tous les devoirs, il nous propose l'amour de Dieu, jusqu'à nous haïr nous-mêmes, et persécuter sans relâche le principe de corruption que nous avons tous dans le cœur. Il nous propose l'amour du prochain, jusqu'à étendre sur tous les hommes cette inclination bienfaisante, sans en excepter nos persécuteurs : il nous propose la modération des désirs sensuels, jusqu'à retrancher tout à fait nos propres membres, c'est-à-dire, ce qui tient le plus vivement et le plus intimement à notre cœur : il nous propose la soumission aux ordres de Dieu, jusqu'à nous réjouir des souffrances qu'il nous envoie : il nous propose l'humilité, jusqu'à aimer les opprobres pour la gloire de Dieu, et à croire que nulle injure ne nous peut mettre si bas devant les hommes, que nous ne soyons encore plus bas devant Dieu par nos péchés. Sur ce fondement de la charité, il perfectionne tous les états de la vie humaine. C'est par là que le mariage est réduit à sa forme primitive : l'amour conjugal n'est plus partagé : une si sainte société n'a plus de fin que celle de la vie; et les enfants ne voient plus chasser leur mère pour mettre à sa place une marâtre. Le célibat est montré comme une imitation de la vie des anges, uniquement occupée de Dieu et des chastes délices de son amour. Les supérieurs apprennent qu'ils sont serviteurs des autres, et dévoués à leur bien; les inférieurs reconnaissent l'ordre de Dieu dans les puissances légitimes, lors même qu'elles abusent de leur autorité : cette pensée adoucit les peines de la sujétion, et sous des maîtres fâcheux l'obéissance n'est plus fâcheuse au vrai chrétien.

A ces préceptes il joint des conseils de perfection éminente : renoncer à tout plaisir; vivre dans le corps comme si on était sans corps; quitter tout, donner tout aux pauvres, pour ne posséder que Dieu seul; vivre de peu, et presque de rien, et attendre ce peu de la providence divine.

Mais la loi la plus propre à l'Évangile, est celle de porter sa croix. La croix est la vraie épreuve de la foi, le vrai fondement de l'espérance, le parfait épurement de la charité, en un mot, le chemin du ciel. Jésus-Christ est mort à la croix, il a porté sa croix toute sa vie; c'est à la croix qu'il veut qu'on le suive, et il met la vie

[1] *Dan.* XII, 2, 3.
[2] *Ibid.* 4.
[3] *Joan.* XVII.
[4] I. *Cor.* XIII, 9, 12.
[5] I. *Joan.* III, 2.
[6] *Apoc.* VII, 12; XIX, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

éternelle à ce prix. Le premier à qui il promet en particulier le repos du siècle futur, est un compagnon de sa croix : « Tu seras, lui dit-il [1], aujourd'hui avec moi en paradis. » Aussitôt qu'il fut à la croix, le voile qui couvrait le sanctuaire fut déchiré de haut en bas, et le ciel fut ouvert aux âmes saintes. C'est au sortir de la croix, et des horreurs de son supplice, qu'il parut à ses apôtres, glorieux et vainqueur de la mort; afin qu'ils comprissent que c'est par la croix qu'il devait entrer dans sa gloire, et qu'il ne montrait point d'autre voie à ses enfants.

Ainsi fut donnée au monde, en la personne de Jésus-Christ, l'image d'une vertu accomplie, qui n'a rien et n'attend rien sur la terre; que les hommes ne récompensent que par de continuelles persécutions; qui ne cesse de leur faire du bien, et à qui ses propres bienfaits attirent le dernier supplice. Jésus-Christ meurt sans trouver ni reconnaissance dans ceux qu'il oblige, ni fidélité dans ses amis, ni équité dans ses juges; son innocence quoique reconnue, ne le sauve pas; son Père même, en qui seul il avait mis son espérance, retire toutes les marques de sa protection : le juste est livré à ses ennemis, et il meurt abandonné de Dieu et des hommes.

Mais il fallait faire voir à l'homme de bien, que, dans les plus grandes extrémités, il n'a besoin d'aucune consolation humaine, ni même d'aucune marque sensible du secours divin : qu'il aime seulement, et qu'il se confie, assuré que Dieu pense à lui sans lui en donner aucune marque, et qu'une félicité éternelle lui est réservée.

Le plus sage des philosphes, en cherchant l'idée de la vertu, a trouvé que comme de tous les méchants celui-là serait le plus méchant qui saurait si bien couvrir sa malice, qu'il passât pour homme de bien, et jouît par ce moyen de tout le crédit que peut donner la vertu : ainsi le plus vertueux devait être sans difficulté celui à qui sa vertu attire par sa perfection la jalousie de tous les hommes, en sorte qu'il n'ait pour lui que sa conscience, et qu'il se voie exposé à toute sorte d'injures, jusqu'à être mis sur la croix, sans que sa vertu lui puisse donner ce faible secours de l'exempter d'un tel supplice [2]. Ne semble-t-il pas que Dieu n'ait mis cette merveilleuse idée de vertu dans l'esprit d'un philosophe, que pour la rendre effective en la personne de son Fils, et faire voir que le juste a une autre gloire, un autre repos, enfin un autre bonheur que celui qu'on peut avoir sur la terre?

Établir cette vérité, et la montrer accomplie si visiblement en soi-même aux dépens de sa propre vie, c'était le plus grand ouvrage que pût faire un homme : et Dieu l'a trouvé si grand, qu'il l'a réservé à ce Messie tant promis, à cet homme qu'il a fait la même personne avec son Fils unique.

En effet, que pouvait-on réserver de plus grand à un Dieu venant sur la terre? et qu'y pouvait-il faire de plus digne de lui, que d'y montrer la vertu dans toute sa pureté, et le bonheur éternel où la conduisent les maux les plus extrêmes?

Mais si nous venons à considérer ce qu'il y a de plus haut et de plus intime dans le mystère de la croix, quel esprit humain le pourra comprendre? Là nous sont montrées des vertus que le seul homme-Dieu pouvait pratiquer. Quel autre pouvait comme lui se mettre à la place de toutes les victimes anciennes, les abolir en leur substituant une victime d'une dignité et d'un mérite infini, et faire que désormais il n'y eût plus que lui seul à offrir à Dieu? Tel est l'acte de religion que Jésus-Christ exerce à la croix. Le Père éternel pouvait-il trouver, ou parmi les anges, ou parmi les hommes, une obéissance égale à celle que lui rend son Fils bien-aimé, lorsque rien ne lui pouvant arracher la vie, il la donna volontairement pour lui complaire? Que dirai-je de la parfaite union de tous ses désirs avec la divine volonté, et de l'amour par lequel il se tient *uni à Dieu qui était en lui, se réconciliant le monde* [1]? Dans cette union incompréhensible, il embrasse tout le genre humain; il pacifie le ciel et la terre; il se plonge avec une ardeur immense dans ce déluge de sang où *il devait être baptisé* avec tous les siens, et fait sortir de ses plaies *le feu* de l'amour divin *qui devait embraser toute la terre* [2]. Mais voici ce qui passe toute intelligence; la justice pratiquée par ce Dieu-homme qui se laisse condamner par le monde, afin que le monde demeure éternellement condamné par l'énorme iniquité de ce jugement. « Maintenant le monde « est jugé, et le prince de ce monde va être chassé, » comme le prononce Jésus-Christ lui-même [3]. L'enfer, qui avait subjugué le monde, le va perdre : en attaquant l'innocent, il sera contraint de lâcher les coupables qu'il tenait captifs : la malheureuse *obligation* par laquelle nous étions livrés aux anges rebelles, *est anéantie : Jésus-Christ l'a attachée à sa croix* [4], pour y être effacée de son sang : l'enfer dépouillé gémit : la croix est un lieu de triomphe à notre Sauveur, et les puissances ennemies suivent en tremblant le

[1] *Luc.* XXIII, 43.
[2] *Socr. apud Plat.* de Rep. lib. II.

[1] II. *Cor.* V, 19.
[2] *Luc.* XII, 49, 50.
[3] *Joan.* XII, 31.
[4] *Coloss.* II, 13, 14, 15.

char du vainqueur. Mais un plus grand triomphe paraît à nos yeux : la justice divine est elle-même vaincue ; le pécheur, qui lui était dû comme sa victime, est arraché de ses mains. Il a trouvé une caution capable de payer pour lui un prix infini. Jésus-Christ s'unit éternellement les élus pour qui il se donne : ils sont ses membres et son corps : le Père éternel ne les peut plus regarder qu'en leur chef : ainsi il étend sur eux l'amour infini qu'il a pour son Fils. C'est son Fils lui-même qui le lui demande : il ne veut pas être séparé des hommes qu'il a rachetés : « O mon Père, je veux, « dit-il [1], qu'ils soient avec moi : » ils seront remplis de mon esprit ; ils jouiront de ma gloire ; ils partageront avec moi jusqu'à mon trône [2].

Après un si grand bienfait, il n'y a plus que des cris de joie qui puissent exprimer nos reconnaissances. « O merveille, s'écrie un grand phi- « losophe et un grand martyr [3] ! ô échange in- « compréhensible, et surprenant artifice de la « sagesse divine ! » Un seul est frappé, et tous sont délivrés. Dieu frappe son Fils innocent, pour l'amour des hommes coupables, et pardonne aux hommes coupables pour l'amour de son Fils innocent. « Le juste paye ce qu'il ne doit pas, et « acquitte les pécheurs de ce qu'ils doivent ; car « qu'est-ce qui pouvait mieux couvrir nos péchés « que sa justice ? Comment pouvait être mieux « expiée la rébellion des serviteurs, que par l'o- « béissance du fils ? L'iniquité de plusieurs est « cachée dans un seul juste, et la justice d'un seul « fait que plusieurs sont justifiés. » A quoi donc ne devons-nous pas prétendre ? « Celui qui nous a « aimés étant pécheurs, jusqu'à donner sa vie pour « nous, que nous refusera-t-il après qu'il nous a ré- « conciliés et justifiés par son sang [4] ? » Tout est à nous par Jésus-Christ, la grâce, la sainteté, la vie, la gloire, la béatitude : le royaume du Fils de Dieu est notre héritage ; il n'y a rien au-dessus de nous, pourvu seulement que nous ne nous ravilissions pas nous-mêmes.

Pendant que Jésus-Christ comble nos désirs et surpasse nos espérances, il consomme l'œuvre de Dieu commencée sous les patriarches et dans la loi de Moïse.

Alors Dieu voulait se faire connaître par des expériences sensibles : il se montrait magnifique en promesses temporelles, bon en comblant ses enfants des biens qui flattent les sens, puissant en les délivrant des mains de leurs ennemis, fidèle en les amenant dans la terre promise à leurs pères, juste par les récompenses et les châtiments qu'il leur envoyait manifestement selon leurs œuvres.

Toutes ces merveilles préparaient les voies aux vérités que Jésus-Christ venait enseigner. Si Dieu est bon jusqu'à nous donner ce que demandent nos sens, combien plutôt nous donnera-t-il ce que demande notre esprit fait à son image ! S'il est si tendre et si bienfaisant envers ses enfants, renfermera-t-il son amour et ses libéralités dans ce peu d'années qui composent notre vie ? Ne donnera-t-il à ceux qu'il aime, qu'une ombre de félicité, et qu'une terre fertile en grains et en huile ? N'y aura-t-il point un pays où il répande avec abondance les biens véritables ?

Il y en aura un sans doute, et Jésus-Christ nous le vient montrer. Car enfin le Tout-Puissant n'aurait fait que des ouvrages peu dignes de lui, si toute sa magnificence ne se terminait qu'à des grandeurs exposées à nos sens infirmes. Tout ce qui n'est pas éternel ne répond ni à la majesté d'un Dieu éternel, ni aux espérances de l'homme à qui il a fait connaître son éternité ; et cette immuable fidélité qu'il garde à ses serviteurs, n'aura jamais un objet qui lui soit proportionné, jusqu'à ce qu'elle s'étende à quelque chose d'immortel et de permanent.

Il fallait donc qu'à la fin Jésus-Christ nous ouvrît les cieux, pour y découvrir à notre foi cette *cité permanente* où nous devons être recueillis après cette vie [1]. Il nous fait voir que si Dieu prend pour son titre éternel, le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est à cause que ces saints hommes sont toujours vivants devant lui. *Dieu n'est pas le Dieu des morts* [2] : il n'est pas digne de lui de ne faire, comme les hommes, qu'accompagner ses amis jusqu'au tombeau, sans leur laisser au delà aucune espérance ; et ce lui serait une honte de se dire avec tant de force le Dieu d'Abraham, s'il n'avait fondé dans le ciel une cité éternelle où Abraham et ses enfants pussent vivre heureux.

C'est ainsi que les vérités de la vie future nous sont développées par Jésus-Christ. Il nous les montre, même dans la loi. La vraie terre promise, c'est le royaume céleste. C'est après cette bienheureuse patrie que soupiraient Abraham, Isaac et Jacob [3] : la Palestine ne méritait pas de terminer tous leurs vœux, ni d'être le seul objet d'une si longue attente de nos pères.

L'Égypte d'où il faut sortir, le désert où il faut passer, la Babylone dont il faut rompre les prisons pour entrer ou pour retourner à notre patrie, c'est le monde avec ses plaisirs et ses vanités : c'est

[1] *Joan.* XVII, 24, 25, 26.
[2] *Apoc.* III, 21.
[3] *Justin.* Epist. ad Diognet. n° 9, pag. 238, ed. Bened.
[4] *Rom.* V, 6, 7, 8, 9, 10.

[1] *Hebr.* XI, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16.
[2] *Matth.* XXII, 32. *Luc.* XX, 38.
[3] *Hebr.* XI, 14, 15, 16.

là que nous sommes vraiment captifs et errants, séduits par le péché et ses convoitises; il nous faut secouer ce joug, pour trouver dans Jérusalem et dans la cité de notre Dieu la liberté véritable, et un sanctuaire *non-fait de main d'homme* [1], où la gloire du Dieu d'Israel nous apparaisse.

Par cette doctrine de Jésus-Christ, le secret de Dieu nous est découvert; la loi est toute spirituelle, ses promesses nous introduisent à celles de l'Évangile, et y servent de fondement. Une même lumière nous paraît partout : elle se lève sous les patriarches : sous Moïse et sous les prophètes elle s'accroît : Jésus-Christ, plus grand que les patriarches, plus autorisé que Moïse, plus éclairé que tous les prophètes, nous la montre dans sa plénitude.

A ce Christ, à cet homme-Dieu, à cet homme qui tient sur la terre, comme parle saint Augustin, la place de la vérité, et la fait voir personnellement résidente au milieu de nous; à lui, dis-je, était réservé de nous montrer toute vérité, c'est à-dire, celle des mystères, celle des vertus, et celle des récompenses que Dieu a destinées à ceux qu'il aime.

C'était de telles grandeurs que les Juifs devaient chercher en leur Messie. Il n'y a rien de si grand que de porter en soi-même, et de découvrir aux hommes, la vérité tout entière, qui les nourrit, qui les dirige, et qui épure leurs yeux jusqu'à les rendre capables de voir Dieu.

Dans le temps que la vérité devait être montrée aux hommes avec cette plénitude, il était aussi ordonné qu'elle serait annoncée par toute la terre, et dans tous les temps. Dieu n'a donné à Moïse qu'un seul peuple, et un temps déterminé : tous les siècles, et tous les peuples du monde sont donnés à Jésus-Christ : il a ses élus partout, et son Église, répandue dans tout l'univers, ne cessera jamais de les enfanter. « Allez, « dit-il [2], enseignez toutes les nations, les bap- « tisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint- « Esprit, et leur apprenant à garder tout ce que « je vous ai commandé : et voilà je suis avec vous « tous les jours jusqu'à la fin des siècles.

CHAPITRE XX.

La descente du Saint-Esprit : l'établissement de l'Église : les jugements de Dieu sur les Juifs et sur les Gentils.

Pour répandre dans tous les lieux et dans tous les siècles de si hautes vérités, et pour y mettre en vigueur, au milieu de la corruption, des pratiques si épurées, il fallait une vertu plus qu'humaine. C'est pourquoi Jésus-Christ promet d'envoyer le Saint-Esprit pour fortifier ses apôtres, et animer éternellement le corps de l'Église.

Cette force du Saint-Esprit, pour se déclarer davantage, devait paraître dans l'infirmité. *Je vous enverrai*, dit Jésus-Christ à ses apôtres [1], *ce que mon Père a promis*, c'est-à-dire, le Saint-Esprit : en attendant, *tenez-vous en repos dans Jérusalem;* n'entreprenez rien *jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut.*

Pour se conformer à cet ordre ils demeurent enfermés quarante jours : le Saint-Esprit descend au temps arrêté; les langues de feu tombées sur les disciples de Jésus-Christ marquent l'efficace de leur parole; la prédication commence; les apôtres rendent témoignage à Jésus-Christ; ils sont prêts à tout souffrir pour soutenir qu'ils l'ont vu ressuscité. Les miracles suivent leurs paroles; en deux prédications de saint Pierre huit mille Juifs se convertissent, et pleurant leur erreur ils sont lavés dans le sang qu'ils avaient versé.

Ainsi l'Église est fondée dans Jérusalem, et parmi les Juifs, malgré l'incrédulité du gros de la nation. Les disciples de Jésus-Christ font voir au monde une charité, une force, et une douceur qu'aucune société n'avait jamais eue. La persécution s'élève; la foi s'augmente; les enfants de Dieu apprennent de plus en plus à ne désirer que le ciel; les Juifs, par leur malice obstinée, attirent la vengeance de Dieu, et avancent les maux extrêmes dont ils étaient menacés; leur état et leurs affaires empirent. Pendant que Dieu continue à en séparer un grand nombre qu'il range parmi ses élus, saint Pierre est envoyé pour baptiser Corneille, centurion romain. Il apprend premièrement par une céleste vision, et après par expérience, que les Gentils sont appelés à la connaissance de Dieu. Jésus-Christ, qui les voulait convertir, parle d'en haut à saint Paul, qui en devait être le docteur; et, par un miracle inouï jusqu'alors, en un instant, de persécuteur il le fait non-seulement défenseur, mais encore zélé prédicateur de la foi : il lui découvre le secret profond de la vocation des Gentils par la réprobation des Juifs ingrats, qui se rendent de plus en plus indignes de l'Évangile. Saint Paul tend les mains aux Gentils : il traite avec une force merveilleuse ces importantes questions [2] : « Si le Christ devait souf- « frir, et s'il était le premier qui devait annoncer « la vérité au peuple et aux Gentils, après être « ressuscité des morts : » il prouve l'affirmative par Moïse et par les prophètes, et appelle les idolâtres à la connaissance de Dieu, au nom de Jésus-Christ ressuscité. Ils se convertissent en foule : saint Paul fait voir que leur vocation est un effet

[1] II. *Cor.* v, 1.
[2] *Matth.* xxviii, 19, 20.

[1] *Luc.* xxiv, 49.
[2] *Act.* xxvi, 23.

de la grâce, qui ne distingue plus ni Juifs ni Gentils. La fureur et la jalousie transportent les Juifs, ils font des complots terribles contre saint Paul; outrés principalement de ce qu'il prêche les Gentils, et les amène au vrai Dieu : ils le livrent enfin aux Romains, comme ils leur avaient livré Jésus-Christ. Tout l'empire s'émeut contre l'Église naissante; et Néron, persécuteur de tout le genre humain, fut le premier persécuteur des fidèles. Ce tyran fait mourir saint Pierre et saint Paul. Rome est consacrée par leur sang; et le martyre de saint Pierre, prince des apôtres, établit dans la capitale de l'empire le siége principal de la religion. Cependant le temps approchait où la vengeance divine devait éclater sur les Juifs impénitents : le désordre se met parmi eux, un faux zèle les aveugle, et les rend odieux à tous les hommes : leurs faux prophètes les enchantent par les promesses d'un règne imaginaire. Séduits par leurs tromperies, ils ne peuvent plus souffrir aucun empire légitime, et ne donnent aucunes bornes à leurs attentats. Dieu les livre au sens réprouvé. Ils se révoltent contre les Romains qui les accablent; Tite même, qui les ruine, reconnaît qu'il ne fait que prêter sa main à *Dieu irrité contre eux* [1]. Adrien achève de les exterminer. Ils périssent avec toutes les marques de la vengeance divine : chassés de leur terre, et esclaves partout l'univers, ils n'ont plus ni temple, ni autel, ni sacrifice, ni pays; et on ne voit en Juda aucune forme de peuple.

Dieu cependant avait pourvu à l'éternité de son culte : les Gentils ouvrent les yeux, et s'unissent en esprit aux Juifs convertis. Ils entrent par ce moyen dans la race d'Abraham; et devenus ses enfants par la foi, ils héritent des promesses qui lui avaient été faites. Un nouveau peuple se forme; et le nouveau sacrifice, tant célébré par les prophètes, commence à s'offrir par toute la terre.

Ainsi fut accompli de point en point l'ancien oracle de Jacob : Juda est multiplié dès le commencement plus que tous ses frères; et ayant toujours conservé une certaine prééminence, il reçoit enfin la royauté comme héréditaire. Dans la suite, le peuple de Dieu est réduit à sa seule race; et renfermé dans sa tribu, il prend son nom. En Juda se continue ce grand peuple promis à Abraham, à Isaac et à Jacob; en lui se perpétuent les autres promesses, le culte de Dieu, le temple, les sacrifices, la possession de la terre promise, qui ne s'appelle plus que la Judée. Malgré leurs divers états, les Juifs demeurent toujours en corps de peuple réglé et de royaume, usant de ses lois. On y voit naître toujours ou des rois, ou des magistrats et des juges, jusqu'à ce que le Messie vienne : il vient, et le royaume de Juda peu à peu tombe en ruine. Il est détruit tout à fait, et le peuple juif est chassé sans espérance de la terre de ses pères. Le Messie devient l'attente des nations, et il règne sur un nouveau peuple.

Mais, pour garder la succession et la continuité, il fallait que ce nouveau peuple fût enté, pour ainsi dire, sur le premier, et, comme dit saint Paul [1], « l'olivier sauvage sur le franc olivier, afin de participer à sa bonne séve. » Aussi est-il arrivé que l'Église, établie premièrement parmi les Juifs, a reçu enfin les Gentils, pour faire avec eux un même arbre, un même corps, un même peuple, et les rendre participants de ses grâces et de ses promesses.

Ce qui arrive après cela aux Juifs incrédules, sous Vespasien et sous Tite, ne regarde plus la suite du peuple de Dieu. C'est un châtiment des rebelles, qui, par leur infidélité envers la semence promise à Abraham et à David, ne sont plus Juifs, ni fils d'Abraham que selon la chair, et renoncent à la promesse par laquelle les nations devaient être bénies.

Ainsi cette dernière et épouvantable désolation des Juifs n'est plus une transmigration, comme celle de Babylone; ce n'est pas une suspension du gouvernement et de l'état du peuple de Dieu, ni du service solennel de la religion : le nouveau peuple, déjà formé et continué avec l'ancien en Jésus-Christ, n'est pas transporté; il s'étend et se dilate sans interruption depuis Jérusalem, où il devait naître, jusqu'aux extrémités de la terre. Les Gentils agrégés aux Juifs deviennent dorénavant les vrais Juifs, le vrai royaume de Juda opposé à cet Israël schismatique et retranché du peuple de Dieu, le vrai royaume de David, par l'obéissance qu'ils rendent aux lois et à l'Évangile de Jésus-Christ fils de David.

Après l'établissement de ce nouveau royaume, il ne faut pas s'étonner si tout périt dans la Judée. Le second temple ne servait plus de rien depuis que le Messie y eut accompli ce qui était marqué par les prophéties. Ce temple avait eu la gloire qui lui était promise, quand le Désiré des nations y était venu. La Jérusalem visible avait fait ce qui lui restait à faire, puisque l'Église y avait pris sa naissance, et que de là elle étendait tous les jours ses branches par toute la terre. La Judée n'est plus rien à Dieu ni à la religion, non plus que les Juifs; et il est juste qu'en punition de leur endurcissement, leurs ruines soient dispersées par toute la terre.

[1] *Philost.* Vit. Apoll. Tyan. lib. VI, cap. XXIX. *Joseph* de Bello Jud. lib. VII, cap. XVI, al. lib. VI, cap. VIII.

[1] *Rom.* XI, 17

C'est ce qui leur devait arriver au temps du Messie, selon Jacob, selon Daniel selon Zacharie, et selon tous leurs prophètes [1] : mais comme ils doivent revenir un jour à ce Messie qu'ils ont méconnu, et que le Dieu d'Abraham n'a pas encore épuisé ses miséricordes sur la race, quoique infidèle, de ce patriarche, il a trouvé un moyen, dont il n'y a dans le monde que ce seul exemple, de conserver les Juifs, hors de leur pays et dans leur ruine, plus longtemps même que les peuples qui les ont vaincus. On ne voit plus aucun reste ni des anciens Assyriens, ni des anciens Mèdes, ni des anciens Perses, ni des anciens Grecs, ni même des anciens Romains. La trace s'en est perdue, et ils sont confondus avec d'autres peuples. Les Juifs, qui ont été la proie de ces anciennes nations si célèbres dans les histoires, leur ont survécu; et Dieu en les conservant nous tient en attente de ce qu'il veut faire encore des malheureux restes d'un peuple autrefois si favorisé. Cependant leur endurcissement sert au salut des Gentils, et leur donne cet avantage de trouver en des mains non suspectes les Écritures qui ont prédit Jésus-Christ et ses mystères. Nous voyons entre autres choses, dans ces Écritures [2], et l'aveuglement et les malheurs des Juifs qui les conservent si soigneusement. Ainsi, nous profitons de leur disgrâce : leur infidélité fait un des fondements de notre foi; ils nous apprennent à craindre Dieu, et nous sont un spectacle éternel des jugements qu'il exerce sur ses enfants ingrats, afin que nous apprenions à ne nous point glorifier des grâces faites à nos pères.

Un mystère si merveilleux, et si utile à l'instruction du genre humain, mérite bien d'être considéré. Mais nous n'avons pas besoin des discours humains pour l'entendre : le Saint-Esprit a pris soin de nous l'expliquer par la bouche de saint-Paul, et je vous prie d'écouter ce que cet apôtre en a écrit aux Romains [3].

Après avoir parlé du petit nombre de Juifs qui avait reçu l'Évangile, et de l'aveuglement des autres, il entre dans une profonde considération de ce que doit devenir un peuple honoré de tant de grâces, et nous découvre tout ensemble le profit que nous tirons de leur chute, et les fruits que produira un jour leur conversion. « Les Juifs « sont-ils donc tombés, dit-il [4], pour ne se relever jamais? à Dieu ne plaise. Mais leur chute « a donné occasion au salut des Gentils, afin que « le salut des Gentils leur causât une émulation » qui les fit rentrer en eux-mêmes. « Que si leur « chute a été la richesse des Gentils » qui se sont convertis en si grand nombre, « quelle grâce ne « verrons-nous pas reluire quand ils retourneront « avec plénitude ! Si leur réprobation a été la ré« conciliation du monde, leur rappel ne sera-t-« il pas une résurrection de mort à vie? Que si « les prémices tirées de ce peuple sont saintes, « la masse l'est aussi; si la racine est sainte, les « rameaux le sont aussi; et si quelques-unes des « branches ont été retranchées, et que toi, Gentil, « qui n'étais qu'un olivier sauvage, tu aies été « enté parmi les branches qui sont demeurées sur « l'olivier franc, en sorte que tu participes au « suc découlé de sa racine, garde-toi de t'élever « contre les branches naturelles. Que si tu t'élè« ves, songe que ce n'est pas toi qui portes la ra« cine, mais que c'est la racine qui te porte. Tu « diras peut-être : Les branches naturelles ont « été coupées, afin que je fusse enté en leur place. « Il est vrai, l'incrédulité a causé ce retranche« ment, et c'est ta foi qui te soutient. Prends « donc garde de ne t'enfler pas, mais demeure « dans la crainte : car si Dieu n'a pas épargné les « branches naturelles, tu dois craindre qu'il ne « t'épargne encore moins. »

Qui ne tremblerait en écoutant ces paroles de l'apôtre? Pouvons-nous n'être pas épouvantés de la vengeance qui éclate depuis tant de siècles si terriblement sur les Juifs, puisque saint Paul nous avertit de la part de Dieu que notre ingratitude nous peut attirer un semblable traitement? Mais écoutons la suite de ce grand mystère. L'Apôtre continue à parler aux Gentils convertis. « Considérez, leur dit-il [1], la clémence et la sévé« rité de Dieu; sa sévérité envers ceux qui sont « déchus de sa grâce, et sa clémence envers vous : « si toutefois vous demeurez fermes en l'état où « sa bonté vous a mis, autrement vous serez re« tranchés comme eux. Que s'ils cessent d'être « incrédules, ils seront entés de nouveau, par« ce que Dieu (qui les a retranchés) est assez puis« sant pour les faire encore reprendre. Car si vous « avez été détachés de l'olivier sauvage où la « nature vous avait fait naître, pour être entés « dans l'olivier franc contre l'ordre naturel, com« bien plus facilement les branches naturelles de « l'olivier même seront-elles entées sur leur propre « tronc ! » Ici l'Apôtre s'élève au-dessus de tout ce qu'il vient de dire; et entrant dans les profondeurs des conseils de Dieu, il poursuit ainsi son discours [2] : « Je ne veux pas, mes frères, « que vous ignoriez ce mystère, afin que vous « appreniez à ne présumer pas de vous-mêmes.

[1] *Osée.* III, 4, 5. *Is.* LIX, 20, 21. *Zach.* XI, 13, 16, 17. *Rom.* XI, 11, etc.
[2] *Is.* VI, LII, LIII, LXV. *Dan.* IX. *Matth.* XIII. *Joan.* XII. *Act.* XXVIII. *Rom.* XI.
[3] *Rom.* XI, 1, 2, etc.
[4] *Ibid.* 11, etc.

[1] *Rom.* XI, 22 et seqq.
[2] *Ibid.* 25, et seqq.

« C'est qu une partie des Juifs est tombée dans « l'aveuglement, afin que la multitude des Gen- « tils entrât cependant dans l'Église, et qu'ainsi « tout Israël fût sauvé, selon qu'il est écrit [1] : Il « sortira de Sion un libérateur qui bannira l'im- « piété de Jacob, et voici l'alliance que je ferai « avec eux lorsque j'aurai effacé leurs péchés. »

Ce passage d'Isaïe, que saint Paul cite ici selon les Septante, comme il avait accoutumé, à cause que leur version était connue par toute la terre, est encore plus fort dans l'original, et pris dans toute sa suite. Car le prophète y prédit avant toutes choses la conversion des Gentils par ces paroles : « Ceux d'Occident craindront le « nom du Seigneur, et ceux d'Orient verront sa « gloire. » Ensuite, sous la figure d'un *fleuve rapide poussé par un vent impétueux,* Isaïe voit de loin les persécutions qui feront croître l'Église. Enfin de Saint-Esprit lui apprend ce que deviendront les Juifs, et lui déclare que « le Sau- « veur viendra à Sion, et s'approchera de ceux « de Jacob qui alors se convertiront de leurs pé- « chés ; et voici, dit le Seigneur, l'alliance que « je ferai avec eux Mon esprit qui est en toi, ô « prophète, et les paroles que j'ai mises en ta bou- « che demeureront éternellement non-seulement « dans ta bouche, mais encore dans la bouche « de tes enfants, et des enfants de tes enfants, « maintenant et à jamais, dit le Seigneur [2]. »

Il nous fait donc voir clairement qu'après la conversion des Gentils, le Sauveur que Sion avait méconnu, et que les enfants de Jacob avaient rejeté, se tournera vers eux, effacera leurs péchés, et leur rendra l'intelligence des prophéties qu'ils auront perdue durant un long temps; pour passer successivement et de main en main dans toute la postérité, et n'être plus oubliée jusqu'à la fin du monde, et autant de temps qu'il plaira à Dieu le faire durer après ce merveilleux événement.

Ainsi les Juifs reviendront un jour, et ils reviendront pour ne s'égarer jamais; mais ils ne reviendront qu'après que l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire, tout l'univers, auront été remplis de la crainte et de la connaissance de Dieu.

Le Saint-Esprit fait voir à saint Paul, que ce bienheureux retour des Juifs sera l'effet de l'amour que Dieu a eu pour leurs pères. C'est pourquoi il achève ainsi son raisonnement. *Quant à l'Évangile,* dit-il [3], que nous vous prêchons maintenant, *les Juifs sont ennemis pour l'amour de vous :* si Dieu les a réprouvés, ç'a été, ô Gentils, pour vous appeler : mais *quant à l'élection* par laquelle ils étaient choisis dès le temps de l'alliance jurée avec Abrahan, « ils lui « demeurent toujours chers, à cause de leurs « pères ; car les dons et la vocation de Dieu sont « sans repentance. Et comme vous ne croyiez « point autrefois, et que vous avez maintenant « obtenu miséricorde à cause de l'incrédulité des « Juifs, » Dieu ayant voulu vous choisir pour les remplacer ; « ainsi les Juifs n'ont point cru « que Dieu vous ait voulu faire misericorde afin « qu'un jour ils la reçoivent : car Dieu a tout « renfermé dans l'incrédulité, pour faire miséri- « corde à tous, » et afin que tous connussent le besoin qu'ils ont de sa grâce. « O profondeur des « trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! « que ses jugements sont incompréhensibles, et « que ses voies sont impénétrables ! Car qui a « connu les desseins de Dieu, ou qui est entré « dans ses conseils ? Qui lui a donné le premier, « pour en tirer récompense, puisque c'est de « lui, et par lui, et en lui, que sont toutes cho- « ses? la gloire lui en soit rendue durant tous les « siècles. »

Voilà ce que dit saint Paul sur l'élection des Juifs, sur leur chute, sur leur retour, et enfin sur la conversion des Gentils, qui sont appelés pour tenir leur place, et pour les ramener à la fin des siècles à la bénédiction promise à leurs pères, c'est-à-dire, au Christ qu'ils ont renié. Ce grand apôtre nous fait voir la grâce qui passe de peuple en peuple, pour tenir tous les peuples dans la crainte de la perdre ; et nous en montre la force invincible, en ce qu'après avoir converti les idolâtres, elle se réserve pour dernier ouvrage de convaincre l'endurcissement et la perfidie judaïque.

Par ce profond conseil de Dieu les Juifs subsistent encore au milieu des nations, où ils sont dispersés et captifs : mais ils subsistent avec le caractère de leur réprobation, déchus visiblement par leur infidélité des promesses faites à leurs pères, bannis de la terre promise, n'ayant même aucune terre à cultiver, esclaves partout où ils sont, sans honneur, sans liberté, sans aucune figure de peuple.

Ils sont tombés en cet état trente-huit ans après qu'ils ont eu crucifié Jésus-Christ, et après avoir employé à persécuter ses disciples le temps qui leur avait été laissé pour se reconnaître. Mais pendant que l'ancien peuple est réprouvé pour son infidélité, le nouveau peuple s'augmente tous les jours parmi les Gentils : l'alliance faite autrefois avec Abraham s'étend, selon la promesse, à tous les peuples du monde qui avaient oublié Dieu : l'Église chrétienne appelle à lui tous les hommes ; et tranquille durant plu-

[1] *Is.* LIX, 20.
[2] *Id.* LIX, 20, 21.
[3] *Rom.* XI, 28, etc.

sieurs siècles, parmi des persécutions inouïes, elle leur montre à ne point attendre leur félicité sur la terre.

C'était là, Monseigneur, le plus digne fruit de la connaissance de Dieu, et l'effet de cette grande bénédiction que le monde devait attendre par Jésus-Christ. Elle allait se répandant tous les jours de famille en famille, et de peuple en peuple : les hommes ouvraient les yeux de plus en plus pour connaître l'aveuglement où l'idolâtrie les avait plongés; et malgré toute la puissance romaine, on voyait les chrétiens, sans révolte, sans faire aucun trouble, et seulement en souffrant toutes sortes d'inhumanités, changer la face du monde, et s'étendre par tout l'univers.

La promptitude inouïe avec laquelle se fit ce grand changement, est un miracle visible. Jésus-Christ avait prédit que son Évangile serait bientôt prêché par toute la terre : cette merveille devait arriver incontinent après sa mort; et il avait dit, qu'*après qu'on l'aurait élevé de terre*, c'est-à-dire, qu'on l'aurait attaché à la croix, *il attirerait à lui toute chose* [1]. Ses apôtres n'avaient pas encore achevé leur course, et saint Paul disait déjà aux Romains, que *leur foi était annoncée dans tout le monde* [2]. Il disait aux Colossiens, « que l'Évangile était ouï de toute « créature qui était sous le ciel; qu'il était prê« ché, qu'il fructifiait, qu'il croissait par tout « l'univers [3]. » Une tradition constante nous apprend que saint Thomas le porta aux Indes [4], et les autres en d'autres pays éloignés. Mais on n'a pas besoin des histoires pour confirmer cette vérité : l'effet parle; et on voit assez avec combien de raison saint Paul applique aux apôtres ce passage du Psalmiste [5] « : Leur voix s'est fait « entendre par toute la terre, et leur parole a « été portée jusqu'aux extrémités du monde. » Sous leurs disciples, il n'y avait presque plus de pays si reculé et si inconnu où l'Évangile n'eût pénétré. Cent ans après Jésus-Christ, saint Justin comptait déjà parmi les fidèles beaucoup de nations sauvages, et jusqu'à ces peuples vagabonds qui erraient de çà et de là sur des chariots sans avoir de demeure fixe [6]. Ce n'était point une vaine exagération; c'était un fait constant et notoire, qu'il avançait en présence des empereurs, et à la face de tout l'univers. Saint Irénée vient un peu après, et on voit croître le dénombrement qui se faisait des Églises. Leur concorde était admirable : ce qu'on croyait dans les Gaules, dans les Espagnes, dans la Germanie, on le croyait dans l'Égypte et dans l'Orient; et « comme il n'y « avait qu'un même soleil dans tout l'univers, « on voyait dans toute l'Église, depuis une extré« mité du monde à l'autre, la même lumière de « la vérité [1]. »

Si peu qu'on avance, en est étonné des progrès qu'on voit. Au milieu du troisième siècle, Tertullien et Origène font voir dans l'Église des peuples entiers qu'un peu devant on n'y mettait pas [2]. Ceux qu'Origène exceptait, qui étaient les plus éloignés du monde connu, y sont mis un peu après par Arnobe [3]. Que pouvait avoir vu le monde pour se rendre si promptement à Jésus-Christ? S'il a vu des miracles, Dieu s'est mêlé visiblement dans cet ouvrage : et s'il se pouvait faire qu'il n'en eût pas vu, *ne serait-ce pas un nouveau miracle*, plus grand et plus incroyable que ceux qu'on ne veut pas croire, *d'avoir converti le monde sans miracle*, d'avoir fait entrer tant d'ignorants dans des mystères si hauts, d'avoir inspiré à tant de savants une humble soumission, *et d'avoir persuadé tant de choses incroyables à des incrédules* [4]?

Mais le miracle des miracles, si je puis parler de la sorte, c'est qu'avec la foi des mystères, les vertus les plus éminentes et les pratiques les plus pénibles se sont répandues par toute la terre. Les disciples de Jésus-Christ l'ont suivi dans les voies les plus difficiles. Souffrir tout pour la vérité, a été parmi ses enfants un exercice ordinaire; et pour imiter leur Sauveur, ils ont couru aux tourments avec plus d'ardeur que les autres n'ont fait aux délices. On ne peut compter les exemples ni des riches qui se sont appauvris pour aider les pauvres, ni des pauvres qui ont préféré la pauvreté aux richesses, ni des vierges qui ont imité sur la terre la vie des anges, ni des pasteurs charitables qui se sont faits tout à tous, toujours prêts à donner à leur troupeau non-seulement leurs veilles et leurs travaux, mais encore leurs propres vies. Que dirai-je de la pénitence et de la mortification? Les juges n'exercent pas plus sévèrement la justice sur les criminels, que les pécheurs pénitents l'ont exercée sur eux-mêmes. Bien plus, les innocents ont puni en eux avec une rigueur incroyable cette pente prodigieuse que nous avons au péché. La vie de saint Jean-Baptiste, qui parut si surprenante aux Juifs, est devenue commune parmi les fidè-

[1] *Joan.* VIII, 28; XII, 32.
[2] *Rom.* I, 8.
[3] *Col.* I, 5, 6, 23.
[4] *Greg. Naz. Orat.* XXV, nunc XXXIII, n° 11, t. I, p. 611.
[5] *Ps.* XVIII, 5. *Rom.* X, 18.
[6] *Just.* Apol. II, nunc I, n° 53, p. 71, 75; et Dial. cum Tryph. n° 117, p. 211.

[1] *Iren.* adv. Hær. lib. I, cap. II, III, nunc 10, p. 48 et seqq.
[2] *Tertull.* adv. Jud. cap. VII. Apolog. cap. XXXVII. *Orig.* Tr. XXVIII in Matth. t. III, p. 858 ed. *Bened. Hom.* IV in Ezech. ibid. p. 370.
[3] *Arnob.* adv. Gentes, lib. II.
[4] *Aug.* de Civit. Dei, lib. XXI, cap. VII; lib. XXII, cap. V, t. VII, col. 626, 658 et seqq.

les; les déserts ont été peuplés de ses imitateurs; et il y a eu tant de solitaires, que des solitaires plus parfaits ont été contraints de chercher des solitudes plus profondes, tant on a fui le monde, tant la vie contemplative a été goûtée.

Tels étaient les fruits précieux que devait produire l'Évangile. L'Église n'est pas moins riche en exemples qu'en préceptes, et sa doctrine a paru sainte, en produisant une infinité de saints. Dieu, qui sait que les plus fortes vertus naissent parmi les souffrances, l'a fondée par le martyre, et l'a tenue durant trois cents ans dans cet état, sans qu'elle eût un seul moment pour se reposer. Après qu'il eut fait voir, par une si longue expérience, qu'il n'avait pas besoin du secours humain ni des puissances de la terre pour établir son Église, il y appela enfin les empereurs, et fit du grand Constantin un protecteur déclaré du christianisme. Depuis ce temps, les rois ont accouru de toutes parts à l'Église; et tout ce qui était écrit dans les prophéties, touchant sa gloire future, s'est accompli aux yeux de toute la terre.

Que si elle a eté invincible contre les efforts du dehors, elle ne l'est pas moins contre les divisions intestines. Ces hérésies, tant prédites par Jésus-Christ et par ses apôtres, sont arrivées; et la foi, persécutée par les empereurs, souffrait en même temps des hérétiques une persécution plus dangereuse. Mais cette persécution n'a jamais été plus violente que dans le temps où l'on vit cesser celle des païens. L'enfer fit alors ses plus grands efforts pour détruire par elle-même cette Église que les attaques de ses ennemis déclarés avaient affermie. A peine commençait-elle à respirer par la paix que lui donna Constantin, et voilà qu'Arius, ce malheureux prêtre, lui suscite de plus grands troubles qu'elle n'en avait jamais soufferts. Constance, fils de Constantin, séduit par les ariens dont il autorise le dogme, tourmente les catholiques par toute la terre; nouveau persécuteur du christianisme, et d'autant plus redoutable, que sous le nom de Jésus-Christ il fait la guerre à Jésus-Christ même. Pour comble de malheurs, l'Église ainsi divisée tombe entre les mains de Julien l'Apostat, qui met tout en œuvre pour détruire le christianisme, et n'en trouve point de meilleur moyen que de fomenter les factions dont il était déchiré. Après lui vient un Valens, autant attaché aux ariens que Constance, mais plus violent. D'autres empereurs protégent d'autres hérésies avec une pareille fureur. L'Église apprend, par tant d'expériences, qu'elle n'a pas moins à souffrir, sous les empereurs chrétiens, qu'elle avait souffert sous les empereurs infidèles; et qu'elle doit verser du sang pour défendre, non-seulement tout le corps de sa doctrine, mais encore chaque article particulier. En effet, il n'y en a aucun qu'elle n'ait vu attaqué par ses enfants. Mille sectes et mille hérésies sorties de son sein se sont élevées contre elle. Mais si elle les a vues s'élever, selon les prédictions de Jésus-Christ, elle a les vues tomber toutes, selon ses promesses, quoique souvent soutenues par les empereurs et par les rois. Ses véritables enfants ont été, comme dit saint Paul, reconnus par cette épreuve; la vérité n'a fait que se fortifier quand elle a été contestée, et l'Église est demeurée inébranlable.

CHAPITRE XXI.

Réflexions particulières sur le châtiment des Juifs, et sur les prédictions de Jésus-Christ qui l'avaient marqué.

Pendant que j'ai travaillé à vous faire voir sans interruption la suite des conseils de Dieu, dans la perpétuité de son peuple, j'ai passé rapidement sur beaucoup de faits, qui méritent des réflexions profondes. Qu'il me soit permis d'y revenir, pour ne vous laisser pas perdre de si grandes choses.

Et premièrement, Monseigneur, je vous prie de considérer avec une attention plus particulière la chute des Juifs, dont toutes les circonstances rendent témoignage à l'Évangile. Ces circonstances nous sont expliquées par des auteurs infidèles, par des Juifs, et par des païens, qui, sans entendre la suite des conseils de Dieu, nous ont raconté les faits importants par lesquels il lui a plu de la déclarer.

Nous avons Josèphe, auteur juif, historien très-fidèle, et très-instruit des affaires de sa nation, dont aussi il a illustré les antiquités par un ouvrage admirable. Il a écrit la dernière guerre, où elle a péri, après avoir été présent à tout, et y avoir lui-même servi son pays avec un commandement considérable.

Les Juifs nous fournissent encore d'autres auteurs très-anciens, dont vous verrez les témoignages. Ils ont d'anciens commentaires sur les livres de l'Écriture, et entre autres les Paraphrases chaldaïques qu'ils impriment avec leurs Bibles. Ils ont leur livre qu'ils nomment Talmud, c'est-à-dire, Doctrine, qu'ils ne respectent pas moins que l'Écriture elle-même. C'est un ramas des traités et des sentences de leurs anciens maîtres; et encore que les parties dont ce grand ouvrage est composé ne soient pas toutes de la même antiquité, les derniers auteurs qui y sont cités ont vécu dans les premiers siècles de l'Église. Là, parmi une infinité de fables impertinentes, qu'on voit commencer pour la plupart après les temps de Notre-Seigneur, on trouve de beaux restes des anciennes tradi-

tions du peuple juif, et des preuves pour le convaincre.

Et d'abord il est certain, de l'aveu des Juifs, que la vengeance divine ne s'est jamais plus terriblement ni plus manifestement déclarée, qu'elle fit dans leur dernière désolation.

C'est une tradition constante, attestée dans leur Talmud, et confirmée par tous leurs rabbins, que, quarante ans avant la ruine de Jérusalem, ce qui revient à peu près au temps de la mort de Jésus-Christ, on ne cessait de voir dans le temple des choses étranges. Tous les jours il y paraissait de nouveaux prodiges, de sorte qu'un fameux rabbin s'écria un jour : « O temple ! ô « temple ! qu'est-ce qui t'émeut, et pourquoi te « fais-tu peur à toi-même[1] ? »

Qu'y a-t-il de plus marqué que ce bruit affreux qui fut ouï par les prêtres dans le sanctuaire, le jour de la Pentecôte, et cette voix manifeste qui sortit du fond de ce lieu sacré : « Sortons d'ici, sortons d'ici ! » Les saints anges protecteurs du peuple déclarèrent hautement qu'ils l'abandonnaient, parce que Dieu, qui y avait établi sa demeure durant tant de siècles, l'avait réprouvé.

Josèphe et Tacite même ont raconté ce prodige[2]. Il ne fut aperçu que des prêtres. Mais voici un autre prodige qui a éclaté aux yeux de tout le peuple; et jamais aucun autre peuple n'avait rien vu de semblable : « Quatre ans devant la guerre « déclarée, un paysan, dit Josèphe[3], se mit à « crier : Une voix est sortie du côté de l'orient, « une voix est sortie du côté de l'occident, une « voix est sortie du côté des quatre vents : voix « contre Jérusalem et contre le temple; voix con- « tre les nouveaux mariés et les nouvelles ma- « riées; voix contre tout le peuple. » Depuis ce temps, ni jour ni nuit, il ne cessa de crier : « Mal- « heur, malheur à Jérusalem ! » Il redoublait ses cris les jours de fête. Aucune autre parole ne sortit jamais de sa bouche : ceux qui le plaignaient, ceux qui le maudissaient, ceux qui lui donnaient ses nécessités, n'entendirent jamais de lui que cette terrible parole : « Malheur à Jérusalem ! » Il fut pris, interrogé, et condamné au fouet par les magistrats : à chaque demande et à chaque coup, il répondait, sans jamais se plaindre : « Mal- « heur à Jérusalem ! » Renvoyé comme un insensé, il courait tout le pays en répétant sans cesse sa triste prédiction. Il continua durant sept ans à crier de cette sorte, sans se relâcher, et sans que sa voix s'affaiblît. Au temps du dernier siége de Jérusalem, il se renferma dans la ville, tournant infatigablement autour des murailles, et criant de toute sa force : « Malheur au temple, malheur à « la ville, malheur à tout le peuple ! » A la fin il ajouta : « Malheur à moi-même, » et en même temps il fut emporté d'un coup de pierre lancée par une machine.

Ne dirait-on pas, Monseigneur, que la vengeance divine s'était comme rendue visible en cet homme, qui ne subsistait que pour prononcer ses arrêts; qu'elle l'avait rempli de sa force, afin qu'il pût égaler les malheurs du peuple par ses cris; et qu'enfin il devait périr par un effet de cette vengeance qu'il avait si longtemps annoncée, afin de la rendre plus sensible et plus présente, quand il en serait non-seulement le prophète et le témoin, mais encore la victime?

Ce prophète des malheurs de Jérusalem s'appelait Jésus. Il semblait que le nom de Jésus, nom de salut et de paix, devait tourner aux Juifs, qui le méprisaient en la personne de notre Sauveur, à un funeste présage; et que ces ingrats ayant rejeté un Jésus qui leur annonçait la grâce, la miséricorde et la vie, Dieu leur envoyait un autre Jésus qui n'avait à leur annoncer que des maux irrémédiables, et l'inévitable décret de leur ruine prochaine.

Pénétrons plus avant dans les jugements de Dieu, sous la conduite de ses Écritures. Jérusalem et son temple ont été deux fois détruits; l'une par Nabuchodonosor, l'autre par Tite. Mais en chacun de ces deux temps, la justice de Dieu s'est déclarée par les mêmes voies, quoique plus à découvert dans le dernier.

Pour mieux entendre cet ordre des conseils de Dieu, posons, avant toutes choses, cette vérité si souvent établie dans les saintes lettres : que l'un des plus terribles effets de la vengeance divine, est lorsqu'en punition de nos péchés précédents elle nous livre à notre sens réprouvé, en sorte que nous sommes sourds à tous les sages avertissements, aveugles aux voies de salut qui nous sont montrées, prompts à croire tout ce qui nous perd, pourvu qu'il nous flatte, et hardis à tout entreprendre, sans jamais mesurer nos forces avec celles des ennemis que nous irritons.

Ainsi périrent la première fois, sous la main de Nabuchodonosor, roi de Babylone, Jérusalem et ses princes. Faibles et toujours battus par ce roi victorieux, ils avaient souvent éprouvé qu'ils ne faisaient contre lui que de vains efforts[1], et avaient été obligés à lui jurer fidélité. Le prophète Jérémie leur déclarait, de la part de Dieu, que Dieu même les avait livrés à ce prince, et qu'il n'y avait de salut pour eux qu'à subir le

[1] *R. Johanan, fils de Zacaï*, Tr. de fest. Expiat.

[2] *Joseph.* de Bello Jud. lib. VII, cap. XII, al. lib. VI, cap. V. *Tacit.* Hist. lib. V, cap. XIII.

[3] De Bello Jud. *ubi sup.*

[1] II. *Par.* XXXVI, 13.

joug. Il disait à Sédécias, roi de Judée, et à tout son peuple[1] : « Soumettez-vous à Nabuchodonosor, roi de Babylone, afin que vous viviez ; car « pourquoi voulez-vous périr, et faire de cette « ville une solitude? » Ils ne crurent point à sa parole. Pendant que Nabuchodonosor les tenait étroitement enfermés par les prodigieux travaux dont il avait entouré leur ville, ils se laissaient enchanter par leurs faux prophètes, qui leur remplissaient l'esprit de victoires imaginaires, et leur disaient au nom de Dieu, quoique Dieu ne les eût point envoyés : « J'ai brisé le joug du roi « de Babylone : vous n'avez plus que deux ans à « porter ce joug; et après, vous verrez ce prince « contraint à vous rendre les vaisseaux sacrés qu'il « a enlevés du temple[2]. » Le peuple, séduit par ces promesses, souffrait la faim et la soif et les plus dures extrémités, et fit tant par son audace insensée, qu'il n'y eut plus pour lui de miséricorde. La ville fut renversée, le temple fut brûlé, tout fut perdu[3].

A ces marques, les Juifs connurent que la main de Dieu était sur eux. Mais afin que la vengeance divine leur fût aussi manifeste dans la dernière ruine de Jérusalem, qu'elle l'avait été dans la première, on a vu, dans l'une et dans l'autre, la même séduction, la même témérité, et le même endurcissement.

Quoique leur rébellion eût attiré sur eux les armes romaines, et qu'ils secouassent témérairement un joug sous lequel tout l'univers avait ployé, Tite ne voulait pas les perdre : au contraire, il leur fit souvent offrir le pardon; non-seulement au commencement de la guerre, mais encore lorsqu'ils ne pouvaient plus échapper de ses mains. Il avait déjà élevé autour de Jérusalem une longue et vaste muraille, munie de tours et de redoutes aussi fortes que la ville même, quand il leur envoya Josèphe, leur concitoyen, un de leurs capitaines, un de leurs prêtres, qui avait été pris dans cette guerre en défendant son pays. Que ne leur dit-il pas pour les émouvoir! par combien de fortes raisons les invita-t-il à rentrer dans l'obéissance! Il leur fit voir le ciel et la terre conjurés contre eux, leur perte inévitable dans la résistance, et tout ensemble leur salut dans la clémence de Tite. « Sauvez, leur disait-il[4], la « cité sainte; sauvez-vous vous-mêmes; sauvez « ce temple, la merveille de l'univers, que les Ro« mains respectent, et que Tite ne voit périr qu'à « regret. » Mais le moyen de sauver des gens si obstinés à se perdre? Séduits par leurs faux prophètes, ils n'écoutaient pas ces sages discours. Ils étaient réduits à l'extrémité : la faim en tuait plus que la guerre, et les mères mangeaient leurs enfants. Tite, touché de leurs maux, prenait ses dieux à témoin qu'il n'était pas cause de leur perte. Durant ces malheurs, ils ajoutaient foi aux fausses prédictions qui leur promettaient l'empire de l'univers. Bien plus, la ville était prise, le feu y était déjà de tous côtés, et ces insensés croyaient encore les faux prophètes qui les assuraient que le jour de salut était venu[1], afin qu'ils résistassent toujours, et qu'il n'y eût plus pour eux de miséricorde. En effet, tout fut massacré; la ville fut renversée de fond en comble; et à la réserve de quelques restes de tours, que Tite laissa pour servir de monument à la postérité, il n'y demeura pas pierre sur pierre.

Vous voyez donc éclater sur Jérusalem la même vengeance qui avait autrefois paru sous Sédécias. Tite n'est pas moins envoyé de Dieu que Nabuchodonosor : les Juifs périssent de la même sorte. On voit dans Jérusalem la même rébellion, la même famine, les mêmes extrémités, les mêmes voies de salut ouvertes, la même séduction, le même endurcissement, la même chute; et afin que tout soit semblable, le second temple est brûlé sous Tite, le même mois et le même jour que l'avait été le premier sous Nabuchodonosor[2] : il fallait que tout fût marqué, et que le peuple ne pût douter de la vengeance divine.

Il y a pourtant, entre ces deux chutes de Jérusalem et des Juifs, de mémorables différences, mais qui toutes vont à faire voir dans la dernière une justice plus rigoureuse et plus déclarée. Nabuchodosor fit mettre le feu dans le temple : Tite n'oublia rien pour le sauver, quoique ses conseillers lui représentassent que tant qu'il subsisterait, les Juifs, qui y attachaient leur destinée, ne cesseraient jamais d'être rebelles. Mais le jour fatal était venu : c'était le dixième d'août, qui avait déjà vu brûler le temple de Salomon[3]. Malgré les défenses de Tite, prononcées devant les Romains et devant les Juifs, et malgré l'inclination naturelle des soldats, qui devait les porter plutôt à piller qu'à consumer tant de richesses un soldat, poussé, dit Josèphe[4], *par une inspiration divine*, se fait lever par ses compagnons à une fenêtre, et met le feu dans ce temple auguste. Tite accourt, Tite commande qu'on se hâte d'éteindre la flamme naissante. Elle prend partout en un instant, et cet admirable édifice est réduit en cendres.

Que si l'endurcissement des Juifs sous Sédécias était l'effet le plus terrible et la marque la plus

[1] *Jerem.* XXVII, 12, 17.
[2] Id. XXVIII, 2, 3.
[3] IV. *Reg.* XXV.
[4] *Joseph.* de Bello Jud. lib. VII, cap. IV, al. lib. VI, cap. II.

[1] *Joseph.* de Bello Jud. lib. VII, cap. XI, al. 5.
[2] *Id.* ibid. cap. IX, X; lib. VI, al. 4.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

assurée de la vengeance divine, que dirons-nous de l'aveuglement qui a paru du temps de Tite? Dans la première ruine de Jérusalem, les Juifs s'entendaient du moins entre eux : dans la dernière, Jérusalem assiégée par les Romains était déchirée par trois factions ennemies[1]. Si la haine qu'elles avaient toutes pour les Romains allait jusqu'à la fureur, elles n'étaient pas moins acharnées les unes contre les autres : les combats du dehors coûtaient moins de sang aux Juifs que ceux du dedans. Un moment après les assauts soutenus contre l'étranger, les citoyens recommençaient leur guerre intestine; la violence et le brigandage régnait partout dans la ville. Elle périssait, elle n'était plus qu'un grand champ couvert de corps morts; et cependant les chefs des factions y combattaient pour l'empire. N'était-ce pas une image de l'enfer, où les damnés ne se haïssent pas moins les uns les autres qu'ils haïssent les démons qui sont leurs ennemis communs, et où tout est plein d'orgueil, de confusion et de rage?

Confessons donc, Monseigneur, que la justice que Dieu fit des Juifs par Nabuchodonosor n'était qu'une ombre de celle dont Tite fut le ministre. Quelle ville a jamais vu périr onze cent mille hommes en sept mois de temps, et dans un seul siége? C'est ce que virent les Juifs au dernier siége de Jérusalem. Les Chaldéens ne leur avaient rien fait souffrir de semblable. Sous les Chaldéens leur captivité ne dura que soixante-dix ans : il y a seize cents ans qu'ils sont esclaves par tout l'univers, et ils ne trouvent encore aucun adoucissement à leur esclavage.

Il ne faut plus s'étonner si Tite victorieux, après la prise de Jérusalem, ne voulait pas recevoir les congratulations des peuples voisins, ni les couronnes qu'ils lui envoyaient pour honorer sa victoire. Tant de mémorables circonstances, la colère de Dieu si marquée, et sa main qu'il voyait encore si présente, le tenait dans un profond étonnement; et c'est ce qui lui fit dire ce que vous avez ouï, qu'il n'était pas le vainqueur, qu'il n'était qu'un faible instrument de la vengeance divine.

Il n'en savait pas tout le secret : l'heure n'était pas encore venue où les empereurs devaient reconnaître Jésus-Christ. C'était le temps des humiliations et des persécutions de l'Église. C'est pourquoi Tite, assez éclairé pour connaître que la Judée périssait par un effet manifeste de la justice de Dieu, ne connut pas quel crime Dieu avait voulu punir si terriblement. C'était le plus grand de tous les crimes, crime jusqu'alors inouï, c'est-à-dire, le déicide, qui aussi a donné lieu à une vengeance dont le monde n'avait vu encore aucun exemple.

Mais si nous ouvrons un peu les yeux, et si nous considérons la suite des choses, ni ce crime des Juifs, ni son châtiment ne pourront nous être cachés.

Souvenons-nous seulement de ce que Jésus-Christ leur avait prédit. Il avait prédit la ruine entière de Jérusalem et du temple. « Il n'y restera pas, dit-il[1], pierre sur pierre. » Il avait prédit la manière dont cette ville ingrate serait assiégée, et cette effroyable circonvallation qui la devait environner. Il avait prédit cette faim horrible qui devait tourmenter ses citoyens, et n'avait pas oublié les faux prophètes par lesquels ils devaient être séduits. Il avait averti les Juifs que le temps de leur malheur était proche : il avait donné les signes certains qui devaient en marquer l'heure précise : il leur avait expliqué la longue suite de crimes qui devait leur attirer un tel châtiment : en un mot, il avait fait toute l'histoire du siége et de la désolation de Jérusalem.

Et remarquez, Monseigneur, qu'il leur fit ces prédictions vers le temps de sa Passion, afin qu'ils connussent mieux la cause de tous leurs maux. Sa Passion approchait quand il leur dit[2] : « La sagesse divine vous a envoyé des prophètes, des sages et des docteurs; vous en tuerez « les uns, vous en crucifierez les autres; vous les « flagellerez dans vos synagogues, vous les persécuterez de ville en ville, afin que tout le sang « innocent qui a été répandu sur la terre retombe « sur vous, depuis le sang d'Abel le juste, jusques « au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous « avez massacré entre le temple et l'autel. Je vous « dis en vérité, toutes ces choses viendront sur la « race qui est à présent. Jérusalem, Jérusalem, « qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui « te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu « rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes; et tu ne l'as pas « voulu! Le temps approche que vos maisons demeureront désertes. »

Voilà l'histoire des Juifs. Ils ont persécuté leur Messie, et en sa personne et en celle des siens : ils ont remué tout l'univers contre ses disciples, et ne les ont laissés en repos dans aucune ville : ils ont armé les Romains et les empereurs contre l'Église naissante : ils ont lapidé saint Étienne, tué les deux Jacques, que leur sainteté rendait vénérables même parmi eux; immolé saint Pierre et saint Paul par l'épée et par les mains des Gentils. Il faut qu'ils périssent. Tant de sang mêlé à celui des prophètes qu'ils ont massacrés, crie

[1] *Joseph.* de Bello Jud. lib. VI, VII.

[1] *Matth.* XXIV, 1, 2. *Marc.* XIII, 1, 2 *Luc.* XXI, 5, 6.
[2] *Matth.* XXIII, 34, etc.

vengeance devant Dieu : « Leurs maisons, et leur « ville va être déserte : » leur désolation ne sera pas moindre que leur crime : Jésus-Christ les en avertit : le temps est proche : « toutes ces choses « viendront sur la race qui est à présent ; » et encore : « cette génération ne passera pas sans que « ces choses arrivent [1], » c'est-à-dire, que les hommes qui vivaient alors en devaient être les témoins.

Mais écoutons la suite des prédictions de notre Sauveur. Comme il faisait son entrée dans Jérusalem quelques jours avant sa mort, touché des maux que cette mort devait attirer à cette malheureuse ville, il la regarde en pleurant : « Ah, « dit-il [2], ville infortunée, si tu connaissais, du « moins en ce jour qui t'est encore donné » pour te repentir, « ce qui te pourrait apporter la paix! « mais maintenant tout ceci est caché à tes yeux. « Viendra le temps que tes ennemis t'environne- « ront de tranchées, et t'enfermeront, et te ser- « reront de toutes parts, et te détruiront entière- « ment toi et tes enfants, et ne laisseront en toi « pierre sur pierre, parce que tu n'as pas connu « le temps auquel Dieu t'a visitée. »

C'était marquer assez clairement et la manière du siége et les derniers effets de la vengeance. Mais il ne fallait pas que Jésus allât au supplice sans dénoncer à Jérusalem combien elle serait un jour punie de l'indigne traitement qu'elle lui faisait. Comme il allait au Calvaire, portant sa croix sur ses épaules, « il était suivi d'une grande mul- « titude de peuple et de femmes qui se frappaient « la poitrine, et qui déploraient sa mort [3]. » Il s'arrêta, se tourna vers elles, et leur dit ces mots [4] : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, « mais pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants ; « car le temps s'approche auquel on dira : Heureu- « ses les stériles! heureuses les entrailles qui n'ont « point porté d'enfants, et les mamelles qui n'en « ont point nourri! Ils commenceront alors à dire « aux montagnes : Tombez sur nous ; et aux col- « lines : Couvrez-nous. Car si le bois vert est ainsi « traité, que sera-ce du bois sec? » Si l'innocent, si le juste souffre un si rigoureux supplice, que doivent attendre les coupables?

Jérémie a-t-il jamais plus amèrement déploré la perte des Juifs? Quelles paroles plus fortes pouvait employer le Sauveur pour leur faire entendre leurs malheurs et leur désespoir ; et cette horrible famine funeste aux enfants, funeste aux mères qui voyaient sécher leurs mamelles, qui n'avaient plus que des larmes à donner à leurs enfants, et qui mangèrent le fruit de leurs entrailles?

[1] *Matth.* XXIII, 36 ; XXIV, 34. *Marc.* XIII, 30. *Luc.* XXI, 32.
[2] *Luc.* XIX, 41.
[3] *Id.* XXIII, 27.
[4] *Ibid.* 28 et seqq.

CHAPITRE XXII.

Deux mémorables prédictions de Notre-Seigneur sont expliquées, et leur accomplissement est justifié par l'histoire.

Telles sont les prédictions qu'il a faites à tout le peuple. Celles qu'il fit en particulier à ses disciples méritent encore plus d'attention. Elles sont comprises dans ce long et admirable discours où il joint ensemble la ruine de Jérusalem avec celle de l'univers [1]. Cette liaison n'est pas sans mystère, et en voici le dessein.

Jérusalem, cité bienheureuse que le Seigneur avait choisie, tant qu'elle demeura dans l'alliance et dans la foi des promesses, fut la figure de l'Église, et la figure du ciel où Dieu se fait voir à ses enfants. C'est pourquoi nous voyons souvent les prophètes joindre, dans la suite du même discours, ce qui regarde Jérusalem, à ce qui regarde l'Église et à ce qui regarde la gloire céleste : c'est un des secrets des prophéties, et une des clefs qui en ouvrent l'intelligence. Mais Jérusalem réprouvée, et ingrate envers son Sauveur, devait être l'image de l'enfer : ses perfides citoyens devaient représenter les damnés ; et le jugement terrible que Jésus-Christ devait exercer sur eux était la figure de celui qu'il exercera sur tout l'univers, lorsqu'il viendra à la fin des siècles, en sa majesté, juger les vivants et les morts. C'est une coutume de l'Écriture, et un des moyens dont elle se sert pour imprimer les mystères dans les esprits, de mêler pour notre instruction la figure à la vérité. Ainsi Notre-Seigneur a mêlé l'histoire de Jérusalem désolée avec celle de la fin des siècles ; et c'est ce qui paraît dans les discours dont nous parlons.

Ne croyons pas toutefois que ces choses soient tellement confondues, que nous ne puissions discerner ce qui appartient à l'une et à l'autre. Jésus-Christ les a distinguées par des caractères certains, que je pourrais aisément marquer s'il en était question. Mais il me suffit de vous faire entendre ce qui regarde la désolation de Jérusalem et des Juifs.

Les apôtres (c'était encore au temps de la Passion), assemblés autour de leur maître, lui montraient le temple et les bâtiments d'alentour : ils en admiraient les pierres, l'ordonnance, la beauté, la solidité ; et il leur dit [2] : « Voyez-vous « ces grands bâtiments, il n'y restera pas pierre « sur pierre. » Étonnés de cette parole, ils lui demandent le temps d'un événement si terrible ; et lui, qui ne voulait pas qu'ils fussent surpris dans Jérusalem lorsqu'elle serait saccagée (car il voulait qu'il y eût dans le sac de cette ville une image de

[1] *Matth.* XXIV. *Marc.* XIII. *Luc.* XXI.
[2] *Matth.* XXIV, 1, 2. *Marc.* XIII, 1, 2, *Luc.* XXI, 5, 6.

la dernière séparation des bons et des mauvais), commença à leur raconter tous les malheurs comme ils devaient arriver l'un après l'autre.

Premièrement, il leur marque « des pestes, « des famines, et des tremblements de terre[1]; » et les histoires font foi, que jamais ces choses n'avaient été plus fréquentes ni plus remarquables qu'elles le furent durant ces temps. Il ajoute « qu'il y aurait par tout l'univers des troubles, des « bruits de guerre, des guerres sanglantes; que toutes les nations se soulèveraient les unes contre « les autres[2], » et qu'on verrait toute la terre dans l'agitation. Pouvait-il mieux nous représenter les dernières années de Néron, lorsque tout l'empire romain, c'est-à-dire, tout l'univers, si paisible depuis la victoire d'Auguste et sous la puissance des empereurs, commença à s'ébranler, et qu'on vit les Gaules, les Espagnes, tous les royaumes dont l'empire était composé, s'émouvoir tout à coup; quatre empereurs s'élever presque en même temps contre Néron, et les uns contre les autres; les cohortes prétoriennes, les armées de Syrie, de Germanie, et toutes les autres qui étaient répandues en Orient et en Occident, s'entre-choquer, et traverser, sous la conduite de leurs empereurs, d'une extrémité du monde à l'autre, pour décider leur querelle par de sanglantes batailles? Voilà de grands maux, dit le fils de Dieu[3]; « mais ce ne sera pas encore la fin. » Les Juifs souffriront comme les autres dans cette commotion universelle du monde : mais il leur viendra bientôt après des maux plus particuliers, « et ce ne sera ici que le commencement de leurs « douleurs. »

Il ajoute que son Église, toujours affligée depuis son premier établissement, verrait la persécution s'allumer contre elle plus violente que jamais durant ces temps[4]. Vous avez vu que Néron, dans ses dernières années, entreprit la perte des chrétiens, et fit mourir saint Pierre et saint Paul. Cette persécution, excitée par les jalousies et les violences des Juifs, avançait leur perte; mais elle n'en marquait pas encore le terme précis.

La venue des faux christs et des faux prophètes semblait être un plus prochain acheminement à la dernière ruine : car la destinée ordinaire de ceux qui refusent de prêter l'oreille à la vérité, est d'être entraînés à leur perte par des prophètes trompeurs. Jésus-Christ ne cache pas à ses apôtres que ce malheur arriverait aux Juifs. « Il s'élèvera, « dit-il[5], un grand nombre de faux prophetes qui « séduiront beaucoup de monde. » Et encore : « Donnez-vous de garde des faux christs et des « faux prophètes. »

Qu'on ne dise pas que c'était une chose aisée à deviner à qui connaissait l'humeur de la nation : car, au contraire, je vous ai fait voir que les Juifs, rebutés de ces séducteurs qui avaient si souvent causé leur ruine, et surtout dans le temps de Sédécias, s'en étaient tellement désabusés, qu'ils cessèrent de les écouter. Plus de cinq cents ans se passèrent sans qu'il parût aucun faux prophète en Israël. Mais l'enfer, qui les inspire, se réveilla à la venue de Jésus-Christ : et Dieu, qui tient en bride autant qu'il lui plaît les esprits trompeurs, leur lâcha la main, afin d'envoyer dans le même temps ce supplice aux Juifs, et cette épreuve à ses fidèles. Jamais il ne parut tant de faux prophètes que dans les temps qui suivirent la mort de Notre-Seigneur. Surtout vers le temps de la guerre judaïque, et sous le règne de Néron qui la commença, Josèphe nous fait voir une infinité de ces imposteurs[1] qui attiraient le peuple au désert par de vains prestiges et des secrets de magie, leur promettant une prompte et miraculeuse délivrance. C'est aussi pour cette raison que le désert est marqué dans les prédictions de Notre-Seigneur[2] comme un des lieux où seraient cachés ces faux libérateurs que vous avez vus à la fin entraîner le peuple dans sa dernière ruine. Vous pouvez croire que le nom du Christ, sans lequel il n'y avait point de délivrance parfaite pour les Juifs, était mêlé dans ces promesses imaginaires; et vous verrez dans la suite de quoi vous en convaincre.

La Judée ne fut pas la seule province exposée à ces illusions. Elles furent communes dans tout l'empire. Il n'y a aucun temps où toutes les histoires nous fassent paraître un plus grand nombre de ces imposteurs qui se vantent de prédire l'avenir, et trompent les peuples par leurs prestiges. Un Simon le Magicien, un Élymas, un Apollonius Tyanéus, un nombre infini d'autres enchanteurs, marqués dans les histoires saintes et profanes, s'élèverent durant ce siècle, où l'enfer semblait faire ses derniers efforts pour soutenir son empire ébranlé. C'est pourquoi Jésus-Christ remarque en ce temps, principalement parmi les Juifs, ce nombre prodigieux de faux prophètes. Qui considérera de près ses paroles, verra qu'ils devaient se multiplier devant et après la ruine de Jérusalem, mais vers ces temps; et que ce serait alors que la séduction, fortifiée par de faux miracles et par de fausses doctrines, serait tout ensemble si subtile et si puissante, que « les

[1] *Matth.* XXIV, 7. *Marc.* XIII, 8. *Luc.* XXI, 11.
[2] *Matth.* XXIV, 6, 7. *Marc.* XIII, 7. *Luc.* XXI, 9, 10.
[3] *Matth.* XXIV, 6, 8. *Marc.* XIII, 7. 8. *Luc.* XXI, 9.
[4] *Matth.* XXIV, 9. *Marc.* XIII, 9. *Luc.* XXI, 12.
[5] *Matth.* XXIV, 11, 23, 24. *Marc.* XIII, 22, 23. *Luc.* XXI, 8.

[1] *Joseph.* Ant. lib. XX, cap. VI, al. 8. De Bell. Jud. lib. II, cap. XII, al. 13.
[2] *Matth.* XXIV, 26.

« élus mêmes, s'il était possible, y seraient trompés [1]. »

Je ne dis pas qu'à la fin des siècles il ne doive encore arriver quelque chose de semblable et de plus dangereux, puisque même nous venons de voir que ce qui se passe dans Jérusalem est la figure manifeste de ces derniers temps : mais il est certain que Jésus-Christ nous a donné cette séduction comme un des effets sensibles de la colère de Dieu sur les Juifs, et comme un des signes de leur perte. L'événement a justifié sa prophétie : tout est ici attesté par des témoignages irréprochables. Nous lisons la prédiction de leurs erreurs dans l'Évangile : nous en voyons l'accomplissement dans leurs histoires, et surtout dans celle de Josèphe.

Après que Jésus-Christ a prédit ces choses, dans le dessein qu'il avait de tirer les siens des malheurs dont Jérusalem était menacée, il vient aux signes prochains de la dernière désolation de cette ville.

Dieu ne donne pas toujours à ses élus de semblables marques. Dans ces terribles châtiments qui font sentir sa puissance à des nations entières, il frappe souvent le juste avec le coupable; car il a de meilleurs moyens de les séparer, que ceux qui paraissent à nos sens. Les mêmes coups qui brisent la paille séparent le bon grain; l'or s'épure dans le même feu où la paille est consumée [2], et sous les mêmes châtiments par lesquels les méchants sont exterminés, les fidèles se purifient. Mais dans la désolation de Jérusalem, afin que l'image du jugement dernier fût plus expresse, et la vengeance divine plus marquée sur les incrédules, il ne voulut pas que les Juifs qui avaient reçu l'Évangile fussent confondus avec les autres; et Jésus-Christ donna à ses disciples des signes certains auxquels ils pussent connaître quand il serait temps de sortir de cette ville réprouvée. Il se fonda, selon sa coutume, sur les anciennes prophéties dont il était l'interprète aussi bien que la fin; et repassant sur l'endroit où la dernière ruine de Jérusalem fut montrée si clairement à Daniel, il dit ces paroles [3] : « Quand vous verrez l'abomination de la désolation que Daniel a « prophétisée, que celui qui lit entende; quand « vous la verrez établie dans le lieu saint, » ou, comme il est porté dans saint Marc, *dans le lieu où elle ne doit pas être;* « alors, que ceux qui « sont dans la Judée s'enfuient dans les monta- « gnes. » Saint Luc raconte la même chose en d'autres termes [4] : « Quand vous verrez les ar- « mées entourer Jérusalem, sachez que sa désolation est proche; alors que ceux qui sont dans « la Judée se retirent dans les montagnes. »

[1] *Matth.* XXIV, 24. *Marc.* XIII, 22.
[2] *Aug.* de Civit. Dei, lib. I, cap. VIII, t. VII, col 8.
[3] *Matth.* XXIV, 15. *Marc.* XIII, 14.
[4] *Luc.* XXI, 20, 21.

Un des évangélistes explique l'autre; et en conférant ces passages, il nous est aisé d'entendre que cette abomination prédite par Daniel est la même chose que les armées autour de Jérusalem. Les saints Pères l'ont ainsi entendu [1], et la raison nous en convainc.

Le mot d'abomination, dans l'usage de la langue sainte, signifie idole : et qui ne sait que les armées romaines portaient dans leurs enseignes les images de leurs dieux, et de leurs césars qui étaient les plus respectés de tous leurs dieux? Ces enseignes étaient aux soldats un objet de culte; et parce que les idoles, selon les ordres de Dieu, ne devaient jamais paraître dans la terre sainte, les enseignes romaines en étaient bannies. Aussi voyons-nous dans les histoires, que tant qu'il a resté aux Romains tant soit peu de considération pour les Juifs, jamais ils n'ont fait paraître les enseignes romaines dans la Judée. C'est pour cela que Vitellius, quand il passa dans cette province pour porter la guerre en Arabie, fit marcher ses troupes sans enseignes [2]; car on révérait encore alors la religion judaïque, et on ne voulait point forcer ce peuple à souffrir des choses si contraires à sa loi. Mais au temps de la dernière guerre judaïque, on peut bien croire que les Romains n'épargnèrent pas un peuple qu'ils voulaient exterminer. Ainsi, quand Jérusalem fut assiégée, elle était environnée d'autant d'idoles qu'il y avait d'enseignes romaines; et l'abomination ne parut jamais tant *où elle ne devait pas être*, c'est-à-dire, dans la terre sainte, et autour du temple.

Est-ce donc là, dira-t-on, ce grand signe que Jésus-Christ devait donner? Était-il temps de s'enfuir quand Tite assiégea Jérusalem, et qu'il en ferma de si près les avenues, qu'il n'y avait plus moyen de s'échapper? C'est ici qu'est la merveille de la prophétie. Jérusalem a été assiégée deux fois en ces temps : la première, par Cestius, gouverneur de Syrie, l'an 68 de Notre-Seigneur [3]; la seconde, par Tite, quatre ans après, c'est-à-dire, l'an 72 [4]. Au dernier siége, il n'y avait plus moyen de se sauver. Tite faisait cette guerre avec trop d'ardeur : il surprit toute la nation renfermée dans Jérusalem durant la fête de Pâques, sans que personne échappât; et cette effroyable circonvallation qu'il fit autour de la ville ne laissait plus d'espérance à ses habitants. Mais il n'y avait rien de semblable dans le siége de Cestius : il était

[1] *Orig.* Tract. XXIX in Matth. n° 40, t. III, p. 859. *Aug.* ep. LXXX, nunc XCIX, ad Hesych. n° 27, 28, 29, t. II, col. 751 et seqq.
[2] *Joseph.* Ant. lib. XVIII, cap. VII, al. 5.
[3] *Joseph.* de Bello Jud. lib. II, cap. XXIII, XXIV, al. 18, 19.
[4] *Ibid.* lib. VI, VII.

campé à cinquante stades, c'est-à-dire, à six milles de Jérusalem [1]. Son armée se répandait tout autour, mais sans y faire de tranchées; et il faisait la guerre si négligemment, qu'il manqua l'occasion de prendre la ville, dont la terreur, les séditions, et même ses intelligences, lui ouvraient les portes. Dans ce temps, loin que la retraite fût impossible, l'histoire marque expressément que plusieurs Juifs se retirèrent [2]. C'était donc alors qu'il fallait sortir; c'était le signal que le fils de Dieu donnait aux siens. Aussi a-t-il distingué très-nettement les deux siéges : l'un, *où la ville serait entourée de fossés et de forts* [3]; alors il n'y aurait plus que la mort pour tous ceux qui y étaient enfermés : l'autre, où elle serait seulement *enceinte de l'armée* [4], et plutôt investie qu'assiégée dans les formes; c'est alors qu'*il fallait fuir, et se retirer dans les montagnes.*

Les chrétiens obéirent à la parole de leur maître. Quoiqu'il y en eût des milliers dans Jérusalem et dans la Judée, nous ne lisons ni dans Josèphe, ni dans les autres histoires, qu'il s'en soit trouvé aucun dans la ville quand elle fut prise. Au contraire il est constant par l'histoire ecclésiastique, et par tous les monuments de nos ancêtres [5], qu'ils se retirèrent à la petite ville de Pella, dans un pays de montagnes auprès du désert, aux confins de la Judée et de l'Arabie.

On peut connaître par là combien précisément ils avaient été avertis : et il n'y a rien de plus remarquable que cette séparation des Juifs incrédules d'avec les Juifs convertis au christianisme; les uns étant demeurés dans Jérusalem pour y subir la peine de leur infidélité; et les autres s'étant retirés, comme Lot sorti de Sodome, dans une petite ville, où ils considéraient avec tremblement les effets de la vengeance divine, dont Dieu avait bien voulu les mettre à couvert.

Outre les prédictions de Jésus-Christ, il y eut des prédictions de plusieurs de ses disciples, entre autres celles de saint Pierre et de saint Paul. Comme on traînait au supplice ces deux fidèles témoins de Jésus-Christ ressuscité, ils dénoncèrent aux Juifs, qui les livraient aux Gentils, leur perte prochaine. Ils leur dirent, « que Jérusalem « allait être renversée de fond en comble; qu'ils pé« riraient de faim et de désespoir; qu'ils seraient « bannis à jamais de la terre de leurs pères, et « envoyés en captivité par toute la terre; que le « terme n'était pas loin; et que tous ces maux « leur arriveraient pour avoir insulté avec tant « de cruelles railleries au bien-aimé Fils de Dieu « qui s'était déclaré à eux par tant de miracles [1]. » La pieuse antiquité nous a conservé cette prédiction des apôtres, qui devait être suivie d'un si prompt accomplissement. Saint Pierre en avait fait beaucoup d'autres, soit par une inspiration particulière, soit en expliquant les paroles de son maître; et Phlégon, auteur païen, dont Origène produit le témoignage [2], a écrit que tout ce que cet apôtre avait prédit s'était accompli de point en point.

Ainsi rien n'arrive aux Juifs qui ne leur ait été prophétisé. La cause de leur malheur nous est clairement marquée dans le mépris qu'ils ont fait de Jésus-Christ et de ses disciples. Le temps des grâces était passé, et leur perte était inévitable.

C'était donc en vain, Monseigneur, que Tite voulait sauver Jérusalem et le temple. La sentence était partie d'en haut : il ne devait plus y rester pierre sur pierre. Que si un empereur romain tenta vainement d'empêcher la ruine du temple, un autre empereur romain tenta encore plus vainement de le rétablir. Julien l'Apostat, après avoir déclaré la guerre à Jésus-Christ, se crut assez puissant pour annéantir ses prédictions. Dans le dessein qu'il avait de susciter de tous côtés des ennemis aux chrétiens, il s'abaissa jusqu'à rechercher les Juifs, qui étaient le rebut du monde. Il les excita à rebâtir leur temple; il leur donna des sommes immenses, et les assista de toute la force de l'empire [3]. Écoutez quel en fut l'événement, et voyez comme Dieu confond les princes superbes. Les saints Pères et les historiens ecclésiastiques le rapportent d'un commun accord, et le justifient par des monuments qui restaient encore de leur temps. Mais il fallait que la chose fût attestée par les païens mêmes. Ammian Marcellin, Gentil de religion, et zélé défenseur de Julien, l'a racontée en ces termes [4] : « Pendant qu'Alypius, aidé du gouverneur de la « province, avançait l'ouvrage autant qu'il pou« vait, de terribles globes de feu sortirent des « fondements qu'ils avaient auparavant ébranlés « par des secousses violentes; les ouvriers, qui « recommencèrent souvent l'ouvrage, furent brû« lés à diverses reprises : le lieu devint inaccessi« ble, et l'entreprise cessa. »

Les auteurs ecclésiastiques, plus exacts à représenter un événement si mémorable, joignent le feu du ciel au feu de la terre. Mais enfin la parole de Jésus-Christ demeura ferme. Saint Jean

[1] *Joseph.* de Bello Jud. lib. II, cap. XXIII, XXIV, al. 18, 19.
[2] *Ibid.*
[3] *Luc.* XIX, 43.
[4] *Id.* XXI, 20, 21.
[5] *Euseb.* Hist. Eccl. lib. III. cap. V. *Epiph.* lib. I, Hær. XXIX, Nazaræor. 7, t. I, p. 123, et lib. de Mens. et Ponder. cap. XV, t. II, p. 171.

[1] *Lact.* div. Instit. lib. IV, cap. XXI.
[2] *Phleg.* lib. XIII et XIV Chron. apud *Orig.* contr. Cels. lib. II, n° 14, t. I, p. 401.
[3] *Amm. Marcel.* lib. XXIII, cap. I.
[4] *Ibid.*

Chrysostôme s'écrie : Il a bâti son Église sur la pierre, rien ne l'a pu renverser : il a renversé le temple, rien ne l'a pu relever : « nul ne peut abat« tre ce que Dieu élève ; nul ne peut relever ce « que Dieu abat[1]. »

Ne parlons plus de Jérusalem ni du temple. Jetons les yeux sur le peuple même, autrefois le temple vivant de Dieu, et maintenant l'objet de sa haine. Les Juifs sont plus abattus que leur temple et que leur ville. L'esprit de vérité n'est plus parmi eux : la prophétie y est éteinte : les promesses sur lesquelles ils appuyaient leur espérance se sont évanouies : tout est renversé dans ce peuple, *et il n'y reste plus pierre sur pierre.*

Et voyez jusques à quel point ils sont livrés à l'erreur. Jésus-Christ leur avait dit : « Je suis venu « à vous au nom de mon Père, et vous ne m'avez « pas reçu ; un autre viendra en son nom, et vous « le recevrez[2]. » Depuis ce temps l'esprit de séduction règne tellement parmi eux, qu'ils sont prêts encore à chaque moment à s'y laisser emporter. Ce n'était pas assez que les faux prophètes eussent livré Jérusalem entre les mains de Tite ; les Juifs n'étaient pas encore bannis de la Judée, et l'amour qu'ils avaient pour Jérusalem en avait obligé plusieurs à choisir leur demeure parmi ses ruines. Voici un faux Christ qui va achever de les perdre. Cinquante ans après la prise de Jérusalem, dans le siècle de la mort de Notre-Seigneur, l'infâme Barchochébas, un voleur, un scélérat, parce que son nom signifiait le fils de l'étoile, se disait l'étoile de Jacob prédite au livre des Nombres[3], et se porta pour le Christ[4]. Akibas, le plus autorisé de tous les rabbins, et à son exemple tous ceux que les Juifs appelaient leurs sages, entrèrent dans son parti, sans que l'imposteur leur donnât aucune autre marque de sa mission, sinon qu'Akibas disait que le Christ ne pouvait pas beaucoup tarder[5]. Les Juifs se révoltèrent par tout l'empire romain, sous la conduite de Barchochébas, qui leur promettait l'empire du monde. Adrien en tua six cent mille : le joug de ces malheureux s'appesantit, et ils furent bannis pour jamais de la Judée.

Qui ne voit que l'esprit de séduction s'est saisi de leur cœur ? « L'amour de la vérité, qui leur « apportait le salut, s'est éteint en eux : Dieu « leur a envoyé une efficace d'erreur qui les fait « croire au mensonge[6]. » Il n'y a point d'imposture si grossière qui ne les séduise. De nos jours, un imposteur s'est dit le Christ en Orient ; tous les Juifs commençaient à s'attrouper autour de lui : nous les avons vus en Italie, en Hollande, en Allemagne, et à Metz, se préparer à tout vendre et à tout quitter pour le suivre. Ils s'imaginaient déjà qu'ils allaient devenir les maîtres du monde, quand ils apprirent que leur Christ s'était fait Turc, et avait abandonné la loi de Moïse.

[1] Orat. III in Judæos, nunc V, n° II, t. I, p. 646.
[2] *Joan.* V, 43.
[3] *Num.* XXIV, 17.
[4] *Euseb.* Hist. Eccl. lib. IV, cap. VI, VIII.
[5] *Talm. Hier.* tract. de Jejun. et in vet. Comm. sup. Lam. Jerem. *Maimonid.* lib. de Jure Reg. cap. XII.
[6] II. *Thess.* II, 10.

CHAPITRE XXIII.

La suite des erreurs des Juifs, et la manière dont ils expliquent les prophéties.

Il ne faut pas s'étonner qu'ils soient tombés dans de tels égarements, ni que la tempête les ait dissipés après qu'ils ont eu quitté leur route. Cette route leur était marquée dans leurs prophéties, principalement dans celles qui désignaient le temps du Christ. Ils ont laissé passer ces précieux moments sans en profiter : c'est pourquoi on les voit ensuite livrés au mensonge, et ils ne savent plus à quoi se prendre.

Donnez-moi encore un moment pour vous raconter la suite de leurs erreurs, et tous les pas qu'ils ont faits pour s'enfoncer dans l'abîme. Les routes par où on s'égare tiennent toujours au grand chemin ; et en considérant où l'égarement a commencé, on marche plus sûrement dans la droite voie.

Nous avons vu, Monseigneur, que deux prophéties marquaient aux Juifs le temps du Christ, celle de Jacob et celle de Daniel. Elles marquaient toutes deux la ruine du royaume de Juda au temps que le Christ viendrait. Mais Daniel expliquait que la totale destruction de ce royaume devait être une suite de la mort du Christ : et Jacob disait clairement, que, dans la décadence du royaume de Juda, le Christ qui viendrait alors serait l'*attente des peuples ;* c'est-à-dire, qu'il en serait le libérateur, et qu'il se ferait un nouveau royaume composé non plus d'un seul peuple, mais de tous les peuples du monde. Les paroles de la prophétie ne peuvent avoir d'autre sens, et c'était la tradition constante des Juifs, qu'elles devaient s'entendre de cette sorte.

De là cette opinion répandue parmi les anciens rabbins, et qu'on voit encore dans leur Talmud[1], que dans le temps que le Christ viendrait, il n'y aurait plus de magistrature : de sorte qu'il n'y avait rien de plus important, pour connaître le temps de leur Messie, que d'observer quand ils tomberaient dans cet état malheureux.

En effet, ils avaient bien commencé ; et s'ils n'avaient eu l'esprit occupé des grandeurs mondaines qu'ils voulaient trouver dans le Messie, afin d'y avoir part sous son empire, ils n'auraient pu méconnaître Jésus-Christ. Le fonde-

[1] *Gem.* Tr. Sanhed. cap. XI

ment qu'ils avaient posé était certain : car aussitôt que la tyrannie du premier Hérode, et le changement de la république judaïque, qui arriva de son temps, leur eut fait voir le moment de la décadence marquée dans la prophétie, ils ne doutèrent point que le Christ ne dût venir, et qu'on ne vît bientôt ce nouveau royaume où devaient se réunir tous les peuples.

Une des choses qu'ils remarquèrent, c'est que la puissance de vie et de mort leur fut ôtée[1]. C'était un grand changement, puisqu'elle leur avait toujours été conservée jusqu'alors, à quelque domination qu'ils fussent soumis, et même dans Babylone pendant leur captivité. L'histoire de Suzanne[2] le fait assez voir, et c'est une tradition constante parmi eux. Les rois de Perse, qui les rétablirent, leur laissèrent cette puissance par un décret exprès[3], que nous avons remarqué en son lieu; et nous avons vu aussi que les premiers Séleucides avaient plutôt augmenté que restreint leurs priviléges. Je n'ai pas besoin de parler ici encore une fois du règne des Machabées, où ils furent non-seulement affranchis, mais puissants et redoutables à leurs ennemis. Pompée, qui les affaiblit, à la manière que nous avons vue, content du tribut qu'il leur imposa, et de les mettre en état que le peuple romain en pût disposer dans le besoin, leur laissa leur prince avec toute la juridiction. On sait assez que les Romains en usaient ainsi, et ne touchaient point au gouvernement du dedans dans les pays à qui ils laissaient leurs rois naturels.

Enfin les Juifs sont d'accord qu'ils perdirent cette puissance de vie et de mort, seulement quarante ans avant la désolation du second temple; et on ne peut douter que ce ne soit le premier Hérode qui ait commencé à faire cette plaie à leur liberté. Car depuis que pour se venger du Sanhédrin, où il avait été obligé de comparaître lui-même avant qu'il fût roi[4], et ensuite, pour s'attirer toute l'autorité à lui seul, il eut attaqué cette assemblée qui était comme le sénat fondé par Moïse, et le conseil perpétuel de la nation, où la suprême juridiction était exercée, peu à peu ce grand corps perdit son pouvoir, et il lui en restait bien peu quand Jésus-Christ vint au monde. Les affaires empirèrent sous les enfants d'Hérode, lorsque le royaume d'Archélaüs, dont Jérusalem était la capitale, réduit en province romaine, fut gouverné par des présidents que les empereurs envoyaient. Dans ce malheureux état, les Juifs gardèrent si peu la puissance de vie et de mort, que pour faire mourir Jésus-Christ, qu'à quelque prix que ce fût ils voulaient perdre, il leur fallut avoir recours à Pilate; et ce faible gouverneur leur ayant dit qu'ils le fissent mourir eux-mêmes, ils répondirent tout d'une voix : « Nous n'avons pas le pouvoir de faire « mourir personne[1]. » Aussi fut-ce par les mains d'Hérode qu'ils firent mourir saint Jacques, frère de saint Jean, et qu'ils mirent saint Pierre en prison[2]. Quand ils eurent résolu la mort de saint Paul, ils le livrèrent entre les mains des Romains[3], comme ils avaient fait Jésus-Christ; et le vœu sacrilége de leurs faux zélés, qui jurèrent de ne boire ni ne manger jusqu'à ce qu'ils eussent tué ce saint apôtre, montre assez qu'ils se croyaient déchus du pouvoir de le faire mourir juridiquement. Que s'ils lapidèrent saint Étienne[4], ce fut tumultuairement, et par un effet de ces emportements séditieux que les Romains ne pouvaient pas toujours réprimer dans ceux qui se disaient alors les zélateurs. On doit donc tenir pour certain, tant par ces histoires que par le consentement des Juifs, et par l'état de leurs affaires, que vers les temps de Notre-Seigneur, et surtout dans ceux où il commença d'exercer son ministère, ils perdirent entièrement l'autorité temporelle. Ils ne purent voir cette perte sans se souvenir de l'ancien oracle de Jacob, qui leur prédisait que dans le temps du Messie il n'y aurait plus parmi eux ni puissance, ni autorité, ni magistrature. Un de leurs plus anciens auteurs le remarque[5]; et il a raison d'avouer que le sceptre n'était plus alors dans Juda, ni l'autorité dans les chefs du peuple, puisque la puissance publique leur était ôtée, et que le Sanhédrin étant dégradé, les membres de ce grand corps n'étaient plus considérés comme juges, mais comme simples docteurs. Ainsi, selon eux-mêmes, il était temps que le Christ parût. Comme ils voyaient ce signe certain de la prochaine arrivée de ce nouveau roi, dont l'empire devait s'étendre sur tous les peuples, ils crurent qu'en effet il allait paraître. Le bruit s'en répandit aux environs, et on fut persuadé dans tout l'Orient, qu'on ne serait pas longtemps sans voir sortir de Judée ceux qui régneraient sur toute la terre.

Tacite et Suétone rapportent ce bruit comme établi par une opinion constante, et par un ancien oracle qu'on trouvait dans les livres sacrés du peuple Juif[6]. Josèphe récite cette prophétie dans les mêmes termes, et dit comme eux qu'elle se trouvait dans les saints livres[7]. L'autorité de ces

[1] *Talm. Hierosol.* Tr. Sanhed.
[2] *Dan.* XIII.
[3] I. *Esa.* VII, 25, 26.
[4] *Joseph.* Ant. lib. XIV, cap. XVII, al. 9.

[1] *Joan.* XVIII, 31.
[2] *Act.* XII, 1, 2, 3.
[3] *Ibid.* XXIII, XXIV.
[4] *Ibid.* VII, 56, 57.
[5] *Tract.* Voc. magna Gen. *seu.* Comm. in Gen.
[6] *Suet.* Vespas. n° 4. *Tacit.* Hist. lib. V, cap. XIII.
[7] *Joseph.* de Bello Jud. lib. VII, cap. XII, al. lib. VI, cap. V. *Hegesip.* de Excid. Jer. lib. V, cap. XLIV.

livres, dont on avait vu les prédictions si visiblement accomplies en tant de rencontres, était grande dans tout l'Orient; et les Juifs, plus attentifs que les autres à observer des conjonctures qui étaient principalement écrites pour leur instruction, reconnurent le temps du Messie, que Jacob avait marqué dans leur décadence. Ainsi les réflexions qu'ils firent sur leur état furent justes; et sans se tromper sur les temps du Christ, ils connurent qu'il devait venir dans le temps qu'il vint en effet. Mais, ô faiblesse de l'esprit humain, et vanité, source inévitable d'aveuglement! l'humilité du Sauveur cacha à ces orgueilleux les véritables grandeurs qu'ils devaient chercher dans leur Messie. Ils voulaient que ce fût un roi semblable aux rois de la terre. C'est pourquoi les flatteurs du premier Hérode, éblouis de la grandeur et de la magnificence de ce prince, qui, tout tyran qu'il était, ne laissa pas d'enrichir la Judée, dirent qu'il était lui-même ce roi tant promis [1]. C'est aussi ce qui donna lieu à la secte des hérodiens, dont il est tant parlé dans l'Évangile [2], et que les païens ont connue, puisque Perse et son Scholiaste nous apprennent [3], qu'encore du temps de Néron, la naissance du roi Hérode était célébrée par ses sectateurs avec la même solennité que le sabbat. Josèphe tomba dans une semblable erreur. Cet homme, « instruit, comme il dit lui-même [3], dans les prophéties judaïques, comme étant prêtre et sorti de « leur race sacerdotale, » reconnut à la vérité que la venue de ce roi promis par Jacob convenait aux temps d'Hérode, où il nous montre lui-même avec tant de soin un commencement manifeste de la ruine des Juifs : mais comme il ne vit rien dans sa nation, qui remplît ces ambitieuses idées qu'elle avait conçues de son Christ, il poussa un peu plus avant le temps de la prophétie : et l'appliquant à Vespasien, il assura que « cet oracle « de l'Écriture signifiait ce prince, déclaré empereur dans la Judée [5]. »

C'est ainsi qu'il détournait l'Écriture sainte pour autoriser sa flatterie : aveugle, qui transportait aux étrangers l'espérance de Jacob et de Juda; qui cherchait en Vespasien le fils d'Abraham et de David, et attribuait à un prince idolâtre le titre de celui dont les lumières devaient retirer les Gentils de l'idolâtrie.

La conjoncture des temps le favorisait. Mais pendant qu'il attribuait à Vespasien ce que Jacob avait dit du Christ, les zélés qui défendaient Jérusalem se l'attribuaient à eux-mêmes. C'est sur ce seul fondement qu'ils se promettaient l'empire du monde, comme Josèphe le raconte [1]; plus raisonnables que lui, en ce que du moins ils ne sortaient pas de la nation pour chercher l'accomplissement des promesses faites à leurs pères.

Comment n'ouvraient-ils pas les yeux au grand fruit que faisait dès lors parmi les Gentils la prédication de l'Évangile, et à ce nouvel empire que Jésus-Christ établissait par toute la terre? Qu'y avait-il de plus beau qu'un empire où la piété régnait, où le vrai Dieu triomphait de l'idolâtrie, où la vie éternelle était annoncée aux nations infidèles; et l'empire même des Césars n'était-il pas une vaine pompe, à comparaison de celui-ci? Mais cet empire n'était pas assez éclatant aux yeux du monde.

Qu'il faut être désabusé des grandeurs humaines pour connaître Jésus-Christ! Les Juifs connurent les temps; les Juifs voyaient les peuples appelés au Dieu d'Abraham, selon l'oracle de Jacob, par Jésus-Christ et par ses disciples : et toutefois ils le méconnurent, ce Jésus qui leur était déclaré par tant de marques. Et encore que durant sa vie et après sa mort il confirmât sa mission par tant de miracles, ces aveugles le rejetèrent, parce qu'il n'avait en lui que la solide grandeur destituée de tout l'appareil qui frappe les sens, et qu'il venait plutôt pour condamner que pour couronner leur ambition aveugle.

Et toutefois forcés par les conjonctures et les circonstances du temps, malgré leur aveuglement, ils semblaient quelquefois sortir de leurs préventions. Tout se disposait tellement, du temps de Notre-Seigneur, à la manifestation du Messie, qu'ils soupçonnèrent que saint Jean Baptiste le pouvait bien être [2]. Sa manière de vie austère, extraordinaire, étonnante, les frappa; et au défaut des grandeurs du monde, ils parurent vouloir d'abord se contenter de l'éclat d'une vie si prodigieuse. La vie simple et commune de Jésus-Christ rebuta ces esprits grossiers autant que superbes, qui ne pouvaient être pris que par les sens, et qui d'ailleurs, éloignés d'une conversion sincère, ne voulaient rien admirer que ce qu'ils regardaient comme inimitable. De cette sorte, saint Jean-Baptiste, qu'on jugea digne d'être le Christ, n'en fut pas cru quand il montra le Christ véritable; et Jésus-Christ, qu'il fallait imiter quand on y croyait, parut trop humble aux Juifs pour être suivi.

Cependant l'impression qu'ils avaient conçue que le Christ devait paraître en ce temps, était si forte, qu'elle demeura près d'un siècle parmi eux. Ils crurent que l'accomplissement des pro-

[1] *Epiph.* lib. I, Hær. XX. Herodian. I, t. I, p. 45.
[2] *Matth.* XXII, 16. *Marc.* III, 6; XII, 13.
[3] *Pers. et vet. Schol.* Sat. V, v. 180.
[4] *Joseph.* de Bello Jud. lib. III, cap. XIV, al. 8.
[5] *Ibid.* et lib. VII, cap. XII, al. lib. VI, cap. V.

[1] Joseph. de bello Jud. lib. VII, cap. XII, al lib. VI, cap. V.
[2] *Luc.* III, 15. *Joan.* I, 19, 20

phéties pouvait avoir une certaine étendue, et n'était pas toujours toute renfermée dans un point précis; de sorte que, près de cent ans, il ne se parlait parmi eux que des faux Christs qui se faisaient suivre, et des faux prophètes qui les annonçaient. Les siècles précédents n'avaient rien vu de semblable; et les Juifs ne prodiguèrent le nom de Christ, ni quand Juda le Machabée remporta sur leur tyran tant de victoires, ni quand son frère Simon les affranchit du joug des Gentils, ni quand le premier Hircan fit tant de conquêtes. Les temps et les autres marques ne convenaient pas, et ce n'est que dans le siècle de Jésus-Christ qu'on a commencé à parler de tous ces Messies. Les Samaritains, qui lisaient dans le Pentateuque la prophétie de Jacob, se firent des Christs aussi bien que les Juifs, et un peu après Jésus-Christ, ils reconnurent leur Dosithée [1] Simon le Magicien, de même pays, se vantait aussi d'être le Fils de Dieu; et Ménandre, son disciple, se disait le Sauveur du monde [2]. Dès le vivant de Jésus Christ, la Samaritaine avait cru que le Messie *allait venir* [3]: tant il était constant dans la nation, et parmi tous ceux qui lisaient l'ancien oracle de Jacob, que le Christ devait paraître dans ces conjonctures.

Quand le terme fut tellement passé qu'il n'y eut plus rien à attendre, et que les Juifs eurent vu par expérience que tous les Messies qu'ils avaient suivis, loin de les tirer de leurs maux, n'avaient fait que les y enfoncer davantage: alors ils furent longtemps sans qu'il parût parmi eux de nouveaux Messies; et Barchochébas est le dernier qu'ils aient reconnu pour tel dans ces premiers temps du christianisme. Mais l'ancienne impression ne put être entièrement effacée. Au lieu de croire que le Christ avait paru, comme ils avaient fait encore au temps d'Adrien; sous les Antonins ses successeurs, ils s'avisèrent de dire que leur Messie était au monde, bien qu'il ne parût pas encore, parce qu'il attendait le prophète Élie qui devait venir le sacrer [4]. Ce discours était commun parmi eux dans le temps de saint Justin; et nous trouvons aussi dans leur Talmud la doctrine d'un de leurs maîtres des plus anciens, qui disait « que le Christ était venu, selon qu'il était « marqué dans les prophètes; mais qu'il se te« nait caché quelque part à Rome parmi les pau« vres mendiants [5].

Une telle rêverie ne put pas entrer dans les esprits; et les Juifs, contraints enfin d'avouer que le Messie n'était pas venu dans le temps qu'ils avaient raison de l'attendre selon leurs anciennes prophéties, tombèrent dans un autre abîme. Peu s'en fallut qu'ils ne renonçassent à l'espérance de leur Messie qui leur manquait dans le temps; et plusieurs suivirent un fameux rabbin, dont les paroles se trouvent encore conservées dans le Talmud [1]. Celui-ci, voyant le terme passé de si loin, conclut que « les Israélites n'a« vaient plus de Messie à attendre, parce qu'il « leur avait été donné en la personne du roi Ézé« chias. »

A la vérité, cette opinion, loin de prévaloir parmi les Juifs, y a été détestée. Mais comme ils ne connaissent plus rien dans les temps qui leur sont marqués par leurs prophéties, et qu'ils ne savent par où sortir de ce labyrinthe, ils ont fait un article de foi de cette parole que nous lisons dans le Talmud [2] : « Tous les termes qui « étaient marqués pour la venue du Messie sont « passés; » et ont prononcé d'un commun accord: « Maudits soient ceux qui supputeront les temps « du Messie: » comme on voit, dans une tempête qui a écarté le vaisseau trop loin de sa route, le pilote désespéré abandonner son calcul, et aller où le mène le hasard.

Depuis ce temps, toute leur étude a été d'éluder les prophéties où le temps du Christ était marqué: ils ne se sont pas souciés de renverser toutes les traditions de leurs pères, pourvu qu'ils pussent ôter aux chrétiens ces admirables prophéties; et ils en sont venus jusqu'à dire que celle de Jacob ne regardait pas le Christ.

Mais leurs anciens livres les démentent. Cette prophétie est entendue du Messie dans le Talmud [3], et la manière dont nous l'expliquons se trouve dans leurs Paraphrases [4], c'est-à-dire, dans les commentaires les plus authentiques et les plus respectés qui soient parmi eux.

Nous y trouvons en propres termes, que la maison et le royaume de Juda, auquel se devait réduire un jour toute la postérité de Jacob et tout le peuple d'Israël, produirait toujours des *juges* et des *magistrats*, jusqu'à la venue du Messie, sous lequel il se formerait un royaume composé de tous les peuples.

C'est le témoignage que rendaient encore aux Juifs, dans les premiers temps du christianisme, leurs plus célèbres docteurs et les plus reçus. L'ancienne tradition, si ferme et si établie, ne pouvait être abolie d'abord; et quoique les Juifs n'appliquassent pas à Jésus-Christ la prophétie

[1] *Origen.* Tract. XXVII in Matth. n° 33, t. III, p. 851; t. XIII in Joan. n° 27; t. IV, p. 237. Lib. I, contr. Cels. n° 57, t. I, p. 372.
[2] *Iren.* adv. Hæres. lib. I, cap. XX, XXI, nunc XXII, p. 99.
[3] Ἔρχεται, *Joan.* IV, 25.
[4] *Justin.* Dial. cum Tryph. n° 8, 49, p. 110, 145.
[5] *R. Juda filius Levi. Gem.* Tr. San. cap. XI.

[1] *R. Hillel. Gem.* Tr. San. cap. XI, *Is. Abrau.* de Cap. fidei.
[2] *Gem.* Tr. San. cap. XI. *Moses Maimon.* in Epit. Tal. *Is. Abrau.* de Cap. fidei.
[3] *Gem.* Tr. Sanhed. cap. XI.
[4] Paraph. Onkelos, Jonathan et Jerosol. *Vide* Polug. Ang.

de Jacob, ils n'avaient encore osé nier qu'elle ne convînt au Messie. Ils n'en sont venus à cet excès que longtemps après, et lorsque pressés par les chrétiens ils ont enfin aperçu que leur propre tradition était contre eux.

Pour la prophétie de Daniel, où la venue du Christ était renfermée dans le terme de quatre cent quatre-vingt-dix ans, à compter depuis la vingtième année d'Artaxerxe à la Longue-Main : comme ce terme menait à la fin du quatrième millénaire du monde, c'était aussi une tradition très-ancienne parmi les Juifs, que le Messie paraîtrait vers la fin de ce quatrième millénaire, et environ deux mille ans après Abraham. Un Élie, dont le nom est grand parmi les Juifs, quoique ce ne soit pas le prophète, l'avait ainsi enseigné avant la naissance de Jésus-Christ; et la tradition s'en est conservée dans le livre du Talmud [1]. Vous avez vu ce terme accompli à la venue de Notre-Seigneur, puisqu'il a paru en effet environ deux mille ans après Abraham, et vers l'an 4000 du monde. Cependant les Juifs ne l'ont pas connu; et frustrés de leur attente, ils ont dit que leurs péchés avaient retardé le Messie qui devait venir. Mais cependant nos dates sont assurées, de leur aveu propre; et c'est un trop grand aveuglement de faire dépendre des hommes un terme que Dieu a marqué si précisément dans Daniel.

C'est encore pour eux un grand embarras de voir que ce prophète fasse aller le temps du Christ avant celui de la ruine de Jérusalem; de sorte que, ce dernier temps étant accompli, celui qui le précède le doit être aussi.

Josèphe s'est ici trompé trop grossièrement [2]. Il a bien compté les semaines qui devaient être suivies de la désolation du peuple juif; et les voyant accomplies dans le temps que Tite mit le siége devant Jérusalem, il ne douta point que le moment de la perte de cette ville ne fût arrivé. Mais il ne considéra pas que cette désolation devait être précédée de la venue du Christ et de sa mort; de sorte qu'il n'entendit que la moitié de la prophétie.

Les Juifs qui sont venus après lui ont voulu suppléer à ce défaut. Ils nous ont forgé un Agrippa descendu d'Hérode, que les Romains, disent-ils, ont fait mourir un peu devant la ruine de Jérusalem; et ils veulent que cet Agrippa, Christ par son titre de roi, soit le Christ dont il est parlé dans Daniel : nouvelle preuve de leur aveuglement. Car outre que cet Agrippa ne peut être ni le Juste, ni le Saint des saints, ni la fin des prophéties, tel que devait être le Christ que Daniel marquait en ce lieu; outre que le meurtre de cet Agrippa, dont les Juifs étaient innocents, ne pouvait pas être la cause de leur désolation, comme devait être la mort du Christ de Daniel : ce que disent ici les Juifs est une fable. Cet Agrippa, descendu d'Hérode, fut toujours du parti des Romains : il fut toujours bien traité par leurs empereurs, et régna dans un canton de la Judée longtemps après la prise de Jérusalem, comme l'atteste Josèphe et les autres contemporains [1].

Ainsi, tout ce qu'inventent les Juifs pour éluder les prophéties, les confond. Eux-mêmes ils ne se fient pas à des inventions si grossières; et leur meilleure défense est dans cette loi qu'ils ont établie de ne supputer plus les jours du Messie. Par là ils ferment les yeux volontairement à la vérité, et renoncent aux prophéties où le Saint-Esprit a lui-même compté les années : mais pendant qu'ils y renoncent, ils les accomplissent et font voir la vérité de ce qu'elles disent de leur aveuglement et de leur chute.

Qu'ils répondent ce qu'ils voudront aux prophéties; la désolation qu'elles prédisaient leur est arrivée dans le temps marqué : l'événement est plus fort que toutes leurs subtilités; et si le Christ n'est venu dans cette fatale conjoncture, les prophètes en qui ils espèrent les ont trompés.

CHAPITRE XXIV.

Circonstances mémorables de la chute des Juifs : suite de leurs fausses interprétations.

Et pour achever de les convaincre, remarquez deux circonstances qui ont accompagné leur chute et la venue du Sauveur du monde : l'une, que la succession des pontifes, perpétuelle et inaltérable depuis Aaron, finit alors; l'autre, que la distinction des tribus et des familles, toujours conservée jusqu'à ce temps, y périt, de leur aveu propre.

Cette distinction était nécessaire jusques au temps du Messie. De Lévi devaient naître les ministres des choses sacrées. D'Aaron devaient sortir les prêtres et les pontifes. De Juda devait sortir le Messie même. Si la distinction des familles n'eût subsisté jusqu'à la ruine de Jérusalem, et jusqu'à la venue de Jésus-Christ, les sacrifices judaïques auraient péri devant les temps, et David eût été frustré de la gloire d'être reconnu pour le père du Messie. Le Messie est-il arrivé; le sacerdoce nouveau, selon l'ordre de Melchisédech, a-t-il commencé en sa personne, et la nouvelle royauté qui n'était pas de ce monde a-t-elle paru : on n'a plus besoin d'Aaron, ni de Lévi, ni de

[1] *Gem.* Tr. San. cap. XI

[2] Antiq. lib. X, cap. ult. De Bell. Jud. lib. VII, cap. IV, al. lib. VI, cap. II.

[1] De Bello Jud. lib. VII, cap. XXIV, al. 5. *Justus Tiber.* Biblioth. Phot. cod. XXXIII, p. 19.

Juda, ni de David, ni de leurs familles. Aaron n'est plus nécessaire dans un temps où les sacrifices devaient cesser, selon Daniel [1]. La maison de David et de Juda a accompli sa destinée lorsque le Christ de Dieu en est sorti; et comme si les Juifs renonçaient eux-mêmes à leur espérance, ils oublient précisément en ce temps la succession des familles, jusques alors si soigneusement et si religieusement retenue.

N'omettons pas une des marques de la venue du Messie, et peut-être la principale si nous la savons bien entendre, quoiquelle fasse le scandale et l'horreur des Juifs. C'est la rémission des péchés annoncée au nom d'un Sauveur souffrant, d'un Sauveur humilié et obéissant jusqu'à la mort. Daniel avait marqué, parmi ses semaines [2], la semaine mystérieuse que nous avons observée, où le Christ devait être immolé, où l'alliance devait être confirmée par sa mort, où les anciens sacrifices devaient perdre leur vertu. Joignons Daniel avec Isaïe : nous trouverons tout le fond d'un si grand mystère; nous » verrons l'homme de « douleurs, qui est chargé des iniquités de tout le « peuple, qui donne sa vie pour le péché, et le « guérit par ses plaies [3]. » Ouvrez les yeux, incrédules : n'est-il pas vrai que la rémission des péchés vous a été prêchée au nom de Jésus-Christ crucifié? S'était-on jamais avisé d'un tel mystère? Quelque autre que Jésus-Christ, ou devant lui, ou après, s'est-il glorifié de laver les péchés par son sang? Se sera-t-il fait crucifier exprès pour acquérir un vain honneur, et accomplir en lui-même une si funeste prophétie? Il faut se taire, et adorer dans l'Évangile une doctrine qui ne pourrait pas même venir dans la pensée d'aucun homme, si elle n'était véritable.

L'embarras des Juifs est extrême dans cet endroit : ils trouvent dans leurs Écritures trop de passages où il est parlé des humiliations de leur Messie. Que deviendront donc ceux où il est parlé de sa gloire et de ses triomphes? Le dénoûment naturel est, qu'il viendra aux triomphes par les combats, et à la gloire par les souffrances. Chose incroyable! les Juifs ont mieux aimé mettre deux Messies. Nous voyons dans leur Talmud, et dans d'autres livres d'une pareille antiquité [4], qu'ils attendent un Messie souffrant et un Messie plein de gloire; l'un mort et ressuscité, l'autre toujours heureux et toujours vainqueur; l'un à qui conviennent tous les passages où il est parlé de faiblesse, l'autre à qui conviennent tous ceux où il est parlé de grandeur; l'un enfin fils de Joseph, car on n'a pu lui dénier un des caractères de Jésus-Christ qui a été réputé fils de Joseph, et l'autre fils de David : sans jamais vouloir entendre que ce Messie, fils de David, devait, selon David, *boire du torrent* avant que de *lever la tête* [1]; c'est-à-dire, être affligé avant que d'être *triomphant*, comme le dit lui-même le fils de David. « O insensés et pesants de cœur, qui ne « pouvez croire ce qu'ont dit les prophètes, ne « fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses, « et qu'il entrât dans sa gloire par ce moyen [2] ? »

Au reste, si nous entendons du Messie ce grand passage où Isaïe nous représente si vivement l'*homme de douleurs frappé pour nos péchés*, et défiguré *comme un lépreux* [3], nous sommes encore soutenus dans cette explication, aussi bien que dans toutes les autres, par l'ancienne tradition des Juifs; et, malgré leurs préventions, le chapitre tant de fois cité de leur Talmud [4] nous enseigne que ce *lépreux, chargé des péchés du peuple, sera le Messie*. Les douleurs du Messie, qui lui seront causées par nos péchés, sont célèbres dans le même endroit et dans les autres livres des Juifs. Il y est souvent parlé de l'entrée aussi humble que glorieuse qu'il devait faire dans Jérusalem, monté sur un âne; et cette célèbre prophétie de Zacharie lui est appliquée. De quoi les Juifs ont-ils à se plaindre? Tout leur était marqué en termes précis dans leurs prophètes : leur ancienne tradition avait conservé l'explication naturelle de ces célèbres prophéties; et il n'y a rien de plus juste que ce reproche que leur fait le Sauveur du monde [5] « : Hypocrites, vous « savez juger par les vents, et par ce qui vous « paraît dans le ciel, si le temps sera serein ou « pluvieux; et vous ne savez pas connaître, à « tant de signes qui vous sont donnés, le temps où « vous êtes! »

Concluons donc que les Juifs ont eu véritablement raison de dire que *tous les termes de la venue du Messie sont passés*. Juda n'est plus un royaume ni un peuple : d'autres peuples ont reconnu le Messie qui devait être envoyé. Jésus-Christ a été montré aux Gentils : à ce signe, ils sont accourus au Dieu d'Abraham; et la bénédiction de ce patriarche s'est répandue par toute la terre. L'homme de douleurs a été prêché, et la rémission des péchés a été annoncée par sa mort. Toutes les semaines se sont écoulées; la désolation du peuple et du sanctuaire, juste punition de la mort du Christ, a eu son dernier accomplissement; enfin le Christ a paru avec tous les caractères que

[1] *Dan.* IX, 27.
[2] *Dan.* IX, 26, 27.
[3] *Is.* LIII.
[4] Tr. Succa. et Comm. *sive* paraphr. sup. Cant. cap. VII, v. 3.

[1] *Ps.* CIX.
[2] *Luc.* XXIV, 25, 26.
[3] *Is.* LIII.
[4] *Gem.* Tr. Sanhed. cap. XI.
[5] *Matth.* XVI, 2, 3, 4. *Luc.* XII, 56.

la tradition des Juifs y reconnaissait, et leur incrédulité n'a plus d'excuse.

Aussi voyons-nous depuis ce temps des marques indubitables de leur réprobation. Après Jésus-Christ, ils n'ont fait que s'enfoncer de plus en plus dans l'ignorance et dans la misère, d'où la seule extrémité de leurs maux, et la honte d'avoir été si souvent en proie à l'erreur, les fera sortir, ou plutôt la bonté de Dieu, quand le temps arrêté par sa providence pour punir leur ingratitude et dompter leur orgueil sera accompli.

Cependant ils demeurent la risée des peuples, et l'objet de leur aversion, sans qu'une si longue captivité les fasse revenir à eux, encore qu'elle dût suffire pour les convaincre. Car, enfin, comme leur dit saint Jérôme [1], « Qu'attends-tu, « ô Juif incrédule? tu as commis plusieurs crimes « durant le temps des Juges : ton idolâtrie t'a « rendu l'esclave de toutes les nations voisines; « mais Dieu a eu bientôt pitié de toi, et n'a pas « tardé à t'envoyer des sauveurs. Tu as multiplié « tes idolâtries sous tes rois; mais les abominations « où tu es tombé sous Achaz et sous Manassès « n'ont été punies que par soixante-dix ans de « captivité. Cyrus est venu, et il t'a rendu ta patrie, ton temple et tes sacrifices. A la fin, tu as « été accablé par Vespasien et par Tite. Cinquante « ans après, Adrien a achevé de t'exterminer, et « il y a quatre cents ans que tu demeures dans « l'oppression. » C'est ce que disait saint Jérôme. L'argument s'est fortifié depuis, et douze cents ans ont été ajoutés à la désolation du peuple juif. Disons-lui donc, au lieu de quatre cents ans, que seize siècles ont vu durer sa captivité, sans que son joug devienne plus léger. « Qu'as-tu fait, ô « peuple ingrat? Esclave dans tous les pays, et « de tous les princes, tu ne sers point les dieux « étrangers. Comment Dieu qui t'avait élu t'a-t-il « oublié, et que sont devenues ses anciennes mi- « séricordes? Quel crime, quel attentat plus « grand que l'idolâtrie te fait sentir un châtiment « que jamais tes idolâtries ne t'avaient attiré? Tu « te tais? tu ne peux comprendre ce qui rend Dieu « si inexorable? Souviens-toi de cette parole de « tes pères : *Son sang soit sur nous et sur nos* « *enfants* [2] : et encore : *Nous n'avons point de* « *roi que César* [3]. Le Messie ne sera pas ton roi; « garde bien ce que tu as choisi : demeure l'es- « clave de César et des rois, jusqu'à ce *que la* « *plénitude des Gentils soit entrée, et qu'enfin* « *tout Israël soit sauvé* [4]. »

[1] *Hier.* Ep. ad Dardan. Tom. II col. 610.
[2] *Matth.* XXVII, 25.
[3] *Joan.* XIX, 15.
[4] *Rom.* XI, 25, 26.

CHAPITRE XXV.

Réflexions particulières sur la conversion de Gentils. Profond conseil de Dieu, qui les voulait convertir par la croix de Jésus-Christ. Raisonnement de saint Paul sur cette manière de les convertir.

Cette conversion des Gentils était la seconde chose qui devait arriver au temps du Messie, et la marque la plus assurée de sa venue. Nous avons vu comme les prophètes l'avaient clairement prédite; et leurs promesses se sont vérifiées dans les temps de Notre-Seigneur. Il est certain qu'alors seulement, et ni plus tôt ni plus tard, ce que les philosophes n'ont osé tenter, ce que les prophètes ni le peuple juif, lorsqu'il a été le plus protégé et le plus fidèle, n'ont pu faire, douze pêcheurs, envoyés par Jésus-Christ et témoins de sa résurrection, l'ont accompli. C'est que la conversion du monde ne devait être l'ouvrage ni des philosophes, ni même des prophètes : il était réservé au Christ, et c'était le fruit de sa croix.

Il fallait à la vérité que ce Christ et ses apôtres sortissent des Juifs, et que la prédication de l'Évangile commençât à Jérusalem. « Une « montagne élevée devait paraître dans les der- « niers temps, » selon Isaïe [1] : c'était l'Église chrétienne. « Tous les Gentils y devaient venir, et « plusieurs peuples devaient s'y assembler. En ce « jour le Seigneur devait seul être élevé, et les « idoles devaient être tout à fait brisées [2]. » Mais Isaïe, qui a vu ces choses, a vu aussi en même temps « que la loi qui devait juger les Gentils « sortirait de Sion, et que la parole du Seigneur, « qui devait corriger les peuples, sortirait de « Jérusalem [3]; » ce qui a fait dire au Sauveur que « le salut devait venir des Juifs [4]. » Et il était convenable que la nouvelle lumière dont les peuples plongés dans l'idolâtrie devaient un jour être éclairés, se répandît par tout l'univers, du lieu où elle avait toujours été. C'était en Jésus-Christ, fils de David et d'Abraham, que toutes les nations devaient être bénies et sanctifiées. Nous l'avons souvent remarqué. Mais nous n'avons pas encore observé la cause pour laquelle ce Jésus souffrant, ce Jésus crucifié et anéanti, devait être le seul auteur de la conversion des Gentils et le seul vainqueur de l'idolâtrie.

Saint Paul nous a expliqué ce grand mystère au premier chapitre de la première Épître aux Corinthiens; et il est bon de considérer ce bel endroit dans toute sa suite. « Le Seigneur, dit-il [5], « m'a envoyé prêcher l'Évangile, non par la sa- « gesse et par le raisonnement humain, de peur

[1] *Is.* II, 2.
[2] *Ibid.* 2, 3, 13, 18.
[3] *Ibid.* 3, 4.
[4] *Joan.* IV, 22.
[5] I. *Cor.* I, 17, 18, 19, 20.

de rendre inutile la croix de Jésus-Christ; car la « prédication du mystère de la croix est folie à « ceux qui périssent, et ne paraît un effet de la « puissance de Dieu qu'à ceux qui se sauvent, « c'est-à-dire, à nous. En effet, il est écrit [1] : Je « détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai « la science des savants. Où sont maintenant les « sages? où sont les docteurs? que sont devenus « ceux qui recherchaient les sciences de ce siècle? « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie le sagesse « de ce monde? » Sans doute, puisqu'elle n'a pu tirer les hommes de leur ignorance. Mais voici la raison que saint Paul en donne. C'est que « Dieu « voyant que le monde avec la sagesse humaine ne « l'avait point reconnu par les ouvrages de sa « sagesse, » c'est-à-dire, par les créatures qu'il avait si bien ordonnées, il a pris une autre voie, et « a résolu de sauver ses fidèles par la folie de « la prédication [2], » c'est-à-dire, par le mystère de la croix, où la sagesse humaine ne peut rien comprendre.

Nouveau et admirable dessein de la divine providence! Dieu avait introduit l'homme dans le monde, où, de quelque côté qu'il tournât les yeux, la sagesse du Créateur reluisait dans la grandeur, dans la richesse et dans la disposition d'un si bel ouvrage. L'homme cependant l'a méconnu : les créatures, qui se présentaient pour élever notre esprit plus haut, l'ont arrêté : l'homme aveugle et abruti les a servies; et non content d'adorer l'œuvre des mains de Dieu, il a adoré l'œuvre de ses propres mains. Des fables, plus ridicules que celles que l'on conte aux enfants, ont fait sa religion : il a oublié la raison; Dieu la lui veut faire oublier d'une autre sorte. Un ouvrage dont il entendait la sagesse ne l'a point touché; un autre ouvrage lui est présenté, où son raisonnement se perd, et où tout lui paraît folie : c'est la croix de Jésus-Christ. Ce n'est point en raisonnant qu'on entend ce mystère; c'est « en captivant son intelligence sous l'obéis- « sance de la foi; » c'est « en détruisant les raison- « nements humains, et toute hauteur qui s'élève « contre la science de Dieu [3]. »

En effet, que comprenons-nous dans ce mystère où le Seigneur de gloire, est chargé d'opprobres; où la sagesse divine est traitée de folie; où celui qui, assuré en lui-même de sa naturelle grandeur, « n'a pas cru s'attribuer trop quand il « s'est dit égal à Dieu, s'est anéanti lui-même « jusqu'à prendre la forme d'esclave, et à subir « la mort de la croix [4]? » Toutes nos pensées se confondent et, comme disait saint Paul, il n'y a rien qui paraisse plus insensé à ceux qui ne sont pas éclairés d'en haut.

Tel était le remède que Dieu préparait à l'idolâtrie. Il connaissait l'esprit de l'homme, et il savait que ce n'était pas par raisonnement qu'il fallait détruire une erreur que le raisonnement n'avait pas établie. Il y a des erreurs où nous tombons en raisonnant, car l'homme s'embrouille souvent à force de raisonner : mais l'idolâtrie était venue par l'extrémité opposée; c'était en éteignant tout raisonnement, et en laissant dominer les sens qui voulaient tout revêtir des qualités dont ils sont touchés. C'est par là que la Divinité était devenue visible et grossière. Les hommes lui ont donné leur figure, et ce qui était plus honteux encore, leurs vices et leurs passions. Le raisonnement n'avait point de part à une erreur si brutale. C'était un renversement du bon sens, un délire, une frénésie. Raisonnez avec un frénétique, et contre un homme qu'une fièvre ardente fait extravaguer, vous ne faites que l'irriter et rendre le mal irrémédiable : il faut aller à la cause, redresser le tempérament, et calmer les humeurs dont la violence cause de si étranges transports. Ainsi ce ne doit pas être le raisonnement qui guérisse le délire de l'idolâtrie. Qu'ont gagné les philosophes avec leurs discours pompeux, avec leur style sublime, avec leurs raisonnements si artificieusement arrangés? Platon, avec son éloquence qu'on a crue divine, a-t-il renversé un seul autel où ces monstrueuses divinités étaient adorées? Au contraire, lui et ses disciples, et tous les sages du siècle ont sacrifié au mensonge : « ils se sont perdus dans leurs « pensées; leur cœur insensé a été rempli de té- « nèbres, et sous le nom de sages qu'ils se sont « donné, ils sont devenus plus fous que les « autres [1], » puisque, contre leurs propres lumières, ils ont adoré les créatures.

N'est-ce donc pas avec raison que saint Paul s'est écrié dans notre passage [2] : « Où sont les « sages, où sont les docteurs? Qu'ont opéré ceux « qui recherchaient les sciences de ce siècle? » ont-ils pu seulement détruire les fables de l'idolâtrie? ont-ils seulement soupçonné qu'il fallût s'opposer ouvertement à tant de blasphèmes, et souffrir, je ne dis pas le dernier supplice, mais le moindre affront pour la vérité? Loin de le faire, « ils ont retenu la vérité captive [3], » et ont posé pour maxime, qu'en matière de religion il fallait suivre le peuple : le peuple, qu'ils méprisaient tant, a été leur règle dans la ma-

[1] *Is.* XXIX, 14; XXXIII, 18.
[2] I. *Cor.* I, 21.
[3] II. *Cor.* X, 4, 5.
[4] *Philipp.* II, 7, 8.

[1] *Rom.* I, 21, 22.
[2] I. *Cor.* I, 20.
[3] *Rom.* I, 18.

tière la plus importante de toutes, et où leurs lumières semblaient le plus nécessaires. Qu'as-tu donc servi, ô philosophie! « Dieu n'a-t-il pas « convaincu de folie la sagesse de ce monde? » comme nous disait saint Paul [1]. « N'a-t-il pas « détruit la sagesse des sages, et montré l'inu- « tilité de la science des savants? »

C'est ainsi que Dieu a fait voir par expérience, que la ruine de l'idolâtrie ne pouvait pas être l'ouvrage du seul raisonnement humain. Loin de lui commettre la guérison d'une telle maladie, Dieu a achevé de le confondre par le mystère de la croix; et tout ensemble il a porté le remède jusqu'à la source du mal.

L'idolâtrie, si nous l'entendons, prenait sa naissance de ce profond attachement que nous avons à nous-mêmes. C'est ce qui nous avait fait inventer des dieux semblables à nous; des dieux qui en effet n'étaient que des hommes sujets à nos passions, à nos faiblesses et à nos vices : de sorte que, sous le nom des fausses divinités, c'était en effet leurs propres pensées, leurs plaisirs et leurs fantaisies que les Gentils adoraient.

Jésus-Christ nous fait entrer dans d'autres voies. Sa pauvreté, ses ignominies et sa croix le rendent un objet horrible à nos sens. Il faut sortir de soi-même, renoncer à tout, tout crucifier pour le suivre. L'homme arraché à lui-même, et à tout ce que sa corruption lui faisait aimer, devient capable d'adorer Dieu et sa vérité éternelle dont il veut dorénavant suivre les règles.

Là périssent et s'évanouissent toutes les idoles, et celles qu'on adorait sur des autels, et celles que chacun servait dans son cœur. Celles-ci avaient élevé les autres. On adorait Vénus, parce qu'on se laissait dominer à l'amour sensuel, et qu'on en aimait la puissance. Bacchus, le plus enjoué de tous les dieux, avait des autels, parce qu'on s'abandonnait et qu'on sacrifiait, pour ainsi dire, à la joie des sens, plus douce et plus enivrante que le vin. Jésus-Christ, par le mystère de sa croix, vient imprimer dans les cœurs l'amour des souffrances, au lieu de l'amour des plaisirs. Les idoles qu'on adorait au dehors furent dissipées, parce que celles qu'on adorait au dedans ne subsistaient plus : le cœur purifié, comme dit Jésus-Christ lui-même [2], est rendu capable de voir Dieu; et l'homme, loin de faire Dieu semblable à soi, tâche plutôt, autant que le peut souffrir son infirmité, à devenir semblable à Dieu.

Le mystère de Jésus-Christ nous a fait voir comment la Divinité pouvait sans se ravilir être unie à notre nature, et se revêtir de nos faiblesses. Le Verbe s'est incarné : celui qui avait *la forme* et la nature *de Dieu*, sans perdre ce qu'il était, *a pris la forme d'esclave* [1]. Inaltérable en lui-même, il s'unit et il s'approprie une nature étrangère. O hommes, vous vouliez des dieux qui ne fussent, à dire vrai, que des hommes, et encore des hommes vicieux! c'était un trop grand aveuglement. Mais voici un nouvel objet d'adoration qu'on vous propose; c'est un Dieu et un homme tout ensemble; mais un homme qui n'a rien perdu de ce qu'il était en prenant ce que nous sommes. La divinité demeure immuable; et sans pouvoir se dégrader, elle ne peut qu'élever ce qu'elle unit avec elle.

Mais encore qu'est-ce que Dieu a pris de nous? nos vices et nos péchés? à Dieu ne plaise : il n'a pris de l'homme que ce qu'il y a fait, et il est certain qu'il n'y avait fait ni le péché ni le vice. Il y avait fait la nature; il l'a prise. On peut dire qu'il avait fait la mortalité avec l'infirmité qui l'accompagne, parce qu'encore qu'elle ne fût pas du premier dessein, elle était le juste supplice du péché, et en cette qualité elle était l'œuvre de la justice divine. Aussi Dieu n'a-t-il pas dédaigné de la prendre; et en prenant la peine du péché sans le péché même, il a montré qu'il était, non pas un coupable qu'on punissait, mais le juste qui expiait les péchés des autres.

De cette sorte, au lieu des vices que les hommes mettaient dans leurs dieux, toutes les vertus ont paru dans ce Dieu-homme; et afin qu'elles y parussent dans les dernières épreuves, elles y ont paru au milieu des plus horribles tourments. Ne cherchons plus d'autre Dieu visible après celui-ci : il est seul digne d'abattre toutes les idoles; et la victoire qu'il devait remporter sur elles est attachée à sa croix.

C'est-à-dire qu'elle est attachée à une folie apparente. « Car les Juifs, poursuit saint Paul [2], « demandent des miracles, » par lesquels Dieu en remuant avec éclat toute la nature, comme il fit à la sortie d'Égypte, les mette visiblement au-dessus de leurs ennemis; « et les Grecs ou les « Gentils cherchent la sagesse, » et des discours arrangés, comme ceux de leur Platon et de leur Socrate. « Et nous, continue l'apôtre, nous prê- « chons Jésus-Christ crucifié, scandale aux « Juifs, » et non pas miracle; « folie aux Gen- « tils, » et non pas sagesse : « mais qui est aux « Juifs et aux Gentils appelés à la connaissance de « la vérité, la puissance et la sagesse de Dieu, « parce qu'en Dieu, ce qui est fou est plus sage « que toute la sagesse humaine, et ce qui est fai-

[1] I. *Cor.* I, 19, 20.
[2] *Matth.* V, 8.

[1] *Philipp.* II, 6, 7.
[2] I. *Cor.* I, 22, 23, 24, 25.

« ble est plus fort que toute la force humaine. » Voilà le dernier coup qu'il fallait donner à notre superbe ignorance. La sagesse où l'on nous mène est si sublime, qu'elle paraît folie à notre sagesse; et les règles en sont si hautes, que tout nous y paraît un égarement.

Mais si cette divine sagesse nous est impénétrable en elle-même, elle se déclare par ses effets. Une vertu sort de la croix, et toutes les idoles sont ébranlées. Nous les voyons tomber par terre, quoique soutenues par toute la puissance romaine. Ce ne sont point les sages, ce ne sont point les nobles, ce ne sont point les puissants qui ont fait un si grand miracle. L'œuvre de Dieu a été suivie; et ce qu'il avait commencé par les humiliations de Jésus-Christ, il l'a consommé par les humiliations de ses disciples. « Considérez, mes frères, » c'est ainsi que saint Paul achève son admirable discours [1], « considérez ceux que Dieu a appelés parmi vous, » et dont il a composé cette Église victorieuse du monde. « Il y a peu de ces sages » que le monde admire; « il y a peu de puissants et peu de nobles : mais Dieu a choisi ce qui est fou selon « le monde, pour confondre les sages; il a choisi « ce qui était faible, pour confondre les puissants; il a choisi ce qu'il y avait de plus méprisable et de plus vil, et enfin ce qui n'était « pas, pour détruire ce qui était; afin que nul « homme ne se glorifie devant lui. » Les apôtres et leurs disciples, le rebut du monde, et le néant même, à les regarder par les yeux humains, ont prévalu à tous les empereurs et à tout l'empire. Les hommes avaient oublié la création, et Dieu l'a renouvelée en tirant de ce néant son Église, qu'il a rendue toute-puissante contre l'erreur. Il a confondu avec les idoles toute la grandeur humaine qui s'intéressait à les défendre; et il a fait un si grand ouvrage, comme il avait fait l'univers, par la seule force de sa parole.

CHAPITRE XXVI.

Diverses formes de l'idolâtrie : les sens, l'intérêt, l'ignorance, un faux respect de l'antiquité, la politique, la philosophie et les hérésies, viennent à son secours : l'Église triomphe de tout.

L'idolâtrie nous paraît la faiblesse même, et nous avons peine à comprendre qu'il ait fallu tant de force pour la détruire. Mais au contraire, son extravagance fait voir la difficulté qu'il y avait à la vaincre; et un si grand renversement du bon sens montre assez combien le principe était gâté. Le monde avait vieilli dans l'idolâtrie; et enchanté par ses idoles, il était devenu sourd à la voix de la nature qui criait contre elles. Quelle puissance fallait-il pour rappeler dans la mémoire des hommes le vrai Dieu si profondément oublié, et retirer le genre humain d'un si prodigieux assoupissement?

Tous les sens, toutes les passions, tous les intérêts combattaient pour l'idolâtrie. Elle était faite pour le plaisir : les divertissements, les spectacles, et enfin la licence même, y faisaient une partie du culte divin. Les fêtes n'étaient que des jeux; et il n'y avait nul endroit de la vie humaine d'où la pudeur fût bannie avec plus de soin qu'elle l'était des mystères de la religion. Comment accoutumer des esprits si corrompus à la régularité de la religion véritable, chaste, sévère, ennemie des sens, et uniquement attachée aux biens invisibles? « Saint Paul parlait à Félix, gouverneur « de la Judée, de la justice, de la chasteté et du « jugement à venir. Cet homme effrayé lui dit : « Retirez-vous, quant à présent; je vous manderai « quand il faudra [1]. » Ces discours étaient incommodes pour un homme qui voulait jouir sans scrupule, et à quelque prix que ce fût, des biens de la terre.

Voulez-vous voir remuer l'intérêt, ce puissant ressort qui donne le mouvement aux choses humaines? Dans ce grand décri de l'idolâtrie que commençaient à causer dans toute l'Asie les prédications de saint Paul, les ouvriers qui gagnaient leur vie en faisant de petits temples d'argent de la Diane d'Éphèse s'assemblèrent, et le plus accrédité d'entre eux leur représenta que leur gain allait cesser : « et non-seulement, dit-il [2], nous « courons fortune de tout perdre, mais le temple « de la grande Diane va tomber dans le mépris; « et la majesté de celle qui est adorée dans toute « l'Asie, et même dans tout l'univers, s'anéantira « peu à peu. »

Que l'intérêt est puissant, et qu'il est hardi quand il peut se couvrir du prétexte de la religion! Il n'en fallut pas davantage pour émouvoir ces ouvriers. Ils sortirent tous ensemble criant comme des furieux : *La grande Diane des Éphésiens!* et traînant les compagnons de saint Paul au théâtre, où toute la ville s'était assemblée. Alors les cris redoublèrent, et durant deux heures la place publique retentissait de ces mots : *La grande Diane des Éphésiens.* Saint Paul et ses compagnons furent avec peine arrachés des mains du peuple par les magistrats, qui craignirent qu'il n'arrivât de plus grands désordres dans ce tumulte. Joignez à l'intérêt des particuliers l'intérêt des prêtres qui allaient tomber avec leurs dieux; joignez à tout cela l'intérêt des villes que la fausse

[1] I. *Cor.* I, 26, 27, 28, 29.

[1] *Act.* XXIV, 25.
[2] *Ibid.* XIX, 24 et seqq.

religion rendait illustres, comme la ville d'Éphèse qui devait à son temple ses priviléges, et l'abord des étrangers dont elle était enrichie : quelle tempête devait s'élever contre l'Église naissante ! et faut-il s'étonner de voir les apôtres si souvent battus, lapidés, et laissés pour morts au milieu de la populace? Mais un plus grand intérêt va remuer une plus grande machine; l'intérêt de l'État va faire agir le sénat, le peuple romain et les empereurs.

Il y avait déjà longtemps que les ordonnances du sénat défendaient les religions étrangères [1]. Les empereurs étaient entrés dans la même politique; et dans cette belle délibération où il s'agissait de réformer les abus du gouvernement, un des principaux reglements que Mécénas proposa à Auguste, fut d'empêcher les nouveautés dans la religion, qui ne manquaient pas de causer de dangereux mouvements dans les États. La maxime était véritable : car qu'y a-t-il qui émeuve plus violemment les esprits, et les porte à des excès plus étranges? Mais Dieu voulait faire voir que l'établissement de la religion véritable n'excitait pas de tels troubles; et c'est une des merveilles qui montre qu'il agissait dans cet ouvrage. Car qui ne s'étonnerait de voir que durant trois cents ans entiers, que l'Église a eu à souffrir tout ce que la rage des persécuteurs pouvait inventer de plus cruel; parmi tant de séditions et tant de guerres civiles, parmi tant de conjurations contre la personne des empereurs, il ne se soit jamais trouvé un seul chrétien, ni bon ni mauvais? Les chrétiens défient leurs plus grands ennemis d'en nommer un seul; il n'y en eut jamais aucun [2] : tant la doctrine chrétienne inspirait de vénération pour la puissance publique, et tant fut profonde l'impression que fit dans tous les esprits cette parole du Fils de Dieu [3] : « Rendez à César ce qui est à « César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Cette belle distinction porta dans les esprits une lumière si claire, que jamais les chrétiens ne cessèrent de respecter l'image de Dieu dans les princes persécuteurs de la vérité. Ce caractère de soumission reluit tellement dans toutes leurs apologies, qu'elles inspirent encore aujourd'hui à ceux qui les lisent l'amour de l'ordre public, et fait voir qu'ils n'attendaient que de Dieu l'établissement du christianisme. Des hommes si déterminés à la mort, qui remplissaient tout l'empire et toutes les armées [4], ne se sont pas échappés une seule fois durant tant de siècles de souffrance; ils se défendaient à eux-mêmes, non-seulement les actions séditieuses, mais encore les murmures. Le doigt de Dieu était dans cette œuvre; et nulle autre main que la sienne n'eût pu retenir des esprits poussés à bout par tant d'injustices.

A la vérité il leur était dur d'être traités d'ennemis publics, et d'ennemis des empereurs, eux qui ne respiraient que l'obéissance, et dont les vœux les plus ardents avaient pour objet le salut des princes et le bonheur de l'État. Mais la politique romaine se croyait attaquée dans ses fondements, quand on méprisait ses dieux. Rome se vantait d'être une ville sainte par sa fondation, consacrée dès son origine par des auspices divins, et dédiée par son auteur au dieu de la guerre. Peu s'en faut qu'elle ne crût Jupiter plus présent dans le Capitole que dans le ciel. Elle croyait devoir ses victoires à sa religion. C'est par là qu'elle avait dompté et les nations et leurs dieux; car on raisonnait ainsi en ce temps : de sorte que les dieux romains devaient être les maîtres des autres dieux, comme les Romains étaient les maîtres des autres hommes. Rome, en subjuguant la Judée, avait compté le Dieu des Juifs parmi les dieux qu'elle avait vaincus : le vouloir faire régner, c'était renverser les fondements de l'empire; c'était haïr les victoires et la puissance du peuple romain [1]. Ainsi les chrétiens, ennemis des dieux, étaient regardés en même temps comme ennemis de la république. Les empereurs prenaient plus de soin de les exterminer, que d'exterminer les Parthes, les Marcomans et les Daces : le christianisme abattu paraissait dans leurs inscriptions avec autant de pompe que les Sarmates défaits. Mais ils se vantaient à tort d'avoir détruit une religion qui s'accroissait sous le fer et dans le feu. Les calomnies se joignaient en vain à la cruauté. Des hommes qui pratiquaient des vertus au-dessus de l'homme, étaient accusés de vices qui font horreur à la nature. On accusait d'inceste ceux dont la chasteté faisait les délices. On accusait de manger leurs propres enfants, ceux qui étaient bienfaisants envers leurs persécuteurs. Mais, malgré la haine publique, la force de la vérité tirait de la bouche de leurs ennemis des témoignages favorables. Chacun sait ce qu'écrivit Pline le jeune [2] à Trajan sur les bonnes mœurs des chrétiens. Ils furent justifiés, mais ils ne furent pas exemptés du dernier supplice; car il leur fallait encore ce dernier trait pour achever en eux l'image de Jésus-Christ crucifié, et ils devaient comme lui aller à la croix avec une déclaration publique de leur innocence.

L'idolâtrie ne mettait pas toute sa force dans

[1] *Tit. Liv.* lib. XXXIX, cap. XVIII, etc. Orat. Mæcen. *apud Dion. Cass.* lib. LII. *Tertull.* Apolog. cap. V. *Euseb.* Hist. Eccl. lib. II, cap. II.

[2] *Tertull.* Apolog. cap. XXXV, XXXVI, etc.

[3] *Matth.* XXII, 21.

[4] *Tertull.* Apol. cap. XXXVII.

[1] *Cic.* Orat. pro Flacco, nº 28. Orat. Symm. ab Imp. Val. Theod. et Arc. ap. *Ambr.* t. V, lib. V, Ep. XXX, nunc XVII; t. II, col. 828 et seqq. *Zozim.* Hist. lib. II, IV, etc.

[2] *Plin.* lib. X, Ep. XCVII.

la violence. Encore que son fond fût une ignorance brutale, et une entière dépravation du sens humain, elle voulait se parer de quelques raisons. Combien de fois a-t-elle tâché de se déguiser, et en combien de manières s'est-elle transformée pour couvrir sa honte! Elle faisait quelquefois la respectueuse envers la Divinité. Tout ce qui est divin, disait-elle, est inconnu : il n'y a que la Divinité qui se connaisse elle-même : ce n'est pas à nous à discourir de choses si hautes : c'est pourquoi il en faut croire les anciens, et chacun doit suivre la religion qu'il trouve établie dans son pays. Par ces maximes, les erreurs grossières autant qu'impies, qui remplissaient toute la terre, étaient sans remède, et la voix de la nature, qui annonçait le vrai Dieu, était étouffée.

On avait sujet de penser que la faiblesse de notre raison égarée a besoin d'une autorité qui la ramène au principe, et que c'est de l'antiquité qu'il faut apprendre la religion véritable. Aussi en avez-vous vu la suite immuable dès l'origine du monde. Mais de quelle antiquité se pouvait vanter le paganisme, qui ne pouvait lire ses propres histoires sans y trouver l'origine non-seulement de sa religion, mais encore de ses dieux? Varron et Cicéron [1], sans compter les autres auteurs, l'ont bien fait voir. Ou bien aurions-nous recours à ces milliers infinis d'années que les Égyptiens remplissaient de fables confuses et impertinentes, pour établir l'antiquité dont ils se vantaient? Mais toujours y voyait-on naître et mourir les divinités de l'Égypte ; et ce peuple ne pouvait se faire ancien, sans marquer le commencement de ses dieux.

Voici une autre forme de l'idolâtrie. Elle voulait qu'on servît tout ce qui passait pour divin. La politique romaine, qui défendait si sévèrement les religions étrangères, permettait qu'on adorât les dieux des barbares, pourvu qu'elle les eût adoptés. Ainsi elle voulait paraître équitable envers tous les dieux, aussi bien qu'envers tous les hommes. Elle encensait quelquefois le Dieu des Juifs avec tous les autres. Nous trouvons une lettre de Julien l'Apostat [2], par laquelle il promet aux Juifs de rétablir la sainte cité, et de sacrifier avec eux au Dieu créateur de l'univers. Nous avons vu que les païens voulaient bien adorer le vrai Dieu, mais non pas le vrai Dieu tout seul; et il ne tint pas aux empereurs que Jésus-Christ même, dont ils persécutaient les disciples, n'eût des autels parmi les Romains.

Quoi donc! les Romains ont-ils pu penser à honorer comme Dieu celui que leurs magistrats avaient condamné au dernier supplice, et que plusieurs de leurs auteurs ont chargé d'opprobres? Il ne faut pas s'en étonner, et la chose est incontestable.

Distinguons, premièrement, ce que fait dire en général une haine aveugle, d'avec les faits positifs dont on croit avoir la preuve. Il est certain que les Romains, quoiqu'ils aient condamné Jésus-Christ, ne lui ont jamais reproché aucun crime particulier. Aussi Pilate le condamna-t-il avec répugnance, violenté par les cris et par les menaces des Juifs. Mais ce qui est bien plus merveilleux, les Juifs eux-mêmes, à la poursuite desquels il a été crucifié, n'ont conservé dans leurs anciens livres la mémoire d'aucune action qui notât sa vie, loin d'en avoir remarqué aucune qui lui ait fait mériter le dernier supplice : par où se confirme manifestement ce que nous lisons dans l'Évangile, que tout le crime de Notre-Seigneur a été de s'être dit le Christ fils de Dieu.

En effet, Tacite nous rapporte bien le supplice de Jésus-Christ sous Ponce Pilate et durant l'empire de Tibère [1]; mais il ne rapporte aucun crime qui lui ait fait mériter la mort, que celui d'être l'auteur d'une secte convaincue de haïr le genre humain, ou de lui être odieuse. Tel est le crime de Jésus-Christ et des chrétiens; et leurs plus grands ennemis n'ont jamais pu les accuser qu'en termes vagues, sans jamais alléguer un fait positif qu'on leur ait pu imputer.

Il est vrai que dans la dernière persécution, et trois cents ans après Jésus-Christ, les païens, qui ne savaient plus que reprocher ni à lui ni à ses disciples, publièrent de faux actes de Pilate, où ils prétendaient qu'on verrait les crimes pour lesquels il avait été crucifié. Mais comme on n'entend point parler de ces actes dans tous les siècles précédents, et que ni sous Néron, ni sous Domitien, qui régnaient dans l'origine du christianisme, quelque ennemis qu'ils en fussent, on n'en trouve rien du tout, il paraît qu'ils ont été faits à plaisir; et il y a parmi les Romains si peu de preuves constantes contre Jésus-Christ, que ses ennemis ont été réduits à en inventer.

Voilà donc un premier fait, l'innocence de Jésus-Christ sans reproche. Ajoutons-en un second, la sainteté de sa vie et de sa doctrine reconnue. Un des plus grands empereurs romains, c'est Alexandre Sévère, admirait Notre-Seigneur, et faisait écrire dans les ouvrages publics, aussi bien que dans son palais [2], quelques sentences de son Évangile. Le même empereur louait et proposait pour exemple, les saintes précautions avec lesquelles les chrétiens ordonnaient les ministres des choses sacrées. Ce n'est pas tout, on

[1] De nat. Deor. lib. I et III.
[2] *Jul.* Ep. ad comm. Judæor. XXV.

[1] *Tacit.* Annal. lib. XV, cap. XLIV.
[2] *Lamprid.* in Alex. Sev. cap. XLV, LI.

voyait dans son palais une espèce de chapelle, où il sacrifiait dès le matin. Il y avait consacré les images des *âmes saintes*, parmi lesquelles il rangeait, avec Orphée, Jésus-Christ et Abraham. Il avait une autre chapelle, ou comme on voudra traduire le mot latin *lararium*, de moindre dignité que la première, où l'on voyait l'image d'Achille et de quelques autres grands hommes; mais Jésus-Christ était placé dans le premier rang. C'est un païen qui l'écrit, et il cite pour témoin un auteur du temps d'Alexandre[1]. Voilà donc deux témoins de ce même fait; et voici un autre fait qui n'est pas moins surprenant.

Quoique Porphyre, en abjurant le christianisme, s'en fût déclaré l'ennemi, il ne laisse pas, dans le livre intitulé *la Philosophie par les oracles*[2], d'avouer qu'il y en a eu de très-favorables à la sainteté de Jésus-Christ.

A Dieu ne plaise que nous apprenions par les oracles trompeurs la gloire du Fils de Dieu, qui les a fait taire en naissant. Ces oracles, cités par Porphyre, sont de pures inventions : mais il est bon de savoir ce que les païens faisaient dire à leurs dieux sur Notre-Seigneur. Porphyre donc nous assure qu'il y a eu des oracles, « où Jésus-« Christ est appelé un homme pieux et digne de « l'immortalité, et les chrétiens, au contraire, « des hommes impurs et séduits.» Il récite ensuite l'oracle de la déesse Hécate où elle parle de Jésus-Christ comme d'un « homme illustre par sa piété, « dont le corps a cédé aux tourments, mais dont « l'âme est dans le ciel avec les âmes bienheureuses. « Cette âme, disait la déesse de Porphyre, par « une espèce de fatalité, a inspiré l'erreur aux « âmes à qui le destin n'a pas assuré les dons des « dieux et la connaissance du grand Jupiter; c'est « pourquoi ils sont ennemis des dieux. Mais gar-« dez-vous bien de le blâmer, poursuit-elle en « parlant de Jésus-Christ, et plaignez seulement « l'erreur de ceux dont je vous ai raconté la mal-« heureuse destinée. » Paroles pompeuses et entièrement vides de sens, mais qui montrent que la gloire de Notre-Seigneur a forcé ses ennemis à lui donner des louanges.

Outre l'innocence et la sainteté de Jésus-Christ, il y a encore un troisième point qui n'est pas moins important : c'est ses miracles. Il est certain que les Juifs ne les ont jamais niés; et nous trouvons dans leur Talmud[3] quelques-uns de ceux que ses disciples ont faits en son nom. Seulement, pour les obscurcir, ils ont dit qu'il les avait faits par les enchantements qu'il avait appris en Égypte; ou même par le nom de Dieu, ce nom inconnu et ineffable dont la vertu peut tout selon les Juifs, et que Jésus-Christ avait découvert, on ne sait comment, dans le sanctuaire[1]; ou enfin, parce qu'il était un de ces prophètes marqués par Moïse[2], dont les miracles trompeurs devaient porter le peuple à l'idolâtrie. Jésus-Christ vainqueur des idoles, dont l'Évangile a fait reconnaître un seul Dieu par toute la terre, n'a pas besoin d'être justifié de ce reproche : les vrais prophètes n'ont pas moins prêché sa divinité qu'il a fait lui-même; et ce qui doit résulter du témoignage des Juifs, c'est que Jésus-Christ a fait des miracles pour justifier de sa mission.

Au reste, quand ils lui reprochent qu'il les a faits par magie, ils devraient songer que Moïse a été accusé du même crime. C'était l'ancienne opinion des Égyptiens, qui, étonnés des merveilles que Dieu avait opérées en leur pays par ce grand homme, l'avaient mis au nombre des principaux magiciens. On peut voir encore cette opinion dans Pline et dans Apulée[3], où Moïse se trouve nommé avec Jannès et Mambré, ces célèbres enchanteurs d'Égypte dont parle saint Paul[4], et que Moïse avait confondus par ses miracles. Mais la réponse des Juifs était aisée. Les illusions des magiciens n'ont jamais eu un effet durable, ni ne tendent à établir, comme a fait Moïse, le culte du Dieu véritable et la sainteté de vie : joint que Dieu sait bien se rendre le maître et faire des œuvres que la puissance ennemie ne puisse imiter. Les mêmes raisons mettent Jésus-Christ au-dessus d'une si vaine accusation, qui dès là, comme nous l'avons remarqué, ne sert plus qu'à justifier que ses miracles sont incontestables.

Ils le sont en effet si fort, que les Gentils n'ont pu en disconvenir non plus que les Juifs. Celse, le grand ennemi des chrétiens, et qui les attaque dès les premiers temps avec toute l'habileté imaginable, recherchant avec un soin infini tout ce qui pouvait leur nuire, n'a pas nié tous les miracles de Notre-Seigneur : il s'en défend en disant, avec les Juifs, que Jésus-Christ avait appris les secrets des Égyptiens, c'est-à-dire, la magie, et qu'il voulut s'attribuer la divinité par les merveilles qu'il fit en vertu de cet art damnable[5]. C'est pour la même raison que les chrétiens passaient pour magiciens[6]; et nous avons un passage de Julien l'Apostat[7] qui méprise les miracles de Notre-Seigneur, mais qui ne les révoque pas en doute.

[1] *Lamprid.* in Alex. Sev. cap. XXIX, XXXI.
[2] *Porph.* lib. de Philos. per orac. *Euseb.* Dem. Ev. lib. III, cap. VI, p. 134. *Aug.* De Civ. Dei. lib. XIX, cap. XXIII, t. VII, col. 566, 567.
[3] *Tr.* de Idolat. et Comm. in Eccl.

[1] *Tr.* de Sabb. cap. XII, lib. Generat. Jesu, seu Hist. Jesu.
[2] *Deut.* XIII, 1, 2.
[3] *Plin.* Hist. nat. lib. XXX, cap. I. *Apul.* Apol. seu de magia.
[4] II. *Tim.* III, 8.
[5] *Orig.* cont. Cels. lib. I, n° 38; lib. II, n° 48, t. I, p. 5r 422.
[6] *Id.* ibid. lib. VI, n° 39, p. 661. Act. Mart. passim.
[7] *Jul.* ap. Cyrill. lib. VI, t. VI, p. 191.

Volusien, dans son épître à saint Augustin[1], en fait de même; et ce discours était commun parmi les païens.

Il ne faut donc plus s'étonner si, accoutumés à faire des dieux de tous les hommes où il éclatait quelque chose d'extraordinaire, ils voulurent ranger Jésus-Christ parmi leurs divinités. Tibère, sur les relations qui lui venaient de Judée, proposa au sénat d'accorder à Jésus-Christ les honneur divins[2]. Ce n'est point un fait qu'on avance en l'air; et Tertullien le rapporte, comme public et notoire, dans son Apologétique qu'il présente au sénat au nom de l'Église, qui n'eût pas voulu affaiblir une aussi bonne cause que la sienne par des choses où on aurait pu si aisément le confondre. Que si on veut le témoignage d'un auteur païen, Lampridius nous dira « qu'Adrien avait « élevé à Jésus-Christ des temples qu'on voyait « encore du temps qu'il écrivait[3]; » et qu'Alexandre Sévère, après l'avoir révéré en particulier, lui voulait publiquement dresser des autels, et le mettre au nombre des dieux[4].

Il y a certainement beaucoup d'injustice à ne vouloir croire, touchant Jésus-Christ, que ce qu'en écrivent ceux qui ne se sont pas rangés parmi ses disciples: car c'est chercher la foi dans les incrédules, ou le soin et l'exactitude dans ceux qui, occupés de tout autre chose, tenaient la religion pour indifférente. Mais il est vrai néanmoins que la gloire de Jésus-Christ a eu un si grand éclat, que le monde ne s'est pu défendre de lui rendre témoignage; et je ne puis vous en rapporter de plus authentique que celui de tant d'empereurs.

Je reconnais toutefois qu'ils avaient encore un autre dessein. Il se mêlait de la politique dans les honneurs qu'ils rendaient à Jésus-Christ. Ils prétendaient qu'à la fin les religions s'uniraient, et que les dieux de toutes les sectes deviendraient communs. Les chrétiens ne connaissaient point ce culte mêlé, et ne méprisèrent pas moins les condescendances que les rigueurs de la politique romaine. Mais Dieu voulut qu'un autre principe fit rejeter par les païens les temples que les empereurs destinaient à Jésus-Christ. Les prêtres des idoles, au rapport de l'auteur païen déjà cité[5] tant de fois, déclarèrent à l'empereur Adrien, « que s'il consacrait ces temples bâtis à l'usage « des chrétiens, tous les autres temples seraient « abandonnés, et que tout le monde embrasserait « la religion chrétienne. » L'idolâtrie même sentait dans notre religion une force victorieuse contre laquelle les faux dieux ne pouvaient tenir, et justifiait elle-même la vérité de cette sentence de l'apôtre[1]: « Quelle convention peut-il y avoir entre « Jésus-Christ et Bélial, et comment peut-on ac- « corder le temple de Dieu avec les idoles? »

Ainsi, par la vertu de la croix, la religion païenne, confondue par elle-même, tombait en ruine; et l'unité de Dieu s'établissait tellement, qu'à la fin l'idolâtrie n'en parut pas éloignée. Elle disait que la nature divine, si grande et si étendue, ne pouvait être exprimée ni par un seul nom, ni sous une seule forme; mais que Jupiter, et Mars, et Junon, et les autres dieux, n'étaient au fond que le même dieu, dont les vertus infinies étaient expliquées et représentées par tant de mots différents[2]. Quand ensuite il fallait venir aux histoires impures des dieux, à leurs infâmes généalogies, à leurs impudiques amours, à leurs fêtes et à leurs mystères qui n'avaient point d'autre fondement que ces fables prodigieuses, toute la religion se tournait en allégories: c'était le monde ou le soleil qui se trouvaient être ce Dieu unique; c'était les étoiles, c'était l'air, et le feu, et l'eau, et la terre, et leurs divers assemblages, qui étaient cachés sous les noms des dieux et dans leurs amours. Faible et misérable refuge: car outre que les fables étaient scandaleuses, et toutes les allégories froides et forcées, que trouvait-on à la fin, sinon que ce Dieu unique était l'univers avec toutes ses parties; de sorte que le fond de la religion était la nature, et toujours la créature adorée à la place du créateur?

Ces faibles excuses de l'idolâtrie, quoique tirées de la philosophie des stoïciens, ne contentaient guère les philosophes. Celse et Porphyre cherchèrent de nouveaux secours dans la doctrine de Platon et de Pythagore; et voici comment ils conciliaient l'unité de Dieu avec la multiplicité des dieux vulgaires. Il n'y avait, disaient-ils, qu'un Dieu souverain: mais il était si grand, qu'il ne se mêlait pas des petites choses. Content d'avoir fait le ciel et les astres, il n'avait daigné mettre la main à ce bas monde, qu'il avait laissé former à ses subalternes: et l'homme, quoique né pour le connaître, parce qu'il était mortel, n'était pas une œuvre digne de ses mains[3]. Aussi était-il inaccessible à notre nature: il était logé trop haut pour nous; les esprits célestes qui nous avaient faits, nous servaient de médiateurs auprès de lui, et c'est pourquoi il les fallait adorer.

[1] *Apud. Aug.* Ep. III, IV, nunc CXXXV, CXXXVI, t. II, col. 399, 400.
[2] *Tertul.* Apol. cap. 5. *Euseb.* Hist. Eccl. lib. II, cap. II.
[3] *Lamprid.* in Alex. Sev. cap. XLIII.
[4] *Id.* ibid.
[5] *Id.* ibid.

[1] II. *Cor.* VI, 15, 16.
[2] *Macrob.* Saturn. lib. I, cap. XVII et seqq. *Apul.* de Deo Socr. *Aug.* de Civit. Dei, lib. IV, cap. X, XI, t. VII, col. 95 et seqq.
[3] *Orig.* cont. Cels. lib. V, VI, etc. passim. *Plat.* Conv. Tim. etc. *Porphyr.* de Abstin. lib. II. *Apul.* de Deo Socr. *Aug.* de Civ. Dei, lib VIII, cap. XIV et seqq. XVIII, XXI, XXII; lib. IX, cap. III, VI, t. VII, col. 202 et seqq. 219, 223.

Il ne s'agit pas de réfuter ces rêveries des platoniciens, qui aussi bien tombent d'elles-mêmes. Le mystère de Jésus-Christ les détruisait par le fondement [1]. Ce mystère apprenait aux hommes que Dieu, qui les avait faits à son image, n'avait garde de les mépriser; que s'ils avaient besoin de médiateur, ce n'était pas à cause de leur nature, que Dieu avait faite comme il avait fait toutes les autres; mais à cause de leur péché dont ils étaient les seuls auteurs : au reste, que leur nature les éloignait si peu de Dieu, que Dieu ne dédaignait pas de s'unir à eux en se faisant homme, et leur donnait pour médiateur, non point ces esprits célestes que les philosophes appelaient démons, et que l'Écriture appelait anges; mais un homme, qui, joignant la force d'un Dieu à notre nature infirme, nous fît un remède de notre faiblesse.

Que si l'orgueil des platoniciens ne pouvait pas se rabaisser jusqu'aux humiliations du Verbe fait chair, ne devaient-ils pas du moins comprendre que l'homme, pour être un peu au-dessous des anges, ne laissait pas d'être comme eux capable de posséder Dieu; de sorte qu'il était plutôt leur frère que leur sujet, et ne devait pas les adorer, mais adorer avec eux, en esprit de société, celui qui les avait faits les uns et les autres à sa ressemblance? C'était donc non-seulement trop de bassesse, mais encore trop d'ingratitude au genre humain, de sacrifier à d'autres qu'à Dieu; et rien n'était plus aveugle que le paganisme, qui, au lieu de lui réserver ce culte suprême, le rendait à tant de démons.

C'est ici que l'idolâtrie, qui semblait être aux abois, découvrit tout à fait son faible. Sur la fin des persécutions, Porphyre, pressé par les chrétiens, fut contraint de dire que le sacrifice n'était pas le culte suprême; et voyez jusqu'où il poussa l'extravagance. Ce Dieu très-haut, disait-il [2], ne recevait point de sacrifice : tout ce qui est matériel est impur pour lui, et ne peut lui être offert. La parole même ne doit pas être employée à son culte, parce que la voix est une chose corporelle : il faut l'adorer en silence, et par de simples pensées; tout autre culte est indigne d'une majesté si haute.

Ainsi Dieu était trop grand pour être loué. C'était un crime d'exprimer comme nous pouvons ce que nous pensons de sa grandeur. Le sacrifice, quoiqu'il ne soit qu'une manière de déclarer notre dépendance profonde, et une reconnaissance de sa souveraineté, n'était pas pour lui. Porphyre le disait ainsi expressément; et cela qu'était-ce autre chose qu'abolir la religion, et laisser tout à fait sans culte celui qu'on reconnaissait pour le Dieu des dieux?

Mais qu'était-ce donc que ces sacrifices que les Gentils offraient dans tous les temples? Porphyre en avait trouvé le secret. Il y avait, disait-il, des esprits impurs, trompeurs, malfaisants, qui, par un orgueil insensé, voulaient passer pour des dieux, et se faire servir par les hommes. Il fallait les apaiser, de peur qu'ils ne nous nuisissent [1]. Les uns, plus gais et plus enjoués, se laissaient gagner par des spectacles et des jeux : l'humeur plus sombre des autres voulait l'odeur de la graisse, et se repaissait de sacrifices sanglants. Que sert de réfuter ces absurdités? Enfin les chrétiens gagnaient leur cause. Il demeurait pour constant que tous les dieux auxquels on sacrifiait parmi les Gentils étaient des esprits malins, dont l'orgueil s'attribuait la divinité : de sorte que l'idolâtrie, à la regarder en elle-même, paraissait seulement l'effet d'une ignorance brutale; mais à remonter à la source, c'était une œuvre menée de loin, poussée aux derniers excès par des esprits malicieux. C'est ce que les chrétiens avaient toujours prétendu; c'est ce qu'enseignait l'Évangile; c'est ce que chantait le Psalmiste : « Tous les dieux des Gentils sont des démons; « mais le Seigneur a fait les cieux [2]. »

Et toutefois, Monseigneur, étrange aveuglement du genre humain! l'idolâtrie réduite à l'extrémité, et, confondue par elle-même, ne laissait pas de se soutenir. Il ne fallait que la revêtir de quelque apparence, et l'expliquer en paroles dont le son fût agréable à l'oreille, pour la faire entrer dans les esprits. Porphyre était admiré. Jamblique, son sectateur, passait pour un homme divin, parce qu'il savait envelopper les sentiments de son maître de termes qui paraissaient mystérieux, quoiqu'en effet ils ne signifiassent rien. Julien l'Apostat, tout fin qu'il était, fut pris par ces apparences; les païens mêmes le racontent [3]. Des enchantements vrais ou faux, que ces philosophes vantaient; leur austérité malentendue; leur abstinence ridicule, qui allait jusqu'à faire un crime de manger des animaux; leurs purifications superstitieuses, enfin leur contemplation qui s'évaporait en vaines pensées, et leurs paroles aussi peu solides qu'elles semblaient magnifiques, imposaient au monde. Mais je ne dis pas le fond. La sainteté des mœurs chrétiennes, le mépris des plaisirs qu'elle commandait,

[1] *Aug.* Ep. III, ad Volusian. etc. nunc CXXXVII, t. II, col. 404 et seqq.

[2] *Porphyr.* de Abstin. lib. II. *Aug.* de Civ. Dei, lib. X, pass.

[1] *Porph.* de Abstin. lib. II, *apud. Aug.* de Civ. Dei, lib. VIII, cap. XIII, t. VII, col. 201.

[2] *Ps.* XCV, 5.

[3] *Eunap. Maxim. Oribas. Chrysanth.* Ep. Jul. ad Jamb. *Amm. Marcell.* lib. XXII, XXIII, XXV.

et plus que tout cela l'humilité qui faisait le fond du christianisme, offensait les hommes; et si nous savons le comprendre, l'orgueil, la sensualité et le libertinage étaient les seules défenses de l'idolâtrie.

L'Église la déracinait tous les jours par sa doctrine, et plus encore par sa patience. Mais ces esprits malfaisants, qui n'avaient jamais cessé de tromper les hommes, et qui les avaient plongés dans l'idolâtrie, n'oublièrent pas leur malice. Ils suscitèrent dans l'Église ces hérésies que vous avez vues. Des hommes curieux, et par là vains et remuants, voulurent se faire un nom parmi les fidèles, et ne purent se contenter de cette sagesse sobre et tempérée que l'Apôtre avait tant recommandée aux chrétiens [1]. Ils entraient trop avant dans les mystères, qu'ils prétendaient mesurer à nos faibles conceptions : nouveaux philosophes, qui mêlaient les raisonnements humains avec la foi, et entreprenaient de diminuer les difficultés du christianisme, ne pouvant digérer toute la folie que le monde trouvait dans l'Évangile. Ainsi successivement, et avec une espèce de méthode, tous les articles de notre foi furent attaqués: la création, la loi de Moïse, fondement nécessaire de la nôtre; la divinité de Jésus-Christ, son incarnation, sa grâce, ses sacrements, tout enfin donna matière à des divisions scandaleuses. Celse et les autres nous les reprochaient [2]. L'idolâtrie semblait triompher. Elle regardait le christianisme comme une nouvelle secte de philosophie qui avait le sort de toutes les autres, et, comme elles, se partageait en plusieurs autres sectes. L'Église ne leur paraissait qu'un ouvrage humain prêt à tomber de lui-même. On concluait qu'il ne fallait pas, en matière de religion, raffiner plus que nos ancêtres, ni entreprendre de changer le monde.

Dans cette confusion de sectes qui se vantaient d'être chrétiennes, Dieu ne manqua pas à son Église. Il sut lui conserver un caractère d'autorité que les hérésies ne pouvaient prendre. Elle était catholique et universelle : elle embrassait tous les temps; elle s'étendait de tous côtés. Elle était apostolique; la suite, la succession, la chaire de l'unité, l'autorité primitive lui appartenait [3]. Tous ceux qui la quittaient, l'avaient premièrement reconnue, et ne pouvaient effacer le caractère de leur nouveauté, ni celui de leur rébellion. Les païens eux-mêmes la regardaient comme celle qui était la tige, le tout d'où les parcelles s'étaient détachées, le tronc toujours vif que les branches retranchées laissaient en son entier. Celse, qui reprochait aux chrétiens leurs divisions, parmi tant d'Églises schismatiques qu'il voyait s'élever, remarquait une Église distinguée de toutes les autres, et toujours plus forte, qu'il appelait aussi pour cette raison *la grande Église*. « Il y en a, « disait-il [1], parmi les chrétiens qui ne reconnaissent pas le Créateur, ni les traditions des « Juifs; » il voulait parler des marcionites : « mais « poursuivait-il, la grande Église les reçoit. » Dans le trouble qu'excita Paul de Samosate, l'empereur Aurélien n'eut pas de peine à connaître la vraie Église chrétienne à laquelle appartenait la *maison de l'Église*, soit que ce fût le lieu d'oraison, ou la maison de l'évêque. Il l'adjugea à ceux « qui étaient en communion avec les évêques « d'Italie et celui de Rome [2], » parce qu'il voyait de tout temps le gros des chrétiens dans cette communion. Lorsque l'empereur Constance brouillait tout dans l'Église, la confusion qu'il y mettait en protégeant les ariens, ne put empêcher qu'Ammian Marcellin [3], tout païen qu'il était, ne reconnût que cet empereur « s'égarait de la droite voie « de la religion chrétienne, simple et précise par « elle-même, » dans ses dogmes et dans sa conduite. C'est que l'Église véritable avait une majesté et une droiture que les hérésies ne pouvaient ni imiter ni obscurcir ; au contraire, sans y penser, elles rendaient témoignage à l'Église catholique. Constance, qui persécutait saint Athanase défenseur de l'ancienne foi, « souhaitait avec ar-« deur, dit Ammian Marcellin [4], de le faire con-« damner par l'autorité qu'avait l'évêque de « Rome au-dessus des autres. » En recherchant de s'appuyer de cette autorité, il faisait sentir aux païens mêmes ce qui manquait à sa secte, et honorait l'Église dont les ariens s'étaient séparés : ainsi les Gentils mêmes connaissaient l'Église catholique. Si quelqu'un leur demandait où elle tenait ses assemblées, et quels étaient ses évêques, jamais ils ne s'y trompaient. Pour les hérésies, quoi qu'elles fissent, elles ne pouvaient se défaire du nom de leurs auteurs. Les sabelliens, les paulianistes, les ariens, les pélagiens, et les autres, s'offensaient en vain du titre de parti qu'on leur donnait. Le monde, malgré qu'ils en eussent, voulait parler naturellement, et désignait chaque secte par celui dont elle tirait sa naissance. Pour ce qui est de la grande Église, de l'Église catholique et apostolique, il n'a jamais été possible de lui nommer un autre auteur que Jésus-Christ même, ni de lui marquer les premiers de ses pasteurs, sans remonter jusqu'aux apôtres, ni de lui donner un autre nom que celui

[1] *Rom.* XII, 3.
[2] *Orig.* cont. Cels. lib. IV, V, VI.
[3] *Iren.* adv. Hær. lib. III, cap. I, II, III, IV. *Tertull.* de Carne Christ. cap. II; de Præscrit. cap. XX, XXI, XXXII, XXXVI.

[1] *Orig.* cont. Cels. lib. V, n° 59, t. I, p. 623.
[2] *Euseb.* Hist. Eccl. lib. VII, cap. 30.
[3] *Amm. Marc.* lib. XXI, cap. XVI.
[4] *Id.* lib. XV, cap. VII.

qu'elle prenait. Ainsi, quoi que fissent les hérétiques, ils ne la pouvaient cacher aux païens. Elle leur ouvrait son sein par toute la terre : ils y accouraient en foule. Quelques-uns d'eux se perdaient peut-être dans les sentiers détournés : mais l'Église catholique était la grande voie où entraient toujours la plupart de ceux qui cherchaient Jésus-Christ; et l'expérience a fait voir que c'était à elle qu'il était donné de rassembler les Gentils. C'était elle aussi que les empereurs infidèles attaquaient de toute leur force. Origène nous apprend que peu d'hérétiques ont eu à souffrir pour la foi [1]. Saint Justin, plus ancien que lui, a remarqué que la persécution épargnait les marcionites et les autres hérétiques [2]. Les païens ne persécutaient que l'Église qu'ils voyaient s'étendre par toute la terre, et ne connaissaient qu'elle seule pour l'Église de Jésus-Christ. Qu'importe qu'on lui arrachât quelques branches? sa bonne séve ne se perdait pas pour cela : elle poussait par d'autres endroits, et le retranchement du bois superflu ne faisait que rendre ses fruits meilleurs. En effet, si on considère l'histoire de l'Église, on verra que toutes les fois qu'une hérésie l'a diminuée, elle a réparé ses pertes, et en s'étendant au dehors, et en augmentant au dedans la lumière et la piété, pendant qu'on a vu sécher en des coins écartés les branches coupées. Les œuvres des hommes ont péri malgré l'enfer qui les soutenait : l'œuvre de Dieu a subsisté : l'Église a triomphé de l'idolâtrie et de toutes les erreurs.

CHAPITRE XXVII.

Réflexion générale sur la suite de la religion, et sur le rapport qu'il y a entre les livres de l'Écriture.

Cette Église toujours attaquée, et jamais vaincue, est un miracle perpétuel, et un témoignage éclatant de l'immutabilité des conseils de Dieu. Au milieu de l'agitation des choses humaines, elle se soutient toujours avec une force invincible, en sorte que, par une suite non interrompue depuis près de dix-sept cents ans, nous la voyons remonter jusqu'à Jésus-Christ, dans lequel elle a recueilli la succession de l'ancien peuple, et se trouve réunie aux prophètes et aux patriarches.

Ainsi tant de miracles étonnants, que les anciens Hébreux ont vus de leurs yeux, servent encore aujourd'hui à confirmer notre foi. Dieu, qui les a faits pour rendre témoignage à son unité et à sa toute-puissance, que pouvait-il faire de plus authentique pour en conserver la mémoire, que de laisser entre les mains de tout un grand peuple les actes qui les attestent rédigés par l'ordre des temps? C'est ce que nous avons encore dans les livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire, dans les livres les plus anciens qui soient au monde; dans les livres qui sont les seuls de l'antiquité où la connaissance du vrai Dieu soit enseignée, et son service ordonné; dans les livres que le peuple juif a toujours si religieusement gardés, et dont il est encore aujourd'hui l'inviolable porteur par toute la terre.

Après cela, faut-il croire les fables extravagantes des auteurs profanes sur l'origine d'un peuple si noble et si ancien? Nous avons déjà remarqué [1] que l'histoire de sa naissance et de son empire finit où commence l'histoire grecque; en sorte qu'il n'y a rien à espérer de ce côté-là pour éclaircir les affaires des Hébreux. Il est certain que les Juifs et leur religion ne furent guère connus des Grecs qu'après que leurs livres sacrés eurent été traduits en cette langue, et qu'ils furent eux-mêmes répandus dans les villes grecques, c'est-à-dire, deux à trois cents ans avant Jésus-Christ. L'ignorance de la Divinité était alors si profonde parmi les Gentils, que leurs plus habiles écrivains ne pouvaient pas même comprendre quel Dieu adoraient les Juifs. Les plus équitables leur donnaient pour Dieu les nues et le ciel, parce qu'ils y levaient souvent les yeux, comme au lieu où se déclarait le plus hautement la toute-puissance de Dieu, et où il avait établi son trône. Au reste, la religion judaïque était si singulière et si opposée à toutes les autres; les lois, les sabbats, les fêtes et toutes les mœurs de ce peuple étaient si particulières, qu'ils s'attirèrent bientôt la jalousie et la haine de ceux parmi lesquels ils vivaient. On les regardait comme une nation qui condamnait toutes les autres. La défense qui leur était faite de communiquer avec les Gentils en tant de choses, les rendait aussi odieux qu'ils paraissaient méprisables. L'union qu'on voyait entre eux, la relation qu'ils entretenaient tous si soigneusement avec le chef de leur religion, c'est-à-dire, Jérusalem, son temple et ses pontifes, et les dons qu'ils y envoyaient de toutes parts, les rendaient suspects; ce qui, joint à l'ancienne haine des Égyptiens contre ce peuple si maltraité de leurs rois et délivré par tant de prodiges de leur tyrannie, fit inventer des contes inouïs sur son origine, que chacun cherchait à sa fantaisie, aussi bien que les interprétations de leurs cérémonies, qui étaient si particulières, et qui paraissaient si bizarres lorsqu'on n'en connaissait pas le fond et les sources. La Grèce, comme on sait, était ingénieuse à se tromper et à s'amuser agréablement elle-même; et de tout cela sont venues les fables

[1] *Orig.* cont. Cels. lib. VII, n° 40, t. I, p. 722.
[2] *Just.* Apol. II, nunc I, n° 26, p. 59.

[1] Époque VIII, an de Rome 305. Voyez ci dessus p. 143.

que l'on trouve dans Justin, dans Tacite, dans Diodore de Sicile, et dans les autres de pareille date qui ont paru curieux dans les affaires des Juifs, quoiqu'il soit plus clair que le jour qu'ils écrivaient sur des bruits confus, après une longue suite de siècles interposés, sans connaître leurs lois, leur religion, leur philosophie; sans avoir entendu leurs livres, et peut-être sans les avoir seulement ouverts.

Cependant, malgré l'ignorance et la calomnie, il demeurera pour constant que le peuple Juif est le seul qui ait connu dès son origine le Dieu créateur du ciel et de la terre; le seul par conséquent qui devait être le dépositaire des secrets divins. Il les a aussi conservés avec une religion qui n'a point d'exemple. Les livres que les Égyptiens et les autres peuples appelaient divins, sont perdus il y a longtemps, et à peine nous en reste-t-il quelque mémoire confuse dans les histoires anciennes. Les livres sacrés des Romains, où Numa, auteur de leur religion, en avait écrit les mystères, ont péri par les mains des Romains mêmes, et le sénat les fit brûler comme tendants à renverser la religion [1]. Ces mêmes Romains ont à la fin laissé périr les livres Sibyllins, si longtemps révérés parmi eux comme prophétiques, et où ils voulaient qu'on crût qu'ils trouvaient les décrets des dieux immortels sur leur empire, sans pour tant en avoir jamais montré au public, je ne dis pas un seul volume, mais un seul oracle. Les Juifs ont été les seuls dont les Écritures sacrées ont été d'autant plus en vénération, qu'elles ont été plus connues. De tous les peuples anciens, ils sont le seul qui ait conservé les monuments primitifs de sa religion, quoiqu'ils fussent pleins des témoignages de leur infidélité et de celle de leurs ancêtres. Et aujourd'hui encore ce même peuple reste sur la terre pour porter à toutes les nations où il a été dispersé, avec la suite de la religion, les miracles et les prédictions qui la rendent inébranlable.

Quand Jésus-Christ est venu, et qu'envoyé par son Père pour accomplir les promesses de la loi, il a confirmé sa mission et celle de ses disciples par des miracles nouveaux, ils ont été écrits avec la même exactitude. Les actes en ont été publiés à toute la terre; les circonstances des temps, des personnes et des lieux ont rendu l'examen facile à quiconque a été soigneux de son salut. Le monde s'est informé, le monde a cru; et si peu qu'on ait considéré les anciens monuments de l'Église, on avouera que jamais affaire n'a été jugée avec plus de réflexion et de connaissance.

Mais dans le rapport qu'ont ensemble les livres des deux Testaments, il y a une différence à considérer; c'est que les livres de l'ancien peuple ont été composés en divers temps. Autres sont les temps de Moïse, autres ceux de Josué et des Juges, autres ceux des Rois: autres ceux où le peuple a été tiré d'Égypte, et où il a reçu la loi; autres ceux où il a conquis la terre promise, autres ceux où il y a été rétabli par des miracles visibles. Pour convaincre l'incrédulité d'un peuple attaché aux sens, Dieu a pris une longue étendue de siècles durant lesquels il a distribué ses miracles et ses prophètes, afin de renouveler souvent les témoignages sensibles par lesquels il attestait ses vérités saintes. Dans le Nouveau Testament il a suivi une autre conduite. Il ne veut plus rien révéler de nouveau à son Église après Jésus-Christ. En lui est la perfection et la plénitude; et tous les livres divins qui ont été composés dans la nouvelle alliance, l'ont été au temps des apôtres.

C'est-à-dire, que le témoignage de Jésus-Christ, et de ceux que Jésus-Christ même a daigné choisir pour témoins de sa résurrection, a suffi à l'Église chrétienne. Tout ce qui est venu depuis l'a édifiée; mais elle n'a regardé comme purement inspiré de Dieu que ce que les apôtres ont écrit, ou ce qu'ils ont confirmé par leur autorité.

Mais dans cette différence qui se trouve entre les livres des deux Testaments, Dieu a toujours gardé cet ordre admirable, de faire écrire les choses dans le temps qu'elles étaient arrivées, ou que la mémoire en était récente. Ainsi ceux qui les savaient les ont écrites; ceux qui les savaient ont reçu les livres qui en rendaient témoignage : les uns et les autres les ont laissées à leurs descendants comme un héritage précieux; et la pieuse postérité les a conservés.

C'est ainsi que s'est formé le corps des Écritures saintes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament : Écritures qu'on a regardées, dès leur origine, comme véritables en tout, comme données de Dieu même, et qu'on a aussi conservées avec tant de religion, qu'on n'a pas cru pouvoir sans impiété y altérer une seule lettre.

C'est ainsi qu'elles sont venues jusqu'à nous, toujours saintes, toujours sacrées, toujours inviolables; conservées les unes par la tradition constante du peuple juif, et les autres par la tradition du peuple chrétien, d'autant plus certaine, qu'elle a été confirmée par le sang et par le martyre tant de ceux qui ont écrit ces livres divins, que de ceux qui les ont reçus.

Saint Augustin et les autres Pères demandent sur la foi de qui nous attribuons les livres profanes à des temps et à des auteurs certains [1].

[1] *Tit. Liv.* lib. XL, cap. XXIX. *Varr.* lib. de cultu Deor. *apud Aug.* de Civ. Dei, lib. VII, cap. XXXIV, t. VII, col. 187.

[1] *Aug.* cont. Faust. lib. XI, cap. II; XXXII, XXI; XXXIII, XI, t. VIII, col. 218, 462 et seqq.

Chacun répond aussitôt que les livres sont distingués par les différents rapports qu'ils ont aux lois, aux coutumes, aux histoires d'un certain temps, par le style même qui porte imprimé le caractère des âges et des auteurs particuliers ; plus que tout cela par la foi publique, et par une tradition constante. Toutes ces choses concourent à établir les livres divins, à en distinguer les temps, à en marquer les auteurs ; et plus il y a eu de religion à les conserver dans leur entier, plus la tradition qui nous les conserve est incontestable [1].

Aussi a-t-elle toujours été reconnue, non-seulement par les orthodoxes, mais encore par les hérétiques, et même par les infidèles. Moïse a toujours passé dans tout l'Orient, et ensuite dans tout l'univers, pour le législateur des Juifs, et pour l'auteur des livres qu'ils lui attribuent. Les Samaritains, qui les ont reçus des dix tribus séparées, les ont conservés aussi religieusement que les Juifs : leur tradition et leur histoire est constante, et il ne faut que repasser sur quelques endroits de la première partie [2] pour en voir toute la suite.

Deux peuples si opposés n'ont pas pris l'un de l'autre ces livres divins ; tous les deux les ont reçus de leur origine commune, dès les temps de Salomon et de David. Les anciens caractères hébreux, que les Samaritains retiennent encore, montrent assez qu'ils n'ont pas suivi Esdras qui les a changés. Ainsi le Pentateuque des Samaritains et celui des Juifs sont deux originaux complets, indépendants l'un de l'autre. La parfaite conformité qu'on y voit dans la substance du texte, justifie la bonne foi des deux peuples. Ce sont des témoins fidèles qui conviennent sans s'être entendus, ou, pour mieux dire, qui conviennent malgré leurs inimitiés, et que la seule tradition immémoriale de part et d'autre a unis dans la même pensée.

Ceux donc qui ont voulu dire, quoique sans aucune raison, que ces livres étant perdus, ou n'ayant jamais été, ont été ou rétablis, ou composés de nouveau, ou altérés par Esdras . outre qu'ils sont démentis par Esdras même, le sont aussi par le Pentateuque qu'on trouve encore aujourd'hui entre les mains des Samaritains tel que l'avaient lu, dans les premiers siècles, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, et les autres auteurs ecclésiastiques ; tel que ces peuples l'avaient conservé dès leur origine : et une secte si faible semble ne durer si longtemps que pour rendre ce témoignage à l'antiquité de Moïse.

Les auteurs qui ont écrit les quatre Évangiles ne reçoivent pas un témoignage moins assuré du consentement unanime des fidèles, des païens et des hérétiques. Ce grand nombre de peuples divers, qui ont reçu et traduit ces livres divins aussitôt qu'ils ont été faits, conviennent tous de leur date et de leurs auteurs. Les païens n'ont pas contredit cette tradition. Ni Celse qui a attaqué ces livres sacrés, presque dans l'origine du christianisme ; ni Julien l'Apostat, quoiqu'il n'ait rien ignoré ni rien omis de ce qui pouvait les décrier ; ni aucun autre païen ne les a jamais soupçonnés d'être supposés : au contraire, tous leur ont donné les mêmes auteurs que les chrétiens. Les hérétiques, quoique accablés par l'autorité de ces livres, n'osaient dire qu'ils ne fussent pas des disciples de Notre-Seigneur. Il y a eu pourtant de ces hérétiques qui ont vu les commencements de l'Église, et aux yeux desquels ont été écrits les livres de l'Évangile. Ainsi la fraude, s'il y en eût pu avoir, eût été éclairée de trop près pour réussir. Il est vrai qu'après les apôtres, et lorsque l'Église était déjà étendue par toute la terre, Marcion et Manès, constamment les plus téméraires et les plus ignorants de tous les hérétiques, malgré la tradition venue des apôtres, continuée par leurs disciples et par les évêques à qui ils avaient laissé leur chaire et la conduite des peuples, et reçue unanimement par toute l'Église chrétienne, osèrent dire que trois Évangiles étaient supposés, et que celui de saint Luc, qu'ils préféraient aux autres, on ne sait pourquoi, puisqu'il n'était pas venu par une autre voie, avait été falsifié. Mais quelles preuves en donnaient-ils ? de pures visions, nuls faits positifs. Ils disaient, pour toute raison, que ce qui était contraire à leurs sentiments devait nécessairement avoir été inventé par d'autres que par les apôtres, et alléguaient pour toute preuve les opinions mêmes qu'on leur contestait ; opinions d'ailleurs si extravagantes, et si manifestement insensées, qu'on ne sait encore comment elles ont pu entrer dans l'esprit humain. Mais, certainement, pour accuser la bonne foi de l'Église, il fallait avoir en main des originaux différents des siens, ou quelque preuve constante. Interpellés d'en produire, eux et leurs disciples, ils sont demeurés muets [1], et ont laissé par leur silence une preuve indubitable qu'au second siècle du christianisme, où ils écrivaient, il n'y avait pas seulement un indice de fausseté, ni la moindre conjecture qu'on pût opposer à la tradition de l'Église.

Que dirai-je du consentement des livres de l'Écriture, et du témoignage admirable que tous

[1] *Iren.* adv. Hæres. lib. III, cap. I, II, p. 173, etc. *Tertull.* adv. Marc. lib. IV, cap. I, IV, V. *Aug.* de utilit. cred. cap. III, XVII, n° 5, 35, t. VIII, col. 48, 68. Cont. Faustum Manichæum, lib. XXII, cap. LXXIX ; XXVIII, IV ; XXXII, XXXIII, *ibid.* col. 409, 439 et seq. Cont. adv. Leg. et Proph. lib. I, cap. XX, n° 39, etc. ; ibid. col. 570.

[2] Voyez ci-dessus Ire part. Époques VII, VIII, IX, an du monde 3000, et de Rome 218, 305, 601 624, etc.

[1] *Iren. Tertull. Aug.* loc. cit.

les temps du peuple de Dieu se donnent les uns aux autres? Les temps du second temple supposent ceux du premier, et nous ramènent à Salomon. La paix n'est venue que par les combats; et les conquêtes du peuple de Dieu nous font remonter jusqu'aux Juges, jusqu'à Josué, et jusqu'à la sortie d'Égypte. En regardant tout un peuple sortir d'un royaume où il était étranger, on se souvient comment il y était entré. Les douze patriarches paraissent aussitôt; et un peuple qui ne s'est jamais regardé que comme une seule famille, nous conduit naturellement à Abraham qui en est la tige. Ce peuple est-il plus sage et moins porté à l'idolâtrie après le retour de Babylone; c'était l'effet naturel d'un grand châtiment, que ses fautes passées lui avaient attiré. Si ce peuple se glorifie d'avoir vu durant plusieurs siècles des miracles que les autres peuples n'ont jamais vus, il peut aussi se glorifier d'avoir eu la connaissance de Dieu, qu'aucun autre peuple n'avait. Que veut-on que signifie la circoncision, et la fête des Tabernacles, et la pâque, et les autres fêtes célébrées dans la nation de temps immémorial, sinon les choses qu'on trouve marquées dans le livre de Moïse? Qu'un peuple distingué des autres par une religion et par des mœurs si particulières, qui conserve dès son origine, sur le fondement de la création et sur la foi de la Providence, une doctrine si suivie et si élevée, une mémoire si vive d'une longue suite de faits si nécessairement enchaînés, des cérémonies si réglées et des coutumes si universelles, ait été sans une histoire qui lui marquât son origine et sans une loi qui lui prescrivît ses coutumes pendant mille ans qu'il est demeuré en état; et qu'Esdras ait commencé à lui vouloir donner tout à coup, sous le nom de Moïse, avec l'histoire de ses antiquités, la loi qui formait ses mœurs, quand ce peuple devenu captif a vu son ancienne monarchie renversée de fond en comble: quelle fable plus incroyable pourrait-on jamais inventer? et peut-on y donner créance, sans joindre l'ignorance au blasphème?

Pour perdre une telle loi, quand on l'a une fois reçue, il faut qu'un peuple soit exterminé, ou que par divers changements il en soit venu à n'avoir plus qu'une idée confuse de son origine, de sa religion, et de ses coutumes. Si ce malheur est arrivé au peuple juif, et que la loi si connue sous Sédécias se soit perdue soixante ans après, malgré les soins d'un Ézéchiel, d'un Jérémie, d'un Baruch, d'un Daniel, qui ont un recours perpétuel à cette loi, comme à l'unique fondement de la religion et de la police de leur peuple; si, dis-je, la loi s'est perdue malgré ces grands hommes, sans compter les autres, et dans le temps que la même loi avait ses martyrs, comme le montrent les persécutions de Daniel et des trois enfants; si cependant, malgré tout cela, elle s'est perdue en si peu de temps, et demeure si profondément oubliée qu'il soit permis à Esdras de la rétablir à sa fantaisie: ce n'était pas le seul livre qu'il lui fallait fabriquer. Il lui fallait composer en même temps tous les prophètes anciens et nouveaux, c'est-à-dire, ceux qui avaient écrit et devant et durant la captivité; ceux que le peuple avait vus écrire, aussi bien que ceux dont il conservait la mémoire; et non-seulement les prophètes, mais encore les livres de Salomon et les Psaumes de David, et tous les livres d'histoire; puisqu'à peine se trouvera-t-il dans toute cette histoire un seul fait considérable, et dans tous ces autres livres un seul chapitre, qui, détaché de Moïse, tel que nous l'avons, puisse subsister un seul moment. Tout y parle de Moïse, tout y est fondé sur Moïse; et la chose devait être ainsi, puisque Moïse et sa loi, et l'histoire qu'il a écrite, était en effet dans le peuple juif tout le fondement de la conduite publique et particulière. C'était en vérité à Esdras une merveilleuse entreprise, et bien nouvelle dans le monde, de faire parler en même temps avec Moïse tant d'hommes de caractère et de style différent, et chacun d'une manière uniforme et toujours semblable à elle-même; et faire accroire tout à coup à tout un peuple que ce sont là les livres anciens qu'il a toujours révérés, et les nouveaux qu'il a vu faire, comme s'il n'avait jamais ouï parler de rien et que la connaissance du temps présent, aussi bien que celle du temps passé, fût tout à coup abolie. Tels sont les prodiges qu'il faut croire, quand on ne veut pas croire les miracles du Tout-Puissant, ni recevoir le témoignage par lequel il est constant qu'on a dit à tout un grand peuple qu'il les avait vus de ses yeux.

Mais si ce peuple est revenu de Babylone dans la terre de ses pères si nouveau et si ignorant, qu'à peine se souvînt-il qu'il eût été, en sorte qu'il ait reçu sans examiner tout ce qu'Esdras aura voulu lui donner; comment donc voyons-nous dans le livre qu'Esdras a écrit[1], et dans celui de Néhémias son contemporain, tout ce qu'on y dit des livres divins? Qui aurait pu les ouïr parler de la loi de Moïse en tant d'endroits, et publiquement, comme d'une chose connue de tout le monde, et que tout le monde avait entre ses mains? Eussent-ils osé régler par là les fêtes, les sacrifices, les cérémonies, la forme de l'autel rebâti, les mariages, la police, et en un mot tou-

[1] I. *Esdr.* III, VII, IX, X. II. *Esdr.* V, VIII, IX, X, XII, XIII.

tes choses, en disant sans cesse que tout se faisait « selon qu'il était écrit [1] dans la loi de Moïse serviteur de Dieu [1] ? »

Esdras y est nommé comme « docteur en la « loi que Dieu avait donnée à Israël par Moïse ; » et c'est suivant cette loi, comme par la règle *qu'il avait entre ses mains*, qu'Artaxerxe lui ordonne de visiter, de régler et de réformer le peuple en toutes choses. Ainsi l'on voit que les Gentils mêmes connaissaient la loi de Moïse comme celle que tout le peuple et tous ses docteurs regardaient de tout temps comme leur règle. Les prêtres et les lévites sont disposés par les villes ; leurs fonctions et leur rang sont réglés « selon qu'il était écrit dans la loi de Moïse. » Si le peuple fait pénitence, c'est des transgressions qu'il avait commises contre cette loi : s'il renouvelle l'alliance avec Dieu par une souscription expresse de tous les particuliers, c'est sur le fondement de la même loi, qui pour cela est « lue hautement, distinctement, et intelligiblement, soir et matin durant plusieurs jours, à « tout le peuple assemblé exprès, » comme la loi de leurs pères ; tant hommes que femmes entendant pendant la lecture, et reconnaissant les préceptes qu'on leur avait appris dès leur enfance. Avec quel front Esdras aurait-il fait lire à tout un grand peuple, comme connu, un livre qu'il venait de forger ou d'accommoder à sa fantaisie, sans que personne y remarquât la moindre erreur, ou le moindre changement? Toute l'histoire des siècles passés était répétée depuis le livre de la Genèse jusqu'au temps où l'on vivait. Le peuple, qui si souvent avait secoué le joug de cette loi, se laisse charger de ce lourd fardeau sans peine et sans résistance, convaincu par expérience que le mépris qu'on en avait fait avait attiré tous les maux où on se voyait plongé. Les usures sont réprimées selon le texte de la loi, les propres termes en étaient cités ; les mariages contractés sont cassés, sans que personne réclamât. Si la loi eût été perdue, ou en tout cas oubliée, aurait-on vu tout le peuple agir naturellement en conséquence de cette loi, comme l'ayant eue toujours présente? Comment est-ce que tout ce peuple pouvait écouter Aggée, Zacharie et Malachie qui prophétisaient alors, qui comme les autres prophètes leurs prédécesseurs ne leur prêchaient que « Moïse et la loi que « Dieu lui avait donnée en Horeb [2] : » et cela comme une chose connue et de tout temps en vigueur dans la nation? Mais comment, dit-on, dans le même temps, et dans le retour du peuple, que tout ce peuple admira l'accomplissement de l'oracle de Jérémie touchant les soixante-dix ans de captivité [1] ? Ce Jérémie, qu'Esdras venait de forger avec tous les autres prophètes, comment a-t-il tout d'un coup trouvé créance ? Par quel artifice nouveau a-t-on pu persuader à tout un peuple, et aux vieillards qui avaient vu ce prophète, qu'ils avaient toujours attendu la délivrance miraculeuse qu'il leur avait annoncée dans ses écrits? Mais tout cela sera encore supposé : Esdras et Néhémias n'auront point écrit l'histoire de leur temps ; quelque autre l'aura faite sous leur nom ; et ceux qui ont fabriqué tous les autres livres de l'Ancien Testament auront été si favorisés de la postérité, que d'autres faussaires leur en auront supposé à eux-mêmes, pour donner créance à leur imposture.

On aura honte sans doute de tant d'extravagances ; et au lieu de dire qu'Esdras ait fait tout d'un coup paraître tant de livres si distingués les uns des autres par les caractères du style et du temps, on dira qu'il y aura pu insérer les miracles et les prédictions qui les font passer pour divins : erreur plus grossière encore que la précédente, puisque ces miracles et ces prédictions sont tellement répandus dans tous ces livres, sont tellement inculqués et répétés si souvent, avec tant de tours divers et une si grande variété de fortes figures ; en un mot, en font tellement tout le corps, qu'il faut n'avoir jamais seulement ouvert ces saints livres, pour ne voir pas qu'il est encore plus aisé de les refondre, pour ainsi dire tout à fait, que d'y insérer les choses que les incrédules sont si fâchés d'y trouver. Et quand même on leur aurait accordé tout ce qu'ils demandent, le miraculeux et le divin est tellement le fond de ces livres, qu'il s'y retrouverait encore, malgré qu'on en eût. Qu'Esdras, si on veut, y ait ajouté après coup les prédictions des choses déjà arrivées de son temps : celles qui se sont accomplies depuis, par exemple sous Antiochus et les Machabées, et tant d'autres que l'on a vues, qui les aura ajoutées? Dieu aura peut-être donné à Esdras le don de prophétie, afin que l'imposture d'Esdras fût plus vraisemblable, et on aimera mieux qu'un faussaire soit prophète, qu'Isaïe, ou que Jérémie, ou que Daniel ; ou bien chaque siècle aura porté un faussaire heureux, que tout le peuple en aura cru ; et de nouveaux imposteurs, par un zèle admirable de religion, auront sans cesse ajouté aux livres divins, après même que le canon en aura été clos, qu'ils se seront répandus avec les Juifs par toute la terre, et qu'on les aura traduits en tant de langues étran-

[1] I. *Esdr.* III, 2. II. *Esdr.* VIII, XIII, etc.
[2] *Mal.* IV, 4.

[1] II. *Par.* XXXVI, 21, 22. I. *Esdr.* I, 1.

gères. N'eût-ce pas été, à force de vouloir établir la religion, la détruire par les fondements? Tout un peuple laisse-t-il donc changer si facilement ce qu'il croit être divin, soit qu'il le croie par raison ou par erreur? Quelqu'un peut-il espérer de persuader aux chrétiens, ou même aux Turcs, d'ajouter un seul chapitre ou à l'Évangile, ou à l'Alcoran? Mais peut-être que les Juifs étaient plus dociles que les autres peuples, ou qu'ils étaient moins religieux. à conserver leurs saints livres? Quels monstres d'opinion se faut-il mettre dans l'esprit, quand on veut secouer le joug de l'autorité divine, et ne régler ses sentiments, non plus que ses mœurs, que par sa raison égarée!

CHAPITRE XXIII.

Les difficultés qu'on forme contre l'Écriture sont aisées à vaincre par les hommes de bon sens et de bonne foi.

Qu'on ne dise pas que la discussion de ces faits est embarrassante : car, quand elle le serait, il faudrait ou s'en rapporter à l'autorité de l'Église et à la tradition de tant de siècles, ou pousser l'examen jusqu'au bout, et ne pas croire qu'on en fût quitte pour dire qu'il demande plus de temps qu'on n'en veut donner à son salut. Mais au fond, sans remuer avec un travail infini les livres des deux Testaments, il ne faut que lire le livre des Psaumes, où sont recueillis tant d'anciens cantiques du peuple de Dieu, pour y voir, dans la plus divine poésie qui fut jamais, des monuments immortels de l'histoire de Moïse, de celle des juges, de celle des rois, imprimés par le chant et par la mesure dans la mémoire des hommes. Et pour le Nouveau Testament, les seules Épîtres de saint Paul, si vives, si originales, si fort du temps, des affaires et des mouvements qui étaient alors, et enfin d'un caractère si marqué; ces Épîtres, dis-je, reçues par les Églises auxquelles elles étaient adressées, et de là communiquées aux autres Églises, suffiraient pour convaincre les esprits bien faits, que tout est sincère et original dans les Écritures que les apôtres nous ont laissées.

Aussi se soutiennent-elles les unes les autres avec une force invincible. Les Actes des Apôtres ne font que continuer l'Évangile; leurs Épîtres le supposent nécessairement : mais afin que tout soit d'accord, et les Actes, et les Épîtres, et les Évangiles, réclament partout les anciens livres des Juifs[1]. Saint Paul et les autres apôtres ne cessent d'alléguer ce que *Moïse a dit*, ce qu'il *a écrit*[2], ce que les prophètes ont dit et écrit après Moïse. Jésus-Christ appelle en témoignage la *loi de Moïse, les prophètes et les Psaumes*[1], comme des témoins qui déposent tous de la même vérité. S'il veut expliquer ses mystères, *il commence par Moïse et par les prophètes*[2]; et quand il dit aux Juifs que *Moïse a écrit de lui*[3], il pose pour fondement ce qu'il y avait de plus constant parmi eux, et les ramène à la source même de leurs traditions.

[1] *Act.* III, 22; VII, 22, etc.
[2] *Rom.* X, 5, 19.

Voyons néanmoins ce qu'on oppose à une autorité si reconnue, et au consentement de tant de siècles : car puisque de nos jours on a bien osé publier en toute sorte de langues des livres contre l'Écriture, il ne faut point dissimuler ce qu'on dit pour décrier ses antiquités. Que dit-on donc pour autoriser la supposition du Pentateuque, et que peut-on objecter à une tradition de trois mille ans, soutenue par sa propre force et par la suite des choses? Rien de suivi, rien de positif, rien d'important; des chicanes sur des nombres, sur des lieux, ou sur des noms : et de telles observations, qui dans toute autre matière ne passeraient tout au plus que pour de vaines curiosités incapables de donner atteinte au fond des choses, nous sont ici alléguées comme faisant la décision de l'affaire la plus sérieuse qui fut jamais.

Il y a, dit-on, des difficultés dans l'histoire de l'Écriture. Il y en a sans doute qui n'y seraient pas si le livre était moins ancien, ou s'il avait été supposé, comme on l'ose dire, par un homme habile et industrieux; si l'on eût été moins religieux à le donner tel qu'on le trouvait, et qu'on eût pris la liberté d'y corriger ce qui faisait de la peine. Il y a les difficultés que fait un long temps, lorsque les lieux ont changé de nom ou d'état, lorque les dates sont oubliées, lorsque les généalogies ne sont plus connues, qu'il n'y a plus de remède aux fautes qu'une copie tant soit peu négligée introduit si aisément en de telles choses, ou que des faits échappés à la mémoire des hommes laissent de l'obscurité dans quelque partie de l'histoire. Mais enfin cette obscurité est-elle dans la suite même, ou dans le fond de l'affaire? Nullement : tout y est suivi; et ce qui reste d'obscur ne sert qu'à faire voir dans les livres saints une antiquité plus vénérable.

Mais il y a des altérations dans le texte : les anciennes versions ne s'accordent pas; l'hébreu en divers endroits est différent de lui-même; et le texte des Samaritains, outre le mot qu'on les accuse d'y avoir changé exprès[4] en faveur de leur temple de Garizim, diffère encore en d'autres endroits de celui des Juifs. Et de là que conclura-t-on? que les Juifs ou Esdras auront supposé le

[1] *Luc.* XXIV, 44.
[2] *Ibid.* 27.
[3] *Joan.* V, 46, 47.
[4] *Deut.* XXVII, 4.

Pentateuque au retour de la captivité? C'est justement tout le contraire qu'il faudrait conclure. Les différences du samaritain ne servent qu'à confirmer ce que nous avons déjà établi, que leur texte est indépendant de celui des Juifs. Loin qu'on puisse s'imaginer que ces schismatiques aient pris quelque chose des Juifs et d'Esdras, nous avons vu au contraire que c'est en haine des Juifs et d'Esdras, et en haine du premier et du second temple, qu'ils ont inventé leur chimère de Garizim. Qui ne voit donc qu'ils auraient plutôt accusé les impostures des Juifs que de les suivre? Ces rebelles, qui ont méprisé Esdras et tous les prophètes des Juifs, avec leur temple et Salomon qui l'avait bâti, aussi bien que David qui en avait désigné le lieu, qu'ont-ils respecté dans leur Pentateuque, sinon une antiquité supérieure non-seulement à celle d'Esdras et des prophètes, mais encore à celle de Salomon et de David; en un mot, l'antiquité de Moïse dont les deux peuples conviennent? Combien donc est incontestable l'autorité de Moïse et du Pentateuque, que toutes les objections ne font qu'affermir!

Mais d'où viennent ces variétés des textes et des versions? D'où viennent-elles, en effet, sinon de l'antiquité du livre même, qui a passé par les mains de tant de copistes depuis tant de siècles que la langue dans laquelle il est écrit a cessé d'être commune? Mais laissons les vaines disputes, et tranchons en un mot la difficulté par le fond. Qu'on me dise s'il n'est pas constant que de toutes les versions, et de tout le texte, quel qu'il soit, il en reviendra toujours les mêmes lois, les mêmes miracles, les mêmes prédictions, la même suite d'histoire, le même corps de doctrine, et enfin la même substance. En quoi nuisent après cela les diversités des textes? Que nous fallait-il davantage, que ce fond inaltérable des livres sacrés, et que pouvions-nous demander de plus à la divine providence? Et pour ce qui est des versions, est-ce une marque de supposition ou de nouveauté, que la langue de l'Écriture soit si ancienne qu'on en ait perdu les délicatesses, et qu'on se trouve empêché à en rendre toute l'élégance ou toute la force dans la dernière rigueur? N'est-ce pas plutôt une preuve de la plus grande antiquité? Et si on veut s'attacher aux petites choses, qu'on me dise si de tant d'endroits où il y a de l'embarras, on en a jamais rétabli un seul par raisonnement ou par conjecture. On a suivi la foi des exemplaires; et comme la tradition n'a jamais permis que la saine doctrine pût être altérée, on a cru que les autres fautes, s'il y en restait, ne serviraient qu'à prouver qu'on n'a rien ici innové par son propre esprit.

Mais enfin, et voici le fort de l'objection, n'y a-t-il pas des choses ajoutées dans le texte de Moïse, et d'où vient qu'on trouve sa mort à la fin du livre qu'on lui attribue? Quelle merveille que ceux qui ont continué son histoire aient ajouté sa fin bienheureuse au reste de ses actions, afin de faire du tout un même corps? Pour les autres additions, voyons ce que c'est. Est-ce quelque loi nouvelle, ou quelque nouvelle cérémonie, quelque dogme, quelque miracle, quelque prédiction? On n'y songe seulement pas : il n'y en a pas le moindre soupçon ni le moindre indice : c'eût été ajouter à l'œuvre de Dieu : la loi l'avait défendu[1], et le scandale qu'on eût causé eût été horrible. Quoi donc ? on aura continué peut-être une généalogie commencée; on aura peut-être expliqué un nom de ville changé par le temps : à l'occasion de la manne dont le peuple a été nourri durant quarante ans, on aura marqué le temps où cessa cette nourriture céleste; et ce fait, écrit depuis dans un autre livre[2], sera demeuré par remarque dans celui de Moïse[3], comme un fait constant et public dont tout le peuple était témoin : quatre ou cinq remarques de cette nature faites par Josué, ou par Samuel, ou par quelque autre prophète d'une pareille antiquité, parce qu'elles ne regardaient que des faits notoires, et où constamment il n'y avait point de difficulté, auront naturellement passé dans le texte; et la même tradition nous les aura apportées avec tout le reste : aussitôt tout sera perdu; Esdras sera accusé, quoique le samaritain, où ces remarques se trouvent, nous montre qu'elles ont une antiquité non-seulement au-dessus d'Esdras, mais encore au-dessus du schisme des dix tribus! N'importe, il faut que tout retombe sur Esdras. Si ces remarques venaient de plus haut, le Pentateuque serait encore plus ancien qu'il ne faut, et on ne pourrait assez révérer l'antiquité d'un livre dont les notes mêmes auraient un si grand âge. Esdras aura donc tout fait? Esdras aura oublié qu'il voulait faire parler Moïse, et lui aura fait écrire si grossièrement comme déjà arrivé ce qui s'est passé après lui. Tout un ouvrage sera convaincu de supposition par ce seul endroit : l'autorité de tant de siècles et la foi publique ne lui servira plus de rien : comme si, au contraire, on ne voyait pas que ces remarques dont on se prévaut sont une nouvelle preuve de sincérité et de bonne foi, non-seulement dans ceux qui les ont faites, mais encore dans ceux qui les ont transcrites. A-t-on jamais jugé de l'autorité, je ne dis pas d'un livre divin, mais de quelque livre que ce soit, par des raisons si légères? Mais c'est

[1] *Deuter.* IV, 2; XII, 32. Voyez ci-dessus IIe part.
[2] *Jos.* V, 12.
[3] *Exod.* XVI, 35.

que l'Écriture est un livre ennemi du genre humain; il veut obliger les hommes à soumettre leur esprit à Dieu, et à réprimer leurs passions déréglées : il faut qu'il périsse; et à quelque prix que ce soit, il doit être sacrifié au libertinage.

Au reste, ne croyez pas que l'impiété s'engage sans nécessité dans toutes les absurdités que vous avez vues. Si, contre le témoignage du genre humain, et contre toutes les règles du bon sens, elle s'attache à ôter au Pentateuque et aux prophéties leurs auteurs toujours reconnus, et à leur contester leurs dates, c'est que les dates font tout en cette matière, pour deux raisons. Premièrement, parce que des livres pleins de tant de faits miraculeux, qu'on y voit revêtus de leurs circonstances les plus particulières, et avancés non-seulement comme publics, mais encore comme présents, s'ils eussent pu être démentis, auraient porté avec eux leur condamnation; et au lieu qu'ils se soutiennent de leur propre poids, ils seraient tombés par eux-mêmes il y a longtemps. Secondement, parce que leurs dates étant une fois fixées, on ne peut plus effacer la marque infaillible d'inspiration divine qu'ils portent empreinte dans le grand nombre et la longue suite des prédictions mémorables dont on les trouve remplis.

C'est pour éviter ces miracles et ces prédictions, que les impies sont tombés dans toutes les absurdités qui vous ont surpris. Mais qu'ils ne pensent pas échapper à Dieu : il a réservé à son Écriture une marque de divinité qui ne souffre aucune atteinte. C'est le rapport des deux Testaments. On ne dispute pas du moins que tout l'Ancien Testament ne soit écrit devant le Nouveau. Il n'y a point ici de nouvel Esdras qui ait pu persuader aux Juifs d'inventer ou de falsifier leur Écriture en faveur des chrétiens qu'ils persécutaient. Il n'en faut pas davantage. Par le rapport des deux Testaments, on prouve que l'un et l'autre est divin. Ils ont tous deux le même dessein et la même suite : l'un prépare la voie à la perfection, que l'autre montre à découvert; l'un pose le fondement, et l'autre achève l'édifice : en un mot, l'un prédit ce que l'autre fait voir accompli.

Ainsi tous les temps sont unis ensemble, et un dessein éternel de la divine providence nous est révélé. La tradition du peuple juif et celle du peuple chrétien ne font ensemble qu'une même suite de religion, et les Écritures des deux Testaments ne font aussi qu'un même corps et un même livre.

CHAPITRE XXIX.

Moyen facile de remonter à la source de la religion, et d'en trouver la vérité dans son principe.

Ces choses seront évidentes à qui voudra les considérer avec attention. Mais comme tous les esprits ne sont pas également capables d'un raisonnement suivi, prenons par la main les plus infirmes, et menons-les doucement jusqu'à l'origine.

Qu'ils considèrent d'un côté les institutions chrétiennes, et de l'autre celles des Juifs : qu'ils en recherchent la source, en commençant par les nôtres, qui leur sont plus familières, et qu'ils regardent attentivement les lois qui règlent nos mœurs : qu'ils regardent nos Écritures, c'est-à-dire, les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres apostoliques et l'Apocalypse; nos sacrements, notre sacrifice, notre culte; et parmi les sacrements, le baptême où ils voient la consécration du chrétien sous l'invocation expresse de la Trinité; l'eucharistie, c'est-à-dire, un sacrement établi pour conserver la mémoire de la mort de Jésus-Christ, et de la rémission des péchés qui y est attachée : qu'ils joignent à toutes ces choses le gouvernement ecclésiastique, la société de l'Église chrétienne en général, les églises particulières, les évêques, les prêtres, les diacres préposés pour les gouverner. Des choses si nouvelles, si singulières, si universelles, ont sans doute une origine. Mais quelle origine peut-on leur donner, sinon Jésus-Christ et ses disciples; puisqu'en remontant par degré et de siècle en siècle, ou pour mieux dire d'année en année, on les trouve ici et non pas plus haut, et que c'est là que commencent, non-seulement ces institutions, mais encore le nom même de chrétien? Si nous avons un baptême, une eucharistie, avec les circonstances que nous avons vues, c'est Jésus-Christ qui en est l'auteur. C'est lui qui a laissé à ses disciples ces caractères de leur profession, ces mémoriaux de ses œuvres, ces instruments de sa grâce. Nos saints livres se trouvent tous publiés dès le temps des apôtres, ni plus tôt, ni plus tard; c'est en leur personne que nous trouvons la source de l'épiscopat. Que si, parmi nos évêques, il y en a un premier, on voit aussi une primauté parmi les apôtres; et celui qui est le premier parmi nous est reconnu dès l'origine du christianisme pour le successeur de celui qui était déjà le premier sous Jésus-Christ même, c'est-à-dire, de Pierre. J'avance hardiment ces faits, et même le dernier comme constant, parce qu'il ne peut jamais être contesté de bonne foi, non plus que les autres, comme il serait aisé de le faire voir par ceux mêmes qui, par ignorance ou par

esprit de contradiction, ont le plus chicané là-dessus.

Nous voilà donc à l'origine des institutions chrétiennes. Avec la même méthode remontons à l'origine de celles des Juifs. Comme là nous avons trouvé Jésus-Christ, sans qu'on puisse seulement songer à remonter plus haut; ici, par les mêmes voies et par les mêmes raisons, nous serons obligés de nous arrêter à Moïse, ou de remonter aux origines que Moïse nous a marquées.

Les Juifs avaient comme nous, et ont encore en partie, leurs lois, leurs observances, leurs sacrements, leurs Écritures, leur gouvernement, leurs pontifes, leur sacerdoce, le service de leur temple. Le sacerdoce était établi dans la famille d'Aaron, frère de Moïse. D'Aaron et de ses enfants venait la distinction des familles sacerdotales; chacun reconnaissait sa tige, et tout venait de la source d'Aaron, sans qu'on pût remonter plus haut. La pâque ni les autres fêtes ne pouvaient venir de moins loin. Dans la pâque, tout rappelait à la nuit où le peuple avait été affranchi de la servitude d'Egypte, et où tout se préparait à sa sortie. La Pentecôte ramenait aussi jour pour jour le temps où la loi avait été donnée, c'est-à-dire, la cinquantième journée après la sortie d'Égypte. Un même nombre de jours séparait encore ces deux solennités. Les tabernacles, ou les tentes de feuillages verts, où de temps immémorial le peuple demeurait tous les ans sept jours et sept nuits entières, étaient l'image du long campement dans le désert durant quarante ans; et il n'y avait parmi les Juifs ni fête, ni sacrement, ni cérémonie qui n'eût été instituée ou confirmée par Moïse, et qui ne portât encore, pour ainsi dire, le nom et le caractère de ce grand législateur.

Ces religieuses observances n'étaient pas toutes de même antiquité. La circoncision, la défense de manger du sang, le sabbat même étaient plus anciens que Moïse et que la loi, comme il paraît par l'Exode [1]; mais le peuple savait toutes ces dates, et Moïse les avait marquées. La circoncision menait à Abraham, à l'origine de la nation, à la promesse de l'alliance [2]. La défense de manger du sang menait à Noé et au déluge [3]; et les révolutions du sabbat, à la création de l'univers, et au septième jour béni de Dieu, où il acheva ce grand ouvrage [4]. Ainsi tous les grands événements, qui pouvaient servir à l'instruction des fidèles, avaient leur mémorial parmi les Juifs; et ces anciennes observances, mêlées avec celles que Moïse avait établies, réunissaient dans le peuple de Dieu toute la religion des siècles passés.

[1] *Exod.* XVI, 23.
[2] *Gen.* XVII, 11.
[3] *Ibid.* IX, 4.
[4] *Ibid.* II, 3.

Une partie de ces observances ne paraissent plus à présent dans le peuple juif. Le temple n'est plus, et avec lui devaient cesser les sacrifices et même le sacerdoce de la loi. On ne connaît plus parmi les Juifs d'enfants d'Aaron, et toutes les familles sont confondues. Mais puisque tout cela était encore en son entier lorsque Jésus-Christ est venu, et que constamment il rapportait tout à Moïse, il n'en faudrait pas davantage pour demeurer convaincu qu'une chose si bien établie venait de loin, et de l'origine même de la nation.

Qu'ainsi ne soit; remontons plus haut et parcourons toutes les dates où l'on nous pourrait arrêter. D'abord on ne peut aller moins loin qu'Esdras. Jésus-Christ a paru dans le second temple, et c'est constamment du temps d'Esdras qu'il a été rebâti. Jésus-Christ n'a cité de livres que ceux que les Juifs avaient mis dans leur Canon; mais suivant la tradition constante de la nation, ce Canon a été clos et comme scellé du temps d'Esdras, sans que jamais les Juifs aient rien ajouté depuis; et c'est ce que personne ne révoque en doute. C'est donc ici une double date, une époque, si vous voulez l'appeler ainsi, bien considérable pour leur histoire, et en particulier pour celle de leur Écriture. Mais il nous a paru plus clair que le jour qu'il n'était pas possible de s'arrêter là, puisque là même tout est rapporté à une autre source. Moïse est nommé partout comme celui dont les livres, révérés par tout le peuple, par tous les prophètes, par ceux qui vivaient alors, par ceux qui les avaient précédés, faisaient l'unique fondement de la religion judaïque. Ne regardons pas encore ces prophètes comme des hommes inspirés : qu'ils soient seulement, si l'on veut, des hommes qui avaient paru en divers temps et sous divers rois, et que l'on ait écoutés comme les interprètes de la religion; leur seule succession, jointe à celle de ces rois dont l'histoire est liée avec la leur, nous mène manifestement à la source de Moïse. Malachie, Aggée, Zacharie, Esdras, qui regardent la loi de Moïse comme établie de tout temps, touchent les temps de Daniel, où il paraît clairement qu'elle n'était pas moins reconnue. Daniel touche à Jérémie et à Ézéchiel, où l'on ne voit autre chose que Moïse, l'alliance faite sous lui, les commandements qu'il a laissés, les menaces et les punitions pour les avoir transgressés [1] : tous parlent de cette loi comme l'ayant goûtée dès leur enfance; et non-seulement ils l'allèguent comme reçue, mais encore ils ne font aucune action, ils ne disent pas un mot qui n'ait avec elle de secrets rapports.

[1] *Jerem.* XI, 1, etc. *Bar.* II, 2. *Ezech.* XI, 12; XVIII, XXII, XXIII, etc. *Malach.* IV, 4.

Jérémie nous mène au temps du roi Josias, sous lequel il a commencé à prophétiser. La loi de Moïse était donc alors aussi connue et aussi célèbre que les écrits de ce prophète, que tout le peuple lisait de ses yeux, et que ses prédications, que chacun écoutait de ses oreilles. En effet, en quoi est-ce que la piété de ce prince est recommandable dans l'histoire sainte, si ce n'est pour avoir détruit dès son enfance tous les temples et tous les autels que cette loi défendait, pour avoir célébré avec un soin particulier les fêtes qu'elle commandait, par exemple, celle de Pâques avec toutes les observances qu'on trouve encore écrites de mot à mot dans la loi [1]; enfin, pour avoir tremblé avec tout son peuple à la vue des transgressions qu'eux et leurs pères avaient commises contre cette loi, et contre Dieu qui en était l'auteur [2]? Mais il n'en faut pas demeurer là. Ézéchias, son aïeul, avait célébré une pâque aussi solennelle, et avec les mêmes cérémonies, et avec la même attention à suivre la loi de Moïse. Isaïe ne cessait de la prêcher avec les autres prophètes, non-seulement sous le règne d'Ézéchias, mais encore, durant un long temps, sous les règnes de ses prédécesseurs. Ce fut en vertu de cette loi qu'Ozias, le bisaïeul d'Ézéchias, étant devenu lépreux, fut non-seulement chassé du temple, mais encore séparé du peuple avec toutes les précautions que cette loi avait prescrites [3]. Un exemple si mémorable en la personne d'un roi, et d'un si grand roi, marque la loi trop présente et trop connue de tout le peuple pour ne venir pas de plus haut. Il n'est pas moins aisé de remonter par Amasias, par Josaphat, par Asa, par Abia, par Roboam, à Salomon, père du dernier, qui recommande si hautement la loi de ses pères par ces paroles des Proverbes [4]: « Garde, mon fils, les « préceptes de ton père; n'oublie pas la loi de ta « mère. Attache les commandements de cette loi « à ton cœur; fais-en un collier autour de ton cou : « quand tu marcheras, qu'ils te suivent; qu'ils te « gardent dans ton sommeil : et incontinent après « ton réveil, entretiens-toi avec eux; parce que « le commandement est un flambeau, et la loi une « lumière, et la voie de la vie une correction et « une instruction salutaire. » En quoi il ne fait que répéter ce que son père David avait chanté [5]: « La loi du Seigneur est sans tache; elle convertit les âmes : le témoignage du Seigneur est « sincère, et rend sages les petits enfants : les justices du Seigneur sont droites et réjouissent « les cœurs : ses préceptes sont pleins de lumière, « ils éclairent les yeux. » Et tout cela qu'est-ce autre chose que la répétition et l'exécution de ce que disait la loi elle-même [1]: « Que les préceptes « que je te donnerai aujourd'hui soient dans ton « cœur : raconte-les à tes enfants, et ne cesse de « les méditer, soit que tu demeures dans ta maison, « ou que tu marches dans les chemins; quand tu « te couches le soir, ou le matin quand tu te lèves. Tu les lieras à ta main comme un signe; « ils seront mis et se remueront dans des rouleaux « devant tes yeux, et tu les écriras à l'entrée sur « la porte de ta maison. » Et on voudrait qu'une loi qui devait être si familière, et si fort entre les mains de tout le monde, pût venir par des voies cachées, ou qu'on pût jamais l'oublier; et que ce fût une illusion qu'on eût faite à tout le peuple, que de lui persuader que c'était la loi de ses pères, sans qu'il en eût vu de tout temps des monuments incontestables!

Enfin, puisque nous en sommes à David et à Salomon, leur ouvrage le plus mémorable, celui dont le souvenir ne s'était jamais effacé dans la nation, c'était le temple. Mais qu'ont fait après tout ces deux grands rois, lorsqu'ils ont préparé et construit cet édifice incomparable? qu'ont-ils fait que d'exécuter la loi de Moïse, qui ordonnait de choisir un lieu où l'on célébrât le service de toute la nation [2], où s'offrissent les sacrifices que Moïse avait prescrits, où l'on retirât l'arche qu'il avait construite dans le désert, dans lequel enfin on mît en grand le tabernacle que Moïse avait fait bâtir pour être le modèle du temple futur : de sorte qu'il n'y a pas un seul moment où Moïse et sa loi n'ait été vivante; et la tradition de ce célèbre législateur remonte de règne en règne, et presque d'année en année jusqu'à lui-même.

Avouons que la tradition de Moïse est trop manifeste et trop suivie pour donner le moindre soupçon de fausseté, et que les temps dont est composée cette succession se touchent de trop près pour laisser la moindre jointure et le moindre vide où la supposition pût être placée. Mais pourquoi nommer ici la supposition? il n'y faudrait pas seulement penser, pour peu qu'on eût de bon sens. Tout est rempli, tout est gouverné, tout est, pour ainsi dire, éclairé de la loi et des livres de Moïse. On ne peut les avoir oubliés un seul moment, et il n'y aurait rien de moins soutenable que de vouloir s'imaginer que l'exemplaire qui en fut trouvé dans le temple par Helcias, souverain pontife [3], à la dix-huitième année de Josias, et apporté à se prince, fût le seul qui

[1] II. *Paral.* xxxv.
[2] IV. *Reg.* xxii, xxiii. II. *Paral.* xxxiv.
[3] IV. *Reg.* xv, 5. II. *Paral.* xxvi, 19, etc. *Lev.* xiii. *Num.* v, 2.
[4] *Prov.* vi, 20, 21, 22, 23.
[5] *Ps.* xviii, 8, 9.

[1] *Deut.* vi, 6, 7, 8, 9.
[2] *Ibid.* xii, 5; xiv, 23; xv, 20; xvi, 2, etc.
[3] IV. *Reg.* xxii, 10. II. *Paral.* xxxiv, 14.

restât alors. Car qui aurait détruit les autres? Que seraient devenues les bibles d'Osée, d'Isaïe, d'Amos, de Michée et des autres qui écrivaient immédiatement devant ce temps, et de tous ceux qui les avaient suivis dans la pratique de la piété? Où est-ce que Jérémie aurait appris l'Écriture sainte, lui qui commença à prophétiser avant cette découverte, et dès la treizième année de Josias? Les prophètes se sont bien plaints que l'on transgressait la loi de Moïse, mais non pas qu'on en eût perdu jusqu'aux livres. On ne lit point, ni qu'Achaz, ni que Manassès, ni qu'Amon, ni qu'aucun de ces rois impies qui ont précédé Josias, aient tâché de les supprimer. Il y aurait eu autant de folie et d'impossibilité, que d'impiété dans cette entreprise; et la mémoire d'un tel attentat ne se serait jamais effacée : et quand ils auraient tenté la suppression de ce divin livre dans le royaume de Juda, leur pouvoir ne s'étendait pas sur les terres du royaume d'Israël, où il s'est trouvé conservé. On voit donc bien que ce livre, que le souverain pontife fit apporter à Josias, ne peut avoir été autre chose qu'un exemplaire plus correct et plus authentique, fait sous les rois précédents et déposé dans le temple, ou plutôt, sans hésiter, l'original de Moïse, que « ce sage législateur avait ordonné qu'on mît à « côté de l'arche en témoignage contre tout le « peuple [1]. » C'est ce qu'insinuent ces paroles de l'histoire sainte : « Le pontife Helcias trouva « dans le temple le livre de la loi de Dieu par « la main de Moïse [2]. » Et de quelque sorte qu'on entende ces paroles, il est bien certain que rien n'était plus capable de réveiller le peuple endormi, et de ranimer son zèle à la lecture de la loi, peut-être alors trop négligée, qu'un original de cette importance laissé dans le sanctuaire par les soins et par l'ordre de Moïse, en témoignage contre les révoltes et les transgressions du peuple, sans qu'il soit besoin de se figurer la chose du monde la plus impossible, c'est-à-dire, la loi de Dieu oubliée ou réduite à un exemplaire. Au contraire, on voit clairement que la découverte de ce livre n'apprend rien de nouveau au peuple et ne fait que l'exciter à prêter une oreille plus attentive à une voix qui lui était déjà connue. C'est ce qui fait dire au roi : « Allez, « et priez le Seigneur pour moi et pour les restes « d'Israël et de Juda; afin que la colère de Dieu « ne s'élève point contre nous au sujet des paro- « les écrites dans ce livre, puisqu'il est arrivé de « si grands maux à nous et à nos pères pour ne « les avoir point observées [3]. »

[1] *Deut.* XXXI, 26.
[2] II. *Paral.* XXXIV, 14.
[3] *Ibid.* XXXIV, 21.

Après cela, il ne faut plus se donner la peine d'examiner en particulier tout ce qu'ont imaginé les incrédules, les faux savants, les faux critiques, sur la supposition des livres de Moïse. Les mêmes impossibilités qu'on y trouvera en quelque temps que ce soit, par exemple, dans celui d'Esdras, règnent partout. On trouvera toujours également dans le peuple une répugnance invincible à regarder comme ancien ce dont il n'aura jamais entendu parler; et comme venu de Moïse, et déjà connu et établi, ce qui viendra de leur être mis tout nouvellement entre les mains.

Il faut encore se souvenir de ce qu'on ne peut jamais assez remarquer, des dix tribus séparées. C'est la date la plus remarquable dans l'histoire de la nation, puisque c'est lorsqu'il se forma un nouveau royaume, et que celui de David et de Salomon fut divisé en deux. Mais puisque les livres de Moïse sont demeurés dans les deux partis ennemis comme un héritage commun, ils venaient par conséquent des pères communs avant la séparation; par conséquent aussi ils venaient de Salomon, de David, de Samuel qui l'avait sacré; d'Héli, sous qui Samuel, encore enfant, avait appris le culte de Dieu et l'observance de la loi; de cette loi que David célébrait dans ses Psaumes chantés de tout le monde, et Salomon dans ses sentences que tout le peuple avait entre les mains. De cette sorte, si haut qu'on remonte, on trouve toujours la loi de Moïse établie, célèbre, universellement reconnue, et on ne se peut reposer qu'en Moïse même, comme dans les archives chrétiennes on ne peut se reposer que dans les temps de Jésus-Christ et des apôtres.

Mais là que trouverons-nous? que trouverons-nous dans ces deux points fixes de Moïse et de Jésus-Christ, sinon, comme nous l'avons déjà vu, des miracles visibles et incontestables, en témoignage de la mission de l'un et de l'autre? D'un côté, les plaies de l'Égypte, le passage de la mer Rouge, la loi donnée sur le mont Sinaï, la terre entr'ouverte, et toutes les autres merveilles dont on disait à tout le peuple qu'il avait été lui-même le témoin; et de l'autre, des guérisons sans nombre, des résurrections de morts, et celle de Jésus-Christ même attestée par ceux qui l'avaient vue, et soutenue jusqu'à la mort : c'est-à-dire, tout ce qu'on pouvait souhaiter pour assurer la vérité d'un fait; puisque Dieu même, je ne craindrai pas de le dire, ne pouvait rien faire de plus clair pour établir la certitude du fait, que de le réduire au témoignage des sens, ni une épreuve plus forte pour établir la sincérité des témoins, que celle d'une cruelle mort.

Mais après qu'en remontant des deux côtés, je veux dire du côté des Juifs et de celui des chré-

tiens, on a trouvé une origine si certainement miraculeuse et divine, il restait encore, pour achever l'ouvrage, de faire voir la liaison de deux institutions si manifestement venues de Dieu. Car il faut qu'il y ait un rapport entre ses œuvres, que tout soit d'un même dessein; et que la loi chrétienne, qui se trouve la dernière, se trouve attachée à l'autre. C'est aussi ce qui ne peut être nié. On ne doute pas que les Juifs n'aient attendu et n'attendent encore un Christ; et les prédictions dont ils sont les porteurs ne permettent pas de douter que ce Christ promis aux Juifs ne soit celui que nous croyons.

CHAPITRE XXX.

Les prédictions réduites à trois faits palpables : parabole du Fils de Dieu qui en établit la liaison.

Et à cause que la discussion des prédictions particulières, quoiqu'en soi pleine de lumière, dépend de beaucoup de faits que tout le monde ne peut pas suivre également, Dieu en a choisi quelques-uns qu'il a rendus sensibles aux plus ignorants. Ces faits illustres, ces faits éclatants dont tout l'univers est témoin, sont les faits que j'ai tâché jusques ici de vous faire suivre; c'est-à-dire, la désolation du peuple juif et la conversion des Gentils arrivées ensemble, et toutes deux précisément dans le même temps que l'Évangile a été prêché, et que Jésus-Christ a paru.

Ces trois choses unies dans l'ordre des temps, l'étaient encore beaucoup davantage dans l'ordre des conseils de Dieu. Vous les avez vues marcher ensemble dans les anciennes prophéties : mais Jésus-Christ, fidèle interprète des prophéties et des volontés de son Père, nous a encore mieux expliqué cette liaison dans son Évangile. Il le fait dans la parabole de la vigne[1], si familière aux prophètes. Le père de famille avait planté cette vigne, c'est-à-dire, la religion véritable fondée sur son alliance; et l'avait donnée à cultiver à des ouvriers, c'est-à-dire, aux Juifs. Pour en recueillir les fruits, il envoie à diverses fois ses serviteurs, qui sont les prophètes. Ces ouvriers infidèles les font mourir. Sa bonté le porte à leur envoyer son propre fils. Ils le traitent encore plus mal que les serviteurs. A la fin, il leur ôte sa vigne et la donne à d'autres ouvriers : il leur ôte la grâce de son alliance pour la donner aux Gentils.

Ces trois choses devaient donc concourir ensemble, l'envoi du Fils de Dieu, la réprobation des Juifs, et la vocation des Gentils. Il ne faut plus de commentaire à la parabole, que l'événement a interprétée.

Vous avez vu que les Juifs avouent que le royaume de Juda et l'état de leur république a commencé à tomber dans les temps d'Hérode, et lorsque Jésus-Christ est venu au monde. Mais si les altérations qu'ils faisaient à la loi de Dieu leur ont attiré une diminution si visible de leur puissance, leur dernière désolation, qui dure encore, devait être la punition d'un plus grand crime.

Ce crime est visiblement leur méconnaissance envers leur Messie, qui venait les instruire et les affranchir. C'est aussi depuis ce temps qu'un joug de fer est sur leur tête; et ils en seraient accablés, si Dieu ne les réservait à servir un jour ce Messie qu'ils ont crucifié.

Voilà donc déjà un fait avéré et public; c'est la ruine totale de l'état du peuple juif dans le temps de Jésus-Christ. La conversion des Gentils, qui devait arriver dans le même temps, n'est pas moins avérée. En même temps que l'ancien culte est détruit dans Jérsualem avec le temple, l'idolâtrie est attaquée de tous côtés; et les peuples, qui depuis tant de milliers d'années avaient oublié leur créateur, se réveillent d'un si long assoupissement.

Et, afin que tout convienne, les promesses spirituelles sont développées par la prédication de l'Évangile dans le temps que le peuple juif, qui n'en avait reçu que de temporelles, réprouvé manifestement pour son incrédulité, et captif par toute la terre, n'a plus de grandeur humaine à espérer. Alors le ciel est promis à ceux qui souffrent persécution pour la justice; les secrets de la vie future sont prêchés, et la vraie béatitude est montrée loin de ce séjour où règne la mort, où abondent le péché et tous les autres maux.

Si on ne découvre pas ici un dessein toujours soutenu et toujours suivi; si on n'y voit pas un même ordre des conseils de Dieu, qui prépare dès l'origine du monde ce qu'il achève à la fin des temps, et qui, sous divers états, mais avec une succession toujours constante, perpétue aux yeux de tout l'univers la sainte société où il veut être servi : on mérite de ne rien voir, et d'être livré à son propre endurcissement comme au plus juste et au plus rigoureux de tous les supplices.

Et afin que cette suite du peuple de Dieu fût claire aux moins clairvoyants, Dieu la rend sensible et palpable par des faits que personne ne peut ignorer, s'il ne ferme volontairement les yeux à la vérité. Le Messie est attendu par les Hébreux; il vient, et il appelle les Gentils, comme il avait été prédit. Le peuple qui le reconnaît comme venu, est incorporé au peuple qui l'attendait; sans qu'il y ait entre deux un seul moment d'interruption : ce peuple est ré-

[1] *Matth.* XXI, 33 et seq.

pandu par toute la terre, les Gentils ne cessent de s'y agréger; et cette Église que Jésus-Christ a établie sur la pierre, malgré les efforts de l'enfer, n'a jamais été renversée.

CHAPITRE XXXI.

Suite de l'Église catholique et sa victoire manifeste sur toutes les sectes.

Quelle consolation aux enfants de Dieu, mais quelle conviction de la vérité, quand ils voient que d'Innocent XI, qui remplit aujourd'hui [1] si dignement le premier siége de l'Église, on remonte sans interruption jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ prince des apôtres; d'où, en reprenant les pontifes qui ont servi sous la loi, on va jusqu'à Aaron et jusqu'à Moïse; de là jusqu'aux patriarches, et jusqu'à l'origine du monde! Quelle suite, quelle tradition, quel enchaînement merveilleux! Si notre esprit, naturellement incertain, et devenu par ses incertitudes le jouet de ses propres raisonnements, a besoin, dans les questions où il y va du salut, d'être fixé et déterminé par quelque autorité certaine; quelle plus grande autorité que celle de l'Église catholique, qui réunit en elle-même toute l'autorité des siècles passés, et les anciennes traditions du genre humain jusqu'à sa première origine?

Ainsi la société que Jésus-Christ, attendu durant tous les siècles passés, a enfin fondée sur la pierre, et où saint Pierre et ses successeurs doivent présider par ses ordres, se justifie elle-même par sa propre suite, et porte dans son éternelle durée le caractère de la main de Dieu.

C'est aussi cette succession que nulle hérésie, nulle secte, nulle autre société que la seule Église de Dieu n'a pu se donner. Les fausses religions ont pu imiter l'Église en beaucoup de choses, et surtout elles l'imitent en disant, comme elle, que c'est Dieu qui les a fondées : mais ce discours en leur bouche n'est qu'un discours en l'air. Car si Dieu a créé le genre humain; si, le créant à son image, il n'a jamais dédaigné de lui enseigner le moyen de le servir et de lui plaire, toute secte qui ne montre pas sa succession depuis l'origine du monde n'est pas de Dieu.

Ici tombent aux pieds de l'Église toutes les sociétés et toutes les sectes que les hommes ont établies au dedans ou au dehors du christianisme. Par exemple, le faux prophète des Arabes a bien pu se dire envoyé de Dieu, et, après avoir trompé des peuples souverainement ignorants, il a pu profiter des divisions de son voisinage, pour y étendre par les armes une religion toute sensuelle : mais il n'a ni osé supposer qu'il ait été attendu, ni enfin il n'a pu donner, ou à sa personne, ou à sa religion, aucune liaison réelle ni apparente avec les siècles passés. L'expédient qu'il a trouvé pour s'en exempter est nouveau. De peur qu'on ne voulût rechercher dans les Écritures des chrétiens des témoignagnes de sa mission, semblables à ceux que Jésus-Christ trouvait dans les Écritures des Juifs, il a dit que les chrétiens et les Juifs avaient falsifié tous leurs livres. Ses sectateurs ignorants l'en ont cru sur sa parole, six cents ans après Jésus-Christ; et il s'est annoncé lui-même, non-seulement sans aucun témoignage précédent, mais encore sans que ni lui ni les siens aient osé ou supposer ou promettre aucun miracle sensible qui ait pu autoriser sa mission. De même les hérésiarques qui ont fondé des sectes nouvelles parmi les chrétiens, ont bien pu rendre la foi plus facile, et en même temps moins soumise, en niant les mystères qui passent les sens. Ils ont bien pu éblouir les hommes par leur éloquence et par une apparence de piété, les remuer par leurs passions, les engager par leurs intérêts, les attirer par la nouveauté et par le libertinage, soit par celui de l'esprit, soit même par celui des sens; en un mot, ils ont pu facilement, ou se tromper, ou tromper les autres, car il n'y a rien de plus humain : mais outre qu'ils n'ont pas pu même se vanter d'avoir fait aucun miracle en public, ni réduire leur religion à des faits positifs dont leurs sectateurs fussent témoins, il y a toujours un fait malheureux pour eux, que jamais ils n'ont pu couvrir; c'est celui de leur nouveauté. Il paraîtra toujours aux yeux de tout l'univers, qu'eux et la secte qu'ils ont établie se sera détachée de ce grand corps et de cette Église ancienne que Jésus-Christ a fondée, où saint Pierre et ses successeurs tenaient la première place, dans laquelle toutes les sectes les ont trouvés établis. Le moment de la séparation sera toujours si constant, que les hérétiques eux-mêmes ne le pourront désavouer, et qu'ils n'oseront pas seulement tenter de se faire venir de la source par une suite qu'on n'ait jamais vue s'interrompre. C'est le faible inévitable de toutes les sectes que les hommes ont établies. Nul ne peut changer les siècles passés, ni se donner des prédécesseurs, ou faire qu'il les ait trouvés en possession. La seule Église catholique remplit tous les siècles précédents par une suite qui ne lui peut être contestée. La loi vient au-devant de l'Évangile; la succession de Moïse et des patriarches ne fait qu'une même suite avec celle de Jésus-Christ : être attendu, venir, être reconnu par une postérité qui dure autant que le monde, c'est le caractère du Messie en qui

[1] En 1681, époque de la première édition de cet ouvrage. (*Édit. de Versailles.*)

nous croyons. « Jésus-Christ est aujourd'hui, il « était hier, et il est aux siècles des siècles [1]. »

Ainsi, outre l'avantage qu'a l'Église de Jésus-Christ, d'être seule fondée sur des faits miraculeux et divins qu'on a écrits hautement, et sans crainte d'être démenti, dans le temps qu'ils sont arrivés; voici, en faveur de ceux qui n'ont pas vécu dans ces temps, un miracle toujours subsistant, qui confirme la vérité de tous les autres : c'est la suite de la religion toujours victorieuse des erreurs qui ont tâché de la détruire. Vous y pouvez joindre encore une autre suite, et c'est la suite visible d'un continuel châtiment sur les Juifs qui n'ont pas reçu le Christ promis à leurs pères.

Ils l'attendent néanmoins encore, et leur attente toujours frustrée fait une partie de leur supplice. Ils l'attendent, et font voir en l'attendant qu'il a toujours été attendu. Condamnés par leurs propres livres, ils assurent la vérité de la religion; ils en portent, pour ainsi dire, toute la suite écrite sur leur front : d'un seul regard on voit ce qu'ils ont été, pourquoi ils sont comme on les voit, et à quoi ils sont réservés.

Ainsi, quatre ou cinq faits authentiques, et plus clairs que la lumière du soleil, font voir notre religion aussi ancienne que le monde. Ils montrent, par conséquent, qu'elle n'a point d'autre auteur que celui qui a fondé l'univers; qui, tenant tout en sa main, a pu seul et commencer et conduire un dessein où tous les siècles sont compris.

Il ne faut donc plus s'étonner, comme on fait ordinairement, de ce que Dieu nous propose à croire tant de choses si dignes de lui, et tout ensemble si impénétrables à l'esprit humain : mais plutôt il faut s'étonner de ce qu'ayant établi la foi sur une autorité si ferme et si manifeste, il reste encore dans le monde des aveugles et des incrédules.

Nos passions désordonnées, notre attachement à nos sens, et notre orgueil indomptable en sont la cause. Nous aimons mieux tout risquer, que de nous contraindre : nous aimons mieux croupir dans notre ignorance, que de l'avouer : nous aimons mieux satisfaire une vaine curiosité, et nourrir dans notre esprit indocile la liberté de penser tout ce qu'il nous plaît, que de ployer sous le joug de l'autorité divine.

De là vient qu'il y a tant d'incrédules; et Dieu le permet ainsi pour l'instruction de ses enfants. Sans les aveugles, sans les sauvages, sans les infidèles qui restent, et dans le sein même du christianisme, nous ne connaîtrions pas assez la corruption profonde de notre nature, ni l'abîme d'où Jésus-Christ nous a tirés. Si sa sainte vérité n'était contredite, nous ne verrions pas la merveille qui l'a fait durer parmi tant de contradictions, et nous oublierions à la fin que nous sommes sauvés par la grâce. Maintenant, l'incrédulité des uns humilie les autres ; et les rebelles qui s'opposent aux desseins de Dieu font éclater la puissance par laquelle, indépendamment de toute autre chose, il accomplit les promesses qu'il a faites à son Église.

Qu'attendons-nous donc à nous soumettre? Attendons-nous que Dieu fasse toujours de nouveaux miracles; qu'il les rende inutiles en les continuant; qu'il y accoutume nos yeux, comme ils le sont au cours du soleil et à toutes les autres merveilles de la nature? Ou bien attendons-nous que les impies et les opiniâtres se taisent; que les gens de bien et les libertins rendent un égal témoignage à la vérité; que tout le monde d'un commun accord la préfère à sa passion; et que la fausse science, que la seule nouveauté fait admirer, cesse de surprendre les hommes? N'est-ce pas assez que nous voyions qu'on ne peut combattre la religion sans montrer, par de prodigieux égarements, qu'on a le sens renversé, et qu'on ne se défend plus que par présomption ou par ignorance? L'Église, victorieuse des siècles et des erreurs, ne pourra-t-elle pas vaincre dans nos esprits les pitoyables raisonnements qu'on lui oppose; et les promesses divines, que nous voyons tous les jours s'y accomplir, ne pourront-elles nous élever au-dessus des sens?

Et qu'on ne nous dise pas que ces promesses demeurent encore en suspens, et que comme elles s'étendent jusqu'à la fin du monde, ce ne sera qu'à la fin du monde que nous pourrons nous vanter d'en avoir vu l'accomplissement. Car, au contraire, ce qui s'est passé nous assure de l'avenir : tant d'anciennes prédictions si visiblement accomplies, nous font voir qu'il n'y aura rien qui ne s'accomplisse ; et que l'Église, contre qui l'enfer, selon la promesse du Fils de Dieu, ne peut jamais prévaloir, sera toujours subsistante jusqu'à la consommation des siècles, puisque Jésus-Christ, véritable en tout, n'a point donné d'autres bornes à sa durée.

Les mêmes promesses nous assurent la vie future. Dieu, qui s'est montré si fidèle en accomplissant ce qui regarde le siècle présent, ne le sera pas moins à accomplir ce qui regarde le siècle futur, dont tout ce que nous voyons n'est qu'une préparation; et l'Église sera sur la terre toujours immuable et invincible, jusqu'à ce que ses enfants étant ramassés, elle soit tout entière transportée au ciel, qui est son séjour véritable.

Pour ceux qui seront exclus de cette cité cé-

[1] *Hebr.* XIII, 8.

leste, une rigueur éternelle leur est réservée; et après avoir perdu par leur faute une bienheureuse éternité, il ne leur restera plus qu'une éternité malheureuse.

Ainsi les conseils de Dieu se terminent par un état immuable; ses prommesses et ses menaces sont également certaines; et ce qu'il exécute dans le temps, assure ce qu'il nous ordonne ou d'espérer ou de craindre dans l'éternité.

Voilà ce que vous apprend la suite de la religion mise en abrégé devant vos yeux. Par le temps elle vous conduit à l'éternité. Vous voyez un ordre constant dans tous les desseins de Dieu, et une marque visible de sa puissance dans la durée perpétuelle de son peuple. Vous reconnaissez que l'Église a une tige toujours subsistante, dont on ne peut se séparer sans se perdre, et que ceux qui étant unis à cette racine, font des œuvres dignes de leur foi, s'assurent la vie éternelle.

Étudiez donc, Monseigneur, avec une attention particulière, cette suite de l'Église, qui vous assure si clairement toutes les promesses de Dieu. Tout ce qui rompt cette chaîne, tout ce qui sort de cette suite, tout ce qui s'élève de soi-même, et ne vient pas en vertu des promesses faites à l'Église dès l'origine du monde, vous doit faire horreur. Employez toutes vos forces à rappeler dans cette unité tout ce qui s'en est dévoyé, et à faire écouter l'Église par laquelle le Saint-Esprit prononce ses oracles.

La gloire de vos ancêtres est non-seulement de ne l'avoir jamais abandonnée, mais de l'avoir toujours soutenue, et d'avoir mérité par là d'être appelés ses Fils aînés, qui est sans doute le plus glorieux de tous leurs titres.

Je n'ai pas besoin de vous parler de Clovis, de Charlemagne, ni de saint Louis. Considérez seulement le temps où vous vivez et de quel père Dieu vous a fait naître. Un roi si grand en tout se distingue plus par sa foi que par ses autres admirables qualités. Il protége la religion au dedans et au dehors du royaume, et jusqu'aux extrémités du monde. Ses lois sont un des plus fermes remparts de l'Église. Son autorité, révérée, autant par le mérite de sa personne que par la majesté de son sceptre, ne se soutient jamais mieux que lorsqu'elle défend la cause de Dieu. On n'entend plus de blasphème; l'impiété tremble devant lui: c'est ce roi marqué par Salomon, qui dissipe tout le mal par ses regards [1]. S'il attaque l'hérésie par tant de moyens, et plus encore que n'ont jamais fait ses prédécesseurs, ce n'est pas qu'il craigne pour son trône; tout est tranquille à ses pieds, et ses armes sont redoutées par toute la terre: mais c'est qu'il aime ses peuples, et que se voyant élevé par la main de Dieu à une puissance que rien ne peut égaler dans l'univers, il n'en connaît point de plus bel usage que de la faire servir à guérir les plaies de l'Église.

Imitez, Monseigneur, un si bel exemple, et laissez-le à vos descendants. Recommandez-leur l'Église plus encore que ce grand empire que vos ancêtres gouvernent depuis tant de siècles. Que votre auguste maison, la première en dignité qui soit au monde, soit la première à défendre les droits de Dieu, et à étendre par tout l'univers le règne de Jésus-Christ qui la fait régner avec tant de gloire.

[1] *Prov.* XX, 8.

TROISIÈME PARTIE.

LES EMPIRES.

CHAPITRE PREMIER.

Les révolutions des empires sont réglées par la Providence, et servent à humilier les princes.

Quoiqu'il n'y ait rien de comparable à cette suite de la vraie Église que je vous ai représentée, la suite des empires, qu'il faut maintenant vous remettre devant les yeux, n'est guère moins profitable, je ne dirai pas seulement aux grands princes comme vous, mais encore aux particuliers qui contemplent dans ces grands objets les secrets de la divine Providence.

Premièrement, ces empires ont pour la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens, pour châtier ce peuple; des Perses, pour le rétablir; d'Alexandre et de ses pemiers successeurs, pour le protéger; d'Antiochus l'Illustre et de ses successeurs, pour l'exercer; des Romains, pour soutenir sa liberté contre les rois de Syrie, qui ne songeaient qu'à le détruire. Les Juifs ont duré jusqu'à Jésus-Christ sous la puissance des mêmes Romains. Quand ils l'ont méconnu et crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains, sans y penser, à la vengeance divine, et ont exterminé ce peuple ingrat. Dieu, qui avait résolu de rassembler dans le même temps le peuple nouveau, de toutes les nations, a premièrement réuni les terres et les mers sous ce même empire. Le commerce de tant de peuples divers, autrefois étrangers les uns aux autres, et depuis réunis sous la domination romaine, a été un des plus puissants moyens dont la Providence se soit servie pour donner cours à l'Évangile. Si le même empire romain a persécuté durant trois cents ans ce peuple nouveau qui naissait de tous côtés dans son enceinte, cette persécution a confirmé l'Église chrétienne, et a fait éclater sa gloire avec sa foi

et sa patience. Enfin l'empire romain a cédé; et ayant trouvé quelque chose de plus invincible que lui, il a reçu paisiblement dans son sein cette Église à laquelle il avait fait une si longue et si cruelle guerre. Les empereurs ont employé leur pouvoir à faire obéir l'Église; et Rome a été le chef de l'empire spirituel que Jésus-Christ a voulu étendre par toute la terre.

Quand le temps a été venu que la puissance romaine devait tomber, et que ce grand empire, qui s'était vainement promis l'éternité, devait subir la destinée de tous les autres, Rome, devenue la proie des barbares, a conservé par la religion son ancienne majesté. Les nations qui ont envahi l'empire romain, y ont appris peu à peu la piété chrétienne qui a adouci leur barbarie, et leurs rois, en se mettant, chacun dans sa nation, à la place des empereurs, n'ont trouvé aucun de leurs titres plus glorieux que celui de protecteurs de l'Église.

Mais il faut ici vous découvrir les secrets jugements de Dieu sur l'empire romain et sur Rome même : mystère que le Saint-Esprit a révélé à saint Jean, et que ce grand homme, apôtre, évangéliste et prophète, a expliqué dans l'Apocalypse. Rome, qui avait vieilli dans le culte des idoles, avait une peine extrême à s'en défaire, même sous les empereurs chrétiens, et le sénat se faisait un honneur de défendre les dieux de Romulus, auxquels il attribuait toutes les victoires de l'ancienne république [1]. Les empereurs étaient fatigués des députations de ce grand corps qui demandait le rétablissement de ses idoles, et qui croyait que corriger Rome de ses vieilles superstitions, était faire injure au nom romain. Ainsi cette compagnie, composée de ce que l'empire avait de plus grand, et une immense multitude de peuple où se trouvaient presque tous les plus puissants de Rome, ne pouvaient être retirées de leurs erreurs, ni par la prédication de l'Évangile, ni par un si visible accomplissement des anciennes prophéties, ni par la conversion presque de tout le reste de l'empire, ni enfin par celle des princes dont tous les décrets autorisaient le christianisme. Au contraire, ils continuaient à charger d'opprobres l'Église de Jésus-Christ, qu'ils accusaient encore, à l'exemple de leurs pères, de tous les malheurs de l'empire, toujours prêts à renouveler les anciennes persécutions s'ils n'eussent été réprimés par les empereurs. Les choses étaient encore en cet état, au quatrième siècle de l'Église, et cent ans après Constantin, quand Dieu enfin se ressouvint de tant de sanglants décrets du sénat contre les fidèles, et tout ensemble des cris furieux dont tout le peuple romain, avide du sang chrétien, avait si souvent fait retentir l'amphithéâtre. Il livra donc aux barbares cette ville *enivrée du sang des martyrs*, comme parle saint Jean [1]. Dieu renouvela sur elle les terribles châtiments qu'il avait exercés sur Babylone : Rome même est appelée de ce nom. Cette nouvelle Babylone, imitatrice de l'ancienne, comme elle enflée de ses victoires, triomphante dans ses délices et dans ses richesses, souillée de ses idolâtries, et persécutrice du peuple de Dieu, tombe aussi comme elle d'une grande chute, et saint Jean chante sa ruine [2]. La gloire de ses conquêtes, qu'elle attribuait à ses dieux, lui est ôtée : elle est en proie aux barbares, prise trois et quatre fois, pillée, saccagée, détruite. Le glaive des barbares ne pardonne qu'aux chrétiens. Une autre Rome toute chrétienne sort des cendres de la première; et c'est seulement après l'inondation des barbares que s'achève entièrement la victoire de Jésus-Christ sur les dieux romains, qu'on voit non-seulement détruits, mais encore oubliés.

C'est ainsi que les empires du monde ont servi à la religion et à la conservation du peuple de Dieu; c'est pourquoi ce même Dieu, qui a fait prédire à ses prophètes les divers états de son peuple, leur a fait prédire aussi la succession des empires. Vous avez vu les endroits où Nabuchodonosor a été marqué comme celui qui devait venir pour punir les peuples superbes, et surtout le peuple juif ingrat envers son auteur. Vous avez entendu nommer Cyrus deux cents ans avant sa naissance, comme celui qui devait rétablir le peuple de Dieu, et punir l'orgueil de Babylone. La ruine de Ninive n'a pas été prédite moins clairement. Daniel, dans ses admirables visions, a fait passer en un instant devant vos yeux l'empire de Babylone, celui des Mèdes et des Perses, celui d'Alexandre et des Grecs. Les blasphèmes et les cruautés d'un Antiochus l'Illustre y ont été prophétisés, aussi bien que les victoires miraculeuses du peuple de Dieu sur un si violent persécuteur. On y voit ces fameux empires tomber les uns après les autres; et le nouvel empire que Jésus-Christ devait établir y est marqué si expressément par ses propres caractères, qu'il n'y a pas moyen de le méconnaître. C'est l'empire des saints du Très-Haut; c'est l'empire du Fils de l'homme : empire qui doit subsister au milieu de la ruine de tous les autres, et auquel seul l'éternité est promise.

Les jugements de Dieu sur le plus grand de

[1] *Zozim.* lib. IV. Orat. Symm. *apud Ambr.* t. V, lib. V, *Ep.* XXX, nunc XVII, t. II, col. 828 et seq. *Aug.* de Civ. Dei, lib. I, cap. I, etc. t. VII.

[1] *Apoc.* XVII, 6.
[2] *Ibid.* XVII, XVIII.

tous les empires de ce monde, c'est-à-dire, sur l'empire romain, ne nous ont pas été cachés. Vous les venez d'apprendre de la bouche de saint Jean. Rome a senti la main de Dieu, et a été comme les autres un exemple de sa justice. Mais son sort était plus heureux que celui des autres villes. Purgée par ses désastres des restes de l'idolâtrie, elle ne subsiste plus que par le christianisme qu'elle annonce à tout l'univers. Ainsi tous les grands empires que nous avons vus sur la terre ont concouru par divers moyens au bien de la religion et à la gloire de Dieu, comme Dieu même l'a déclaré par ses prophètes.

Quand vous lisez si souvent dans leurs écrits, que les rois entreront en foule dans l'Église, et qu'ils en seront les protecteurs et les nourriciers, vous reconnaissez à ces paroles les empereurs et les autres princes chrétiens; et comme les rois vos ancêtres se sont signalés plus que tous les autres, en protégeant et en étendant l'Église de Dieu, je ne craindrai point de vous assurer que c'est eux qui de tous les rois sont prédits le plus clairement dans ces illustres prophéties.

Dieu donc, qui avait dessein de se servir des divers empires, pour châtier, ou pour exercer, ou pour étendre, ou pour protéger son peuple, voulant se faire connaître pour l'auteur d'un si admirable conseil, en a découvert le secret à ses prophètes, et leur a fait prédire ce qu'il avait résolu d'exécuter. C'est pourquoi, comme les empires entraient dans l'ordre des desseins de Dieu sur le peuple qu'il avait choisi, la fortune de ces empires se trouve annoncée par les mêmes oracles du Saint-Esprit qui prédisent la succession du peuple fidèle.

Plus vous vous accoutumerez à suivre les grandes choses, et à les rappeler à leurs principes, plus vous serez en admiration de ces conseils de la Providence. Il importe que vous en preniez de bonne heure les idées, qui s'éclairciront tous les jours de plus en plus dans votre esprit, et que vous appreniez à rapporter les choses humaines aux ordres de cette sagesse éternelle dont elles dépendent.

Dieu ne déclare pas tous les jours ses volontés par ses prophètes, touchant les rois et les monarchies qu'il élève ou qu'il détruit. Mais l'ayant fait tant de fois dans ces grands empires dont nous venons de parler, il nous montre, par ces exemples fameux, ce qu'il fait dans tous les autres; et il apprend aux rois ces deux vérités fondamentales: premièrement, que c'est lui qui forme les royaumes pour les donner à qui il lui plaît; et secondement, qu'il sait les faire servir, dans les temps et dans l'ordre qu'il a résolu, aux desseins qu'il a sur son peuple.

C'est ce qui doit tenir tous les princes dans une entière dépendance, et les rendre toujours attentifs aux ordres de Dieu, afin de prêter la main à ce qu'il médite pour sa gloire dans toutes les occasions qu'il leur en présente.

Mais cette suite des empires, même à la considérer plus humainement, a de grandes utilités, principalement pour les princes; puisque l'arrogance, compagne ordinaire d'une condition si éminente, est si fortement rabattue par ce spectacle. Car si les hommes apprennent à se modérer en voyant mourir les rois, combien plus seront-ils frappés en voyant mourir les royaumes mêmes! et où peut-on recevoir une plus belle leçon de la vanité des grandeurs humaines?

Ainsi, quand vous voyez passer comme en un instant devant vos yeux, je ne dis pas les rois et les empereurs, mais ces grands empires qui ont fait trembler tout l'univers; quand vous voyez les Assyriens anciens et nouveaux, les Mèdes, les Perses, les Grecs, les Romains se présenter devant vous successivement, et tomber, pour ainsi dire, les uns sur les autres: ce fracas effroyable vous fait sentir qu'il n'y a rien de solide parmi les hommes, et que l'inconstance et l'agitation est le propre partage des choses humaines.

CHAPITRE II.

Les révolutions des empires ont des causes particulières que les princes doivent étudier.

Mais ce qui rendra ce spectacle plus utile et plus agréable, ce sera la réflexion que vous ferez, non-seulement sur l'élévation et sur la chute des empires, mais encore sur les causes de leur progrès et sur celles de leur décadence.

Car ce même Dieu qui a fait l'enchaînement de l'univers, et qui, tout-puissant par lui-même, a voulu, pour établir l'ordre, que les parties d'un si grand tout dépendissent les unes des autres; ce même Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions: je veux dire, que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient destinés; et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents.

Et comme dans toutes les affaires il y a ce qui les prépare, ce qui détermine à les entreprendre, et ce qui les fait réussir, la vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver.

En effet, il ne suffit par de regarder seule-

ment devant ses yeux, c'est-à-dire, de considérer ces grands événements qui décident tout à coup de la fortune des empires. Qui veut entendre à fond les choses humaines, doit les reprendre de plus haut; et il lui faut observer les inclinations et les mœurs, ou, pour dire tout en un mot, le caractère, tant des peuples dominants en général que des princes en particulier, et enfin de tous les hommes extraordinaires, qui par l'importance du personnage qu'ils ont eu à faire dans le monde, ont contribué, en bien ou en mal, au changement des États et à la fortune publique.

J'ai tâché de vous préparer à ces importantes réflexions dans la première partie de ce Discours; vous y aurez pu observer le génie des peuples et celui des grands hommes qui les ont conduits. Les événements qui ont porté coup dans la suite ont été montrés; et afin de vous tenir attentif à l'enchaînement des grandes affaires du monde, que je voulais principalement vous faire entendre, j'ai omis beaucoup de faits particuliers dont les suites n'ont pas été si considérables. Mais parce qu'en nous attachant à la suite, nous avons passé trop vite sur beaucoup de choses pour pouvoir faire les réflexions qu'elles méritaient, vous devez maintenant vous y attacher avec une attention plus particulière, et accoutumer votre esprit à rechercher les effets dans leurs causes les plus éloignées.

Par là vous apprendrez ce qu'il est si nécessaire que vous sachiez; qu'encore qu'à ne regarder que les rencontres particulières, la fortune semble seule décider de l'établissement et de la ruine des empires, à tout prendre il en arrive à peu près comme dans le jeu, où le plus habile l'emporte à la longue.

En effet, dans ce jeu sanglant où les peuples ont disputé de l'empire et de la puissance, qui a prévu de plus loin, qui s'est le plus appliqué, qui a duré le plus longtemps dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu l'avantage, et a fait servir la fortune même à ses desseins.

Ainsi ne vous lassez point d'examiner les causes des grands changements, puisque rien ne servira jamais tant à votre instruction; mais recherchez-les surtout dans la suite des grands empires, où la grandeur des événements les rend plus palpables.

CHAPITRE III.

Les Scythes, les Éthiopiens et les Égyptiens.

Je ne compterai pas ici parmi les grands empires celui de Bacchus, ni celui d'Hercule; ces célèbres vainqueurs des Indes et de l'Orient. Leurs histoires n'ont rien de certain, leurs conquêtes n'ont rien de suivi : il les faut laisser célébrer aux poëtes, qui en ont fait le plus grand sujet de leurs fables.

Je ne parlerai pas non plus de l'empire que le Madyes d'Hérodote [1], qui ressemble assez à l'Indathyrse de Mégasthène [2], et au Tanaüs de Justin [3], établit pour un peu de temps dans la grande Asie. Les Scythes, que ce prince menait à la guerre, ont plutôt fait des courses que des conquêtes. Ce ne fut que par rencontre, et en poussant les Cimmériens, qu'ils entrèrent dans la Médie, battirent les Mèdes et leur enlevèrent cette partie de l'Asie où ils avaient établi leur domination. Ces nouveaux conquérants n'y régnèrent que vingt-huit ans. Leur impiété, leur avarice et leur brutalité la leur fit perdre; et Cyaxare, fils de Phraorte, sur lequel ils l'avaient conquise, les en chassa. Ce fut plutôt par adresse que par force. Réduit à un coin de son royaume, que les vainqueurs avaient négligé, ou que peut-être ils n'avaient pu forcer, il attendit avec patience que ces conquérants brutaux eussent excité la haine publique, et se défissent eux-mêmes par le désordre de leur gouvernement.

Nous trouvons encore dans Strabon [4], qui l'a tiré du même Mégasthène, un Téarcon, roi d'Éthiopie : ce doit être le Tharaca de l'Écriture [5], dont les armes furent redoutées du temps de Sennachérib, roi d'Assyrie. Ce prince pénétra jusqu'aux Colonnes d'Hercule, apparemment le long de la côte d'Afrique, et passa jusqu'en Europe. Mais que dirais-je d'un homme dont nous ne voyons dans les historiens que quatre ou cinq mots, et dont la domination n'a aucune suite?

Les Éthiopiens, dont il était roi, étaient, selon Hérodote [6], les mieux faits de tous les hommes et de la plus belle taille. Leur esprit était vif et ferme; mais ils prenaient peu de soin de le cultiver, mettant leur confiance dans leurs corps robustes et dans leurs bras nerveux. Leurs rois étaient électifs, et ils mettaient sur le trône le plus grand et le plus fort. On peut juger de leur humeur par une action que nous raconte Hérodote. Lorsque Cambyse leur envoya, pour les surprendre, des ambassadeurs et des présents tels que les Perses les donnaient, de la pourpre, des bracelets d'or, et des compositions de parfums, ils se moquèrent de ses présents où ils ne voyaient rien d'utile à la vie, aussi bien que de

[1] *Herod.* lib. I, cap. CIII.
[2] *Strab. init.* lib. XV.
[3] *Justin.* lib. I, cap. I.
[4] Lib. XV. *init.*
[5] IV. *Reg.* XIX, 9. Is. XXXVII, 9.
[6] *Herod.* lib. III, cap. XX.

ses ambasadeurs, qu'ils prirent pour ce qu'ils étaient, c'est-à-dire, pour des espions. Mais leur roi voulut aussi faire un présent à sa mode au roi de Perse; et prenant en main un arc qu'un Perse eût à peine soutenu, loin de le pouvoir tirer, il le banda en présence des ambassadeurs, et leur dit : « Voici le conseil que le roi d'Éthio- « pie donne au roi de Perse. Quand les Perses « se pourront servir aussi aisément que je viens « de faire d'un arc de cette grandeur et de cette « force, qu'ils viennent attaquer les Éthiopiens, « et qu'ils amènent plus de troupes que n'en a « Cambyse. En attendant, qu'ils rendent grâces « aux dieux qui n'ont pas mis dans le cœur des « Éthiopiens le désir de s'étendre hors de leur « pays. » Cela dit, il débanda l'arc, et le donna aux ambassadeurs. On ne peut dire quel eût été l'événement de la guerre. Cambyse, irrité de cette réponse, s'avança vers l'Éthiopie comme un insensé, sans ordre, sans convois, sans discipline; et vit périr son armée, faute de vivres, au milieu des sables, avant que d'approcher l'ennemi.

Ces peuples d'Éthiopie n'étaient pourtant pas si justes qu'ils s'en vantaient, ni si renfermés dans leur pays. Leurs voisins les Égyptiens avaient souvent éprouvé leurs forces. Il n'y a rien de suivi dans les conseils de ces nations sauvages et mal cultivées : si la nature y commence souvent de beaux sentiments, elle ne les achève jamais. Aussi n'y voyons-nous que peu de choses à apprendre et à imiter. N'en parlons pas davantage, et venons aux peuples policés.

Les Égyptiens sont les premiers où l'on ait su les règles du gouvernement. Cette nation grave et sérieuse connut d'abord la vraie fin de la politique, qui est de rendre la vie commode et les peuples heureux. La température toujours uniforme du pays y faisait les esprits solides et constants. Comme la vertu est le fondement de toute la société, ils l'ont soigneusement cultivée. Leur principale vertu a été la reconnaissance. La gloire qu'on leur a donnée, d'être les plus reconnaissants de tous les hommes, fait voir qu'ils étaient aussi les plus sociables [1]. Les bienfaits sont le lien de la concorde publique et particulière. Qui reconnaît les grâces, aime à en faire; et en bannissant l'ingratitude, le plaisir de faire du bien demeure si pur, qu'il n'y a plus moyen de n'y être pas sensible. Leurs lois étaient simples, pleines d'équité, et propres à unir entre eux les citoyens. Celui qui pouvant sauver un homme attaqué, ne le faisait pas, était puni de mort aussi rigoureusement que l'assassin [2]. Que

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 22 et seq.
[2] *Ibid.* n° 27.

si on ne pouvait secourir le malheureux, il fallait du moins dénoncer l'auteur de la violence; et il y avait des peines établies contre ceux qui manquaient à ce devoir. Ainsi les citoyens étaient à la garde les uns des autres, et tout le corps de l'État était uni contre les méchants. Il n'était pas permis d'être inutile à l'État : la loi assignait à chacun son emploi, qui se perpétuait de père en fils [1]. On ne pouvait ni en avoir deux, ni changer de profession; mais aussi toutes les professions étaient honorées. Il fallait qu'il y eût des emplois et des personnes plus considérables, comme il faut qu'il y ait des yeux dans le corps. Leur éclat ne fait pas mépriser les pieds, ni les parties les plus basses. Ainsi, parmi les Égyptiens, les prêtres et les soldats avaient des marques d'honneur particulières : mais tous les métiers, jusqu'aux moindres, étaient en estime; et on ne croyait pas pouvoir sans crime mépriser les citoyens dont les travaux, quels qu'ils fussent, contribuaient au bien public. Par ce moyen tous les arts venaient à leur perfection : l'honneur qui les nourrit s'y mêlait partout : on faisait mieux ce qu'on avait toujours vu faire, et à quoi on s'était uniquement exercé dès son enfance.

Mais il y avait une occupation qui devait être commune; c'était l'étude des lois et de la sagesse. L'ignorance de la religion et de la police du pays n'était excusée en aucun état. Au reste, chaque profession avait son canton qui lui était assigné. Il n'en arrivait aucune incommodité dans un pays dont la largeur n'était pas grande; et dans un si bel ordre, les fainéants ne savaient où se cacher.

Parmi de si bonnes lois, ce qu'il y avait de meilleur, c'est que tout le monde était nourri dans l'esprit de les observer. Une coutume nouvelle était un prodige en Égypte [2] : tout s'y faisait toujours de même; et l'exactitude qu'on y avait à garder les petites choses maintenait les grandes. Aussi n'y eut-il jamais de peuple qui ait conservé plus longtemps ses usages et ses lois. L'ordre des jugements servait à entretenir cet esprit. Trente juges étaient tirés des principales villes pour composer la compagnie qui jugeait tout le royaume [3]. On était accoutumé à ne voir dans ces places que les plus honnêtes gens du pays et les plus graves. Le prince leur assignait certains revenus, afin qu'affranchis des embarras domestiques, ils pussent donner tout leur temps à faire observer les lois. Ils ne tiraient rien des procès, et on ne s'était pas encore avisé de faire un métier de la justice. Pour éviter les surprises, les affaires étaient traitées par écrit dans cette

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 25.
[2] *Herod.* lib. II, cap. XCI. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 22. *Plat.* de Leg. lib. II.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 26.

assemblée. On y craignait la fausse éloquence, qui éblouit les esprits et émeut les passions. La vérité ne pouvait être expliquée d'une maniere trop sèche. Le président du sénat portait un collier d'or et de pierres précieuses, d'où pendait une figure sans yeux, qu'on appelait la Vérité. Quand il la prenait, c'était le signal pour commencer la séance [1]. Il l'appliquait au parti qui devait gagner sa cause, et c'était la forme de prononcer les sentences. Un des plus beaux artifices des Égyptiens pour conserver leurs anciennes maximes, était de les revêtir de certaines cérémonies qui les imprimaient dans les esprits. Ces cérémonies s'observaient avec réflexion; et l'humeur sérieuse des Égyptiens ne permettait pas qu'elles tournassent en simples formules. Ceux qui n'avaient point d'affaires, et dont la vie était innocente, pouvaient éviter l'examen de ce sévère tribunal. Mais il y avait en Égypte une espèce de jugement tout à fait extraordinaire, dont personne n'échappait. C'est une consolation en mourant de laisser son nom en estime parmi les hommes, et de tous les biens humains c'est le seul que la mort ne nous peut ravir. Mais il n'était pas permis en Égypte de louer indifféremment tous les morts : il fallait avoir cet honneur par un jugement public [2]. Aussitôt qu'un homme était mort, on l'amenait en jugement. L'accusateur public était écouté. S'il prouvait que la conduite du mort eût été mauvaise, on en condamnait la mémoire, et il était privé de la sépulture. Le peuple admirait le pouvoir des lois, qui s'étendait jusqu'après la mort; et chacun, touché de l'exemple, craignait de déshonorer sa mémoire et sa famille. Que si le mort n'était convaincu d'aucune faute, on l'ensevelissait honorablement : on faisait son panégyrique, mais sans y rien mêler de sa naissance. Toute l'Égypte était noble, et d'ailleurs on n'y goûtait de louanges que celles qu'on s'attirait par son mérite.

Chacun sait combien curieusement les Égyptiens conservaient les corps morts. Leurs momies se voient encore. Ainsi leur reconnaissance envers leurs parents était immortelle : les enfants, en voyant les corps de leurs ancêtres, se souvenaient de leurs vertus que le public avait reconnues, et s'excitaient à aimer les lois qu'ils leur avaient laissées.

Pour empêcher les emprunts, d'où naissent la fainéantise, les fraudes et la chicane, l'ordonnance du roi Asychis ne permettait d'emprunter qu'à condition d'engager le corps de son père à celui dont on empruntait [3]. C'était une impiété et une infamie tout ensemble de ne pas retirer assez promptement un gage si précieux; et celui qui mourait sans s'être acquitté de ce devoir, était privé de la sépulture.

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 26.
[2] *Ibid.*
[3] *Herod.* lib. II, cap. CXXXVI. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 34.

Le royaume était héréditaire; mais les rois étaient obligés plus que tous les autres à vivre selon les lois. Ils en avaient de particulières qu'un roi avait digérées, et qui faisaient une partie des livres sacrés [1]. Ce n'est pas qu'on disputât rien aux rois, ou que personne eût droit de les contraindre; au contraire, on les respectait comme des dieux : mais c'est qu'une coutume ancienne avait tout réglé, et qu'ils ne s'avisaient pas de vivre autrement que leurs ancêtres. Ainsi ils souffraient sans peine non-seulement que la qualité des viandes et la mesure du boire et du manger leur fût marquée (car c'était une chose ordinaire en Égypte, où tout le monde était sobre, et où l'air du pays inspirait la frugalité [2]); mais encore que toutes leurs heures fussent destinées [3]. En s'éveillant au point du jour, lorsque l'esprit est le plus net et les pensées les plus pures, ils lisaient leurs lettres, pour prendre une idée plus droite et plus véritable des affaires qu'ils avaient à décider. Sitôt qu'ils étaient habillés, ils allaient sacrifier au temple. Là, environnés de toute leur cour, et les victimes étant à l'autel, ils assistaient à une prière pleine d'instruction, où le pontife priait les dieux de donner au prince toutes les vertus royales, en sorte qu'il fût religieux envers les dieux, doux envers les hommes, modéré, juste, magnanime, sincère, et éloigné du mensonge; libéral, maître de lui-même, punissant au-dessous du mérite, et récompensant au-dessus. Le pontife parlait ensuite des fautes que les rois pouvaient commettre : mais il supposait toujours qu'ils n'y tombaient que par surprise ou par ignorance, chargeant d'imprécations les ministres qui leur donnaient de mauvais conseils et leur déguisaient la vérité. Telle était la manière d'instruire les rois. On croyait que les reproches ne faisaient qu'aigrir leurs esprits; et que le moyen le plus efficace de leur inspirer la vertu, était de leur marquer leur devoir dans des louanges conformes aux lois, et prononcées gravement devant les dieux. Après la prière et le sacrifice, on lisait au roi dans les saints livres, les conseils et les actions des grands hommes, afin qu'il gouvernât son état par leurs maximes, et maintînt les lois qui avaient rendu ses prédécesseurs heureux aussi bien que leurs sujets.

Ce qui montre que ces remontrances se faisaient et s'écoutaient sérieusement, c'est qu'elles

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 22.
[2] *Herod.* lib. II.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 22.

avaient leur effet. Parmi les Thébains, c'est-à-dire, dans la dynastie principale, celle où les lois étaient en vigueur, et qui devint à la fin la maîtresse de toutes les autres, les plus grands hommes ont été les rois. Les deux Mercures auteurs des sciences et de toutes les institutions des Égyptiens, l'un voisin des temps du déluge, et l'autre qu'ils ont appelé le Trismégiste ou le trois fois grand, contemporain de Moïse, ont été tous deux rois de Thèbes. Toute l'Égypte a profité de leurs lumières, et Thèbes doit à leurs instructions d'avoir eu peu de mauvais princes. Ceux-ci étaient épargnés pendant leur vie, le repos public le voulait ainsi : mais ils n'étaient pas exempts du jugement qu'il fallait subir après la mort [1]. Quelques-uns ont été privés de la sépulture, mais on en voit peu d'exemples; et, au contraire, la plupart des rois ont été si chéris des peuples, que chacun pleurait leur mort autant que celle de son père ou de ses enfants.

Cette coutume de juger les rois après leur mort parut si sainte au peuple de Dieu, qu'il l'a toujours pratiquée. Nous voyons dans l'Écriture que les méchants rois étaient privés de la sépulture de leurs ancêtres; et nous apprenons de Josèphe [2] que cette coutume durait encore du temps des Asmonéens. Elle faisait entendre aux rois, que si leur majesté les met au-dessus des jugements humains pendant leur vie, ils y reviennent enfin quand la mort les a égalés aux autres hommes.

Les Égyptiens avaient l'esprit inventif, mais ils le tournaient aux choses utiles. Leurs Mercures ont rempli l'Égypte d'inventions merveilleuses, et ne lui avaient presque rien laissé ignorer de ce qui pouvait rendre la vie commode et tranquille. Je ne puis laisser aux Égyptiens la gloire qu'ils ont donnée à leur Osiris, d'avoir inventé le labourage [3], car on le trouve de tout temps dans les pays voisins de la terre d'où le genre humain s'est répandu, et on ne peut douter qu'il ne fût connu dès l'origine du monde. Aussi les Égyptiens donnaient-ils eux-mêmes une si grande antiquité à Osiris, qu'on voit bien qu'ils ont confondu son temps avec celui des commencements de l'univers, et qu'ils ont voulu lui attribuer les choses dont l'origine passait de bien loin tous les temps connus dans leur histoire. Mais si les Égyptiens n'ont pas inventé l'agriculture, ni les autres arts que nous voyons devant le déluge, ils les ont tellement perfectionnés, et ont pris un si grand soin de les rétablir parmi les peuples où la barbarie les avait fait oublier, que leur gloire n'est guère

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 23.
[2] Ant. lib. XIII, cap. XXIII, al. 15.
[3] *Diod.* lib. I, sect. I, n° 8. *Plut.* de Isid. et Osirid

moins grande que s'ils en avaient été les inventeurs.

Il y en a même de très-importants dont on ne peut leur disputer l'invention. Comme leur pays était uni, et leur ciel toujours pur et sans nuage, ils ont été les premiers à observer le cours des astres [1]. Ils ont aussi les premiers réglé l'année. Ces observations les ont jetés naturellement dans l'arithmétique; et s'il est vrai, ce que dit Platon [2], que le soleil et la lune aient enseigné aux hommes la science des nombres, c'est-à-dire, qu'on ait commencé les comptes réglés par celui des jours, des mois et des ans, les Égyptiens sont les premiers qui aient écouté ces merveilleux maîtres. Les planètes et les autres astres ne leur ont pas été moins connus; et ils ont trouvé cette grande année qui ramène tout le ciel à son premier point. Pour reconnaître leurs terres tous les ans couvertes par le débordement du Nil, ils ont été obligés de recourir à l'arpentage, qui leur a bientôt appris la géométrie [3]. Ils étaient grands observateurs de la nature, qui dans un air si serein, et sous un soleil si ardent, était forte et féconde parmi eux [4]. C'est aussi ce qui leur a fait inventer ou perfectionner la médecine. Ainsi toutes les sciences ont été en grand honneur parmi eux. Les inventeurs des choses utiles recevaient, et de leur vivant et après leur mort, de dignes récompenses de leurs travaux. C'est ce qui a consacré les livres de leurs deux Mercures, et les a fait regarder comme des livres divins. Le premier de tous les peuples où on voie des bibliothèques, est celui d'Égypte. Le titre qu'on leur donnait inspirait l'envie d'y entrer, et d'en pénétrer les secrets : on les appelait *le trésor des remèdes de l'âme* [5]. Elle s'y guérissait de l'ignorance, la plus dangereuse de ses maladies, et la source de toutes les autres.

Une des choses qu'on imprimait le plus fortement dans l'esprit des Égyptiens, était l'estime et l'amour de leur patrie. Elle était, disaient-ils, le séjour des dieux : ils y avaient régné durant des milliers infinis d'années. Elle était la mère des hommes et des animaux, que la terre d'Égypte arrosée du Nil avait enfantés pendant que le reste de la nature était stérile [6]. Les prêtres, qui composaient l'histoire d'Égypte de cette suite immense de siècles, qu'ils ne remplissaient que de fables et des généalogies de leurs dieux, le faisaient pour imprimer dans l'esprit des peuples

[1] *Plat.* Epin. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 8. *Herod.* lib. II, cap. IV.
[2] *Plat.* in Tim.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 29.
[4] *Id.* ibid. et 30. *Herod.* lib. II, cap. IV.
[5] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 5.
[6] *Plat.* in Tim. *Diod.* lib. I, sect. I, n° 5.

l'antiquité et la noblesse de leur pays. Au reste, leur vraie histoire était renfermée dans des bornes raisonnables; mais ils trouvaient beau de se perdre dans un abîme infini de temps qui semblait les approcher de l'éternité.

Cependant l'amour de la patrie avait des fondements plus solides. L'Égypte était en effet le plus beau pays de l'univers, le plus abondant par la nature, le mieux cultivé par l'art, le plus riche, le plus commode, et le plus orné par les soins et la magnificence de ses rois.

Il n'y avait rien que de grand dans leurs desseins et dans leurs travaux. Ce qu'ils ont fait du Nil est incroyable. Il pleut rarement en Égypte : mais ce fleuve, qui l'arrose toute par ses débordements réglés, lui apporte les pluies et les neiges des autres pays. Pour multiplier un fleuve si bienfaisant, l'Égypte était traversée d'une infinité de canaux d'une longueur et d'une largeur incroyable [1]. Le Nil portait partout la fécondité avec ses eaux salutaires, unissait les villes entre elles, et la Grande-Mer avec la mer Rouge, entretenait le commerce au dedans et au dehors du royaume, et le fortifiait contre l'ennemi : de sorte qu'il était tout ensemble et le nourricier et le défenseur de l'Égypte. On lui abandonnait la campagne : mais les villes, rehaussées avec des travaux immenses, et s'élevant comme des îles au milieu des eaux, regardaient avec joie de cette hauteur toute la plaine inondée et tout ensemble fertilisée par le Nil. Lorsqu'il s'enflait outre mesure, de grands lacs, creusés par les rois, tendaient leur sein aux eaux répandues. Ils avaient leurs décharges préparées : de grandes écluses les ouvraient ou les fermaient selon le besoin; et les eaux, ayant leur retraite, ne séjournaient sur les terres qu'autant qu'il fallait pour les engraisser.

Tel était l'usage de ce grand lac qu'on appelait le lac de Myris ou de Mœris : c'était le nom du roi qui l'avait fait faire [2]. On est étonné quand on lit, ce qui néanmoins est certain, qu'il avait de tour environ cent quatre-vingts de nos lieues. Pour ne point perdre trop de bonnes terres en le creusant, on l'avait étendu principalement du côté de la Libye. La pêche en valait au prince des sommes immenses; et ainsi quand la terre ne produisait rien, on en tirait des trésors en la couvrant d'eaux. Deux pyramides, dont chacune portait sur un trône deux statues colossales, l'une de Myris, et l'autre de sa femme, s'élevaient de trois cents pieds au milieu du lac, et occupaient sous les eaux un pareil espace. Ainsi elles faisaient voir qu'on les avait érigées avant que le

[1] *Herod.* lib. II, cap. CVIII. *Diod.* lib. I, sect. II, nos 10, 14.
[2] *Herod.* lib. II, cap. CI, CXLIX. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 8.

creux eût été rempli, et montraient qu'un lac de cette étendue avait été fait de main d'homme sous un seul prince.

Ceux qui ne savent pas jusques à quel point on peut ménager la terre, prennent pour fable ce qu'on raconte du nombre des villes d'Égypte [1]. La richesse n'en était pas moins incroyable. Il n'y en avait point qui ne fût remplie de temples magnifiques et de superbes palais [2]. L'architecture y montrait partout cette noble simplicité, et cette grandeur qui remplit l'esprit. De longues galeries y étalaient des sculptures que la Grèce prenait pour modèles. Thèbes le pouvait disputer aux plus belles villes de l'univers [3]. Ses cent portes chantées par Homère sont connues de tout le monde. Elle n'était pas moins peuplée qu'elle était vaste; et on a dit qu'elle pouvait faire sortir ensemble dix mille combattants par chacune de ses portes [4]. Qu'il y ait, si l'on veut, de l'exagération dans ce nombre, toujours est-il assuré que son peuple était innombrable. Les Grecs et les Romains ont célébré sa magnificence et sa grandeur [5], encore qu'ils n'en eussent vu que les ruines : tant les restes en étaient augustes.

Si nos voyageurs avaient pénétré jusqu'au lieu où cette ville était bâtie, ils auraient sans doute encore trouvé quelque chose d'incomparable dans ses ruines : car les ouvrages des Égyptiens étaient faits pour tenir contre le temps. Leurs statues étaient des colosses. Leurs colonnes étaient immenses [6]. L'Égypte visait au grand, et voulait frapper les yeux de loin, mais toujours en les contentant par la justesse des proportions. On a découvert dans le Saïde (vous savez bien que c'est le nom de la Thébaïde) des temples et des palais presque encore entiers, où ces colonnes et ces statues sont innombrables [7]. On y admire surtout un palais dont les restes semblent n'avoir subsisté que pour effacer la gloire de tous les plus grands ouvrages. Quatre allées à perte de vue, et bornées de part et d'autre par des sphinx d'une matière aussi rare que leur grandeur est remarquable, servent d'avenues à quatre portiques dont la hauteur étonne les yeux. Quelle magnificence, et quelle étendue! Encore ceux qui nous ont décrit ce prodigieux édifice n'ont-ils pas eu le temps d'en faire le tour, et ne sont pas même assurés d'en avoir vu la moitié; mais tout ce qu'ils y ont vu était surprenant. Une salle, qui apparem-

[1] *Herod.* lib. II. cap. CLXXVII. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 6 et seq.
[2] *Herod.* lib. II, cap. CXLVIII, CLIII, etc.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 4.
[4] *Pomp. Mela*, lib. I, cap. IX.
[5] *Strab.* lib. XVII. *Tacit.* Annal. lib. II, cap. LX.
[6] *Herod.* et *Diod.* loc. cit.
[7] Voyages du Levant, *par M. Thévenot*, liv. II, chap. V.

ment faisait le milieu de ce superbe palais, était soutenue de six-vingt colonnes de six brassées de grosseur, grandes à proportion, et entremêlées d'obélisques que tant de siècles n'ont pu abattre. Les couleurs mêmes, c'est-à-dire, ce qui éprouve le plus tôt le pouvoir du temps, se soutiennent encore parmi les ruines de cet admirable édifice, et y conservent leur vivacité : tant l'Égypte savait imprimer le caractère d'immortalité à tous ses ouvrages. Maintenant que le nom du roi pénètre aux parties du monde les plus inconnues, et que ce prince étend aussi loin les recherches qu'il fait faire des plus beaux ouvrages de la nature et de l'art, ne serait-ce pas un digne objet de cette noble curiosité, de découvrir les beautés que la Thébaïde renferme dans ses déserts, et d'enrichir notre architecture des inventions de l'Égypte ? Quelle puissance et quel art a pu faire d'un tel pays la merveille de l'univers ? et quelles beautés ne trouverait-on pas si on pouvait aborder la ville royale, puisque si loin d'elle on découvre des choses si merveilleuses !

Il n'appartenait qu'à l'Égypte de dresser des monuments pour la postérité. Ses obélisques font encore aujourd'hui, autant par leur beauté que par leur hauteur, le principal ornement de Rome ; et la puissance romaine, désespérant d'égaler les Égyptiens, a cru faire assez pour sa grandeur d'emprunter les monuments de leurs rois.

L'Égypte n'avait point encore vu de grands édifices que la tour de Babel, quand elle imagina ses pyramides, qui, par leur figure autant que par leur grandeur, triomphent du temps et des Barbares. Le bon goût des Égyptiens leur fit aimer dès lors la solidité et la régularité toute nue. N'est-ce point que la nature porte d'elle-même à cet air simple, auquel on a tant de peine à revenir, quand le goût a été gâté par des nouveautés et des hardiesses bizarres ? Quoi qu'il en soit, les Égyptiens n'ont aimé qu'une hardiesse réglée : ils n'ont cherché le nouveau et le surprenant, que dans la variété infinie de la nature ; et ils se vantaient d'être les seuls qui avaient fait, comme les dieux, des ouvrages immortels. Les inscriptions des pyramides n'étaient pas moins nobles que l'ouvrage. Elles parlaient aux spectateurs [1]. Une de ces pyramides, bâtie de brique, avertissait par son titre qu'on se gardât bien de la comparer aux autres, et qu'elle était « autant au-« dessus de toutes les pyramides que Jupiter était « au-dessus de tous les dieux. »

Mais quelque effort que fassent les hommes, leur néant paraît partout. Ces pyramides étaient des tombeaux [2] ; encore les rois qui les ont bâties n'ont-ils pas eu le pouvoir d'y être inhumés, et ils n'ont pas joui de leur sépulcre.

[1] *Herod.* lib. II, cap. CXXXVI.
[2] *Herod.* ibid. *Diod.* lib. I, sect. II, nos, 15, 16, 17.

Je ne parlerais pas de ce beau palais qu'on appelait le Labyrinthe [1], si Hérodote, qui l'a vu, ne nous assurait qu'il était plus surprenant que les pyramides. On l'avait bâti sur le bord du lac de Myris, et on lui avait donné une vue proportionnée à sa grandeur. Au reste ce n'était pas tant un seul palais qu'un magnifique amas de douze palais disposés régulièrement, et qui communiquaient ensemble. Quinze cents chambres mêlées de terrasses s'arrangeaient autour de douze salles, et ne laissaient point de sortie à ceux qui s'engageaient à les visiter. Il y avait autant de bâtiments par-dessous terre. Ces bâtiments souterrains étaient destinés à la sépulture des rois ; et encore (qui le pourrait dire sans honte et sans déplorer l'aveuglement de l'esprit humain ?) à nourrir les crocodiles sacrés, dont une nation d'ailleurs si sage faisait ses dieux.

Vous vous étonnez de voir tant de magnificence dans les sépulcres de l'Égypte. C'est qu'outre qu'on les érigeait comme des monuments sacrés pour porter aux siècles futurs la mémoire des grands princes, on les regardait encore comme des demeures éternelles [2]. Les maisons étaient appelées des hôtelleries, où l'on n'était qu'en passant, et pendant une vie trop courte pour terminer tous nos desseins : mais les maisons véritables étaient les tombeaux, que nous devions habiter durant des siècles infinis.

Au reste, ce n'était pas sur les choses inanimées que l'Égypte travaillait le plus. Ses plus nobles travaux et son plus bel art consistait à former les hommes. La Grèce en était si persuadée, que ses plus grands hommes, un Homère, un Pythagore, un Platon, Lycurgue même et Solon, ces deux grands législateurs, et les autres qu'il n'est pas besoin de nommer, allèrent apprendre la sagesse en Égypte [3]. Dieu a voulu que Moïse même *fût instruit dans toute la sagesse des Égyptiens :* c'est par là qu'il a commencé *à être puissant en paroles et en œuvres* [4]. La vraie sagesse se sert de tout ; et Dieu ne veut pas que ceux qu'il inspire négligent les moyens humains, qui viennent aussi de lui à leur manière.

Ces sages d'Égypte avaient étudié le régime qui fait les esprits solides, les corps robustes, les femmes fécondes, et les enfants vigoureux. Par ce moyen, le peuple croissait en nombre et en forces. Le pays était sain naturellement ; mais la philosophie leur avait appris que la nature veut être aidée. Il y a un art de former les corps aussi bien

[1] *Herod.* lib. II, cap. CXLVIII. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 13.
[2] *Diod.* ibid.
[3] *Diod.* ibid. n° 36. *Plut.* de Isid. cap. 5.
[4] *Act.* VII, 22.

que les esprits. Cet art, que notre nonchalance nous a fait perdre, était bien connu des anciens, et l'Égypte l'avait trouvé. Elle employait principalement à ce beau dessein la frugalité et les exercices [1]. Dans un grand champ de bataille, qui a été vu par Hérodote [2], les crânes des Perses aisés à percer, et ceux des Égyptiens plus durs que les pierres auxquelles ils étaient mêlés, montraient la mollesse des uns, et la robuste constitution qu'une nourriture frugale et de vigoureux exercices donnaient aux autres. La course à pied, la course à cheval, la course dans les chariots se pratiquait en Égypte avec une adresse admirable; et il n'y avait point dans tout l'univers de meilleurs hommes de cheval que les Égyptiens. Quand Diodore nous dit qu'ils rejetaient la lutte [3] comme un exercice qui donnait une force dangereuse et peu durable, il a dû l'entendre de la lutte outrée des athlètes, que la Grèce elle-même, qui la couronnait dans ses jeux, avait blâmée comme peu convenable aux personnes libres : mais avec une certaine modération, elle était digne des honnêtes gens; et Diodore lui-même nous apprend [4] que le Mercure des Égyptiens en avait inventé les règles aussi bien que l'art de former les corps. Il faut entendre de même ce que dit encore cet auteur touchant la musique [5]. Celle qu'il fait mépriser aux Égyptiens, comme capable de ramollir les courages, était sans doute cette musique molle et efféminée qui n'inspire que les plaisirs et une fausse tendresse. Car pour cette musique généreuse dont les nobles accords élèvent l'esprit et le cœur, les Égyptiens n'avaient garde de la mépriser, puisque, selon Diodore même [6], leur Mercure l'avait inventée, et avait aussi inventé le plus grave des instruments de musique. Dans la procession solennelle des Égyptiens, où l'on portait en cérémonie les livres de Trismégiste, on voit marcher à la tête le chantre tenant en main *un symbole de la musique* (je ne sais pas ce que c'est) *et le livre des hymmes sacrés* [7]. Enfin l'Égypte n'oubliait rien pour polir l'esprit, ennoblir le cœur, et fortifier le corps. Quatre cent mille soldats qu'elle entretenait étaient ceux de ses citoyens qu'elle exerçait avec plus de soin. Les lois de la milice se conservaient aisément, et comme par elles-mêmes, parce que les pères les apprenaient à leurs enfants : car la profession de la guerre passait de père en fils comme les autres; et après les familles sacerdotales, celles qu'on estimait les plus illustres étaient, comme parmi nous, les familles destinées aux armes. Je ne veux pas dire pourtant que l'Égypte ait été guerrière. On a beau avoir des troupes réglées et entretenues, on a beau les exercer à l'ombre dans les travaux militaires et parmi les images des combats : il n'y a jamais que la guerre et les combats effectifs qui fassent les hommes guerriers. L'Égypte aimait la paix, parce qu'elle aimait la justice, et n'avait des soldats que pour sa défense. Contente de son pays, où tout abondait, elle ne songeait point aux conquêtes. Elle s'étendait d'une autre sorte, en envoyant ses colonies par toute la terre, et avec elles la politesse et les lois. Les villes les plus célèbres venaient apprendre en Égypte leurs antiquités, et la source de leurs plus belles institutions [1]. On la consultait de tous côtés sur les règles de la sagesse. Quand ceux d'Élide eurent établi les jeux Olympiques, les plus illustres de la Grèce, ils recherchèrent par une ambassade solennelle l'approbation des Égyptiens, et apprirent d'eux de nouveaux moyens d'encourager les combattants [2]. L'Égypte régnait par ses conseils; et cet empire d'esprit lui parut plus noble et plus glorieux que celui qu'on établit par les armes. Encore que les rois de Thèbes fussent sans comparaison les plus puissants de tous les rois de l'Égypte, jamais ils n'ont entrepris sur les dynasties voisines, qu'ils ont occupées seulement quand elles eurent été envahies par les Arabes; de sorte qu'à vrai dire ils les ont plutôt enlevées aux étrangers, qu'ils n'ont voulu dominer sur les naturels du pays. Mais quand ils se sont mêlés d'être conquérants, ils ont surpassé tous les autres. Je ne parle point d'Osiris, vainqueur des Indes; apparemment c'est Bacchus, ou quelque autre héros aussi fabuleux. Le père de Sésostris (les doctes veulent que ce soit Aménophis, autrement Memnon), ou par instinct, ou par humeur, ou, comme le disent les Égyptiens, par l'autorité d'un oracle, conçut le dessein de faire de son fils un conquérant [3]. Il s'y prit à la manière des Égyptiens, c'est-à-dire, avec de grandes pensées. Tous les enfants qui naquirent le même jour que Sésostris furent amenés à la cour par ordre du roi. Il les fit élever comme ses enfants, et avec les mêmes soins que Sésostris, près duquel ils étaient nourris. Il ne pouvait lui donner de plus fidèles ministres, ni des compagnons plus zélés de ses combats. Quand il fut un peu avancé en âge, il lui fit faire son apprentissage par une guerre contre les Arabes. Ce jeune prince y apprit à supporter la faim et la soif, et soumit cette nation jusqu'alors indomptable. Accoutumé aux travaux guerriers

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 29.
[2] *Herod.* lib. III, cap. XII.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 29.
[4] *Id.* lib. I, sect. I, n° 8.
[5] *Id.* lib. I, sect. II, n° 29.
[6] *Id.* lib. I, sect. I, n° 8.
[7] *Clem. Alex.* Strom. VI, p. 633.

[1] *Plat.* in Tim.
[2] *Herod.* lib. II, cap. CLX.
[3] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 9.

par cette conquête, son père le fit tourner vers l'occident de l'Égypte : il attaqua la Libye, et la plus grande partie de cette vaste région fut subjuguée. En ce temps son père mourut, et le laissa en état de tout entreprendre. Il ne conçut pas un moindre dessein que celui de la conquête du monde : mais avant que de sortir de son royaume, il pourvut à la sûreté du dedans, en gagnant le cœur de tous ses peuples par la libéralité et par la justice, et réglant au reste le gouvernement avec une extrême prudence [1]. Cependant il faisait ses préparatifs : il levait des troupes, et leur donnait pour capitaines les jeunes gens que son père avait fait nourrir avec lui. Il y en avait dix-sept cents, capables de répandre dans toute l'armée le courage, la discipline, et l'amour du prince. Cela fait, il entra dans l'Éthiopie qu'il se rendit tributaire. Il continua ses victoires dans l'Asie. Jérusalem fut la première à sentir la force de ses armes. Le téméraire Roboam ne put lui résister, et Sésostris enleva les richesses de Salomon. Dieu, par un juste jugement, les avait livrées entre ses mains. Il pénétra dans les Indes plus loin qu'Hercule ni que Bacchus, et plus loin que ne fit depuis Alexandre, puisqu'il soumit le pays au delà du Gange. Jugez par là si les pays plus voisins lui résistèrent. Les Scythes obéirent jusqu'au Tanaïs : l'Arménie et la Cappadoce lui furent sujettes. Il laissa une colonie dans l'ancien royaume de Colchos, où les mœurs d'Égypte sont toujours demeurées depuis. Hérodote a vu dans l'Asie Mineure, d'une mer à l'autre, les monuments de ses victoires, avec les superbes inscriptions de Sésostris roi des rois et seigneur des seigneurs. Il y en avait jusque dans la Thrace, et il étendit son empire depuis le Gange jusqu'au Danube. La difficulté des vivres l'empêcha d'entrer plus avant dans l'Europe. Il revint après neuf ans, chargé des dépouilles de tous les peuples vaincus. Il y en eut qui défendirent courageusement leur liberté : d'autres cédèrent sans résistance. Sésostris eut soin de marquer dans ses monuments la différence de ces peuples en figures hiéroglyphiques, à la manière des Égyptiens. Pour décrire son empire, il inventa les cartes de géographie. Cent temples fameux érigés en actions de grâces aux dieux tutélaires de toutes les villes, furent les premières aussi bien que les plus belles marques de ses victoires; et il eut soin de publier, par les inscriptions, que ces grands ouvrages avaient été achevés sans fatiguer ses sujets [2]. Il mettait sa gloire à les ménager, et à ne faire travailler aux monuments de ses victoires que les captifs.

[1] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 9.
[2] *Herod.* lib II, cap. CII et seq. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 10.

Salomon lui en avait donné l'exemple. Ce sage prince n'avait employé que les peuples tributaires dans les grands ouvrages qui ont rendu son règne immortel [1]. Les citoyens étaient attachés à de plus nobles exercices : ils apprenaient à faire la guerre, et à commander. Sésostris ne pouvait pas se régler sur un plus parfait modèle. Il régna trente-trois ans, et jouit longtemps de ses triomphes, beaucoup plus digne de gloire, si la vanité ne lui eût pas fait traîner son char par les rois vaincus [2]. Il semble qu'il ait dédaigné de mourir comme les autres hommes. Devenu aveugle dans sa vieillesse, il se donna la mort à lui-même, et laissa l'Égypte riche à jamais. Son empire pourtant ne passa pas la quatrième génération. Mais il restait encore du temps de Tibère des monuments magnifiques, qui en marquaient l'étendue et la quantité des tributs. [3] L'Égypte retourna bientôt à son humeur pacifique. On a même écrit que Sésostris fut le premier à ramollir, après ses conquêtes, les mœurs des Égyptiens, dans la crainte des révoltes [4]. S'il le faut croire, ce ne pouvait être qu'une précaution qu'il prenait pour ses successeurs. Car pour lui, sage et absolu comme il était, on ne voit pas ce qu'il pouvait craindre de ses peuples qui l'adoraient. Au reste, cette pensée est peu digne d'un si grand prince; et c'était mal pourvoir à la sûreté de ses conquêtes, que de laisser affaiblir le courage de ses sujets. Il est vrai aussi que ce grand empire ne dura guère. Il faut périr par quelque endroit. La division se mit en Égypte. Sous Anysis l'aveugle, l'Éthiopien Sabacon envahit le royaume [5] : il en traita aussi bien les peuples, et y fit d'aussi grandes choses qu'aucun des rois naturels. Jamais on ne vit une modération pareille à la sienne, puisque, après cinquante ans d'un règne heureux, il retourna en Éthiopie, pour obéir à des avertissements qu'il crut divins. Le royaume abandonné tomba entre les mains de Sethon, prêtre de Vulcain, prince religieux à sa mode, mais peu guerrier, et qui acheva d'énerver la milice en maltraitant les gens de guerre. Depuis ce temps l'Égypte ne se soutint plus que par des milices étrangères. On trouve une espèce d'anarchie. On trouve douze rois choisis par le peuple, qui partagèrent eux entre le gouvernement du royaume. C'est eux qui ont bâti ces douze palais qui composaient le Labyrinthe. Quoique l'Égypte ne pût oublier ses magnificences, elle fut faible et divisée sous ces douze princes. Un d'eux (ce fut Psammitique) se rendit le maître

[1] II. *Par.* VIII, 9.
[2] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 10.
[3] *Tac.* Annal. lib. II, cap. LX.
[4] *Nymphodor.* lib. XIII, Rer. Barbar. *in Excerpt. post. Herodot.*
[5] *Herod.* lib, II, cap. CXXXVII. *Diod.* lib. I, sect. II, n° 18.

par le secours des étrangers. L'Égypte se rétablit, et demeura assez puissante pendant cinq ou six règnes. Enfin, cet ancien royaume, après avoir duré environ seize cents ans, affaibli par les rois de Babylone et par Cyrus, devint la proie de Cambyse, le plus insensé de tous les princes.

Ceux qui ont bien connu l'humeur de l'Égypte, ont reconnu qu'elle n'était pas belliqueuse [1]. Vous en avez vu les raisons. Elle avait vécu en paix environ treize cents ans, quand elle produisit son premier guerrier, qui fut Sésostris. Aussi, malgré sa milice si soigneusement entretenue, nous voyons sur la fin que les troupes étrangères font toute sa force, qui est un des plus grands défauts que puisse avoir un État. Mais les choses humaines ne sont point parfaites, et il est malaisé d'avoir ensemble dans la perfection les arts de la paix avec les avantages de la guerre. C'est une assez belle durée d'avoir subsisté seize siècles. Quelques Éthiopiens ont régné à Thèbes dans cet intervalle, entre autres Sabacon, et à ce qu'on croit Tharaca. Mais l'Égypte tirait cette utilité de l'excellente constitution de son État, que les étrangers qui la conquéraient entraient dans ses mœurs plutôt que d'y introduire les leurs : ainsi, changeant de maîtres, elle ne changeait pas de gouvernement. Elle eut peine à souffrir les Perses, dont elle voulut souvent secouer le joug. Mais elle n'était pas assez belliqueuse pour se soutenir par sa propre force contre une si grande puissance; et les Grecs qui la défendaient, occupés ailleurs, étaient contraints de l'abandonner : de sorte qu'elle retombait toujours sous ses premiers maîtres, mais toujours opiniâtrément attachée à ses anciennes coutumes, et incapable de démentir les maximes de ses premiers rois. Quoiqu'elle en retînt beaucoup de choses sous les Ptolomées, le mélange des mœurs grecques et asiatiques y fut si grand, qu'on n'y reconnut presque plus l'ancienne Égypte.

Il ne faut pas oublier que les temps des anciens rois d'Égypte sont fort incertains, même dans l'histoire des Égyptiens. On a peine à placer Osymandyas, dont nous voyons de si magnifiques monuments dans Diodore [2], et de si belles marques de ses combats. Il semble que les Égyptiens n'aient pas connu le père de Sésostris, qu'Hérodote et Diodore n'ont pas nommé. Sa puissance est encore plus marquée par les monuments qu'il a laissés dans toute la terre, que par les mémoires de son pays; et ces raisons nous font voir qu'il ne faut pas croire, comme quelques-uns, que ce que l'Égypte publiait de ses antiquités ait toujours été aussi exact qu'elle s'en vantait, puisque elle-même est si incertaine des temps les plus éclatants de sa monarchie.

[1] *Strab.* lib. XVII.
[2] *Diod.* lib. I, sect. II, n° 5.

CHAPITRE IV.

Les Assyriens anciens et nouveaux, les Mèdes et Cyrus.

Le grand empire des Égyptiens est comme détaché de tous les autres, et n'a pas, comme vous voyez, une longue suite. Ce qui nous reste à dire est plus soutenu, et a des dates plus précises.

Nous avons néanmoins encore très-peu de choses certaines touchant le premier empire des Assyriens : mais enfin, en quelque temps qu'on en veuille placer les commencements, selon les diverses opinions des historiens, vous verrez que lorsque le monde était partagé en plusieurs petits États, dont les princes songeaient plutôt à se conserver qu'à s'accroître, Ninus, plus entreprenant et plus puissant que ses voisins, les accabla les uns après les autres, et poussa bien loin ses conquêtes du côté de l'orient [1]. Sa femme Sémiramis, qui joignit à l'ambition assez ordinaire à son sexe un courage et une suite de conseils qu'on n'a pas accoutumé d'y trouver, soutint les vastes desseins de son mari, et acheva de former cette monarchie.

Elle était grande sans doute; et la grandeur de Ninive, qu'on met au-dessus de celle de Babylone [2], le montre assez. Mais comme les historiens les plus judicieux [3] ne font pas cette monarchie si ancienne que les autres nous la représentent, ils ne la font pas non plus si grande. On voit durer trop longtemps les petits royaumes [4] dont il la faudrait composer, si elle était aussi ancienne et aussi étendue que le fabuleux Ctésias, et ceux qui l'en ont cru sur sa parole, nous la décrivent. Il est vrai que Platon [5], curieux observateur des antiquités, fait le royaume de Troie du temps de Priam une dépendance de l'empire des Assyriens. Mais on n'en voit rien dans Homère, qui, dans le dessein qu'il avait de relever la gloire de la Grèce, n'aurait pas oublié cette circonstance; et on peut croire que les Assyriens étaient peu connus du côté de l'occident, puisqu'un poëte si savant, et si curieux d'orner son poëme de tout ce qui appartenait à son sujet, ne les y fait point paraître.

Cependant, selon la supputation que nous avons jugée la plus raisonnable, le temps du siége de Troie était le beau temps des Assyriens, puisque c'est celui des conquêtes de Sémiramis : mais c'est

[1] *Diod.* lib. II, cap. II. *Just.* lib. I, cap. I.
[2] *Strab.* lib. XVI.
[3] *Herod.* lib. I, cap. CLXXVIII, etc. *Dion. Hal.* Ant. Rom. lib. I, *Præf. App.* Præf. *op.*
[4] *Gen.* XIV, 1, 2. *Jud.* III, 8.
[5] *Plat.* de Leg. lib. III.

qu'elles s'étendirent seulement vers l'orient [1]. Ceux qui la flattent le plus lui font tourner ses armes de ce côté-là. Elle avait eu trop de part aux conseils et aux victoires de Ninus pour ne pas suivre ses desseins, si convenables d'ailleurs à la situation de son empire; et je ne crois pas qu'on puisse douter que Ninus ne se soit attaché à l'orient, puisque Justin même, qui le favorise autant qu'il peut, lui fait terminer aux frontières de la Libye les entreprises qu'il fit du côté de l'occident.

Je ne sais donc plus en quel temps Ninive aurait poussé ses conquêtes jusqu'à Troie, puisqu'on voit si peu d'apparence que Ninus et Sémiramis aient rien entrepris de semblable; et que tous leurs successeurs, à commencer depuis leur fils Ninyas, ont vécu dans une telle mollesse et avec si peu d'action, qu'à peine leur nom est-il venu jusqu'à nous, et qu'il faut plutôt s'étonner que leur empire ait pu subsister, que de croire qu'il ait pu s'étendre.

Il fut sans doute beaucoup diminué par les conquêtes de Sésostris : mais comme elles furent de peu de durée, et peu soutenues par ses successeurs, il est à croire que les pays qu'elles enlevèrent aux Assyriens, accoutumés dès longtemps à leur domination, y retournèrent naturellement : de sorte que cet empire se maintint en grande puissance et en grande paix, jusqu'à ce qu'Arbace ayant découvert la mollesse de ses rois, si longtemps cachée dans le secret du palais, Sardanapale, célèbre par ses infamies, devint non-seulement méprisable, mais encore insupportable à ses sujets.

Vous avez vu les royaumes qui sont sortis du débris de ce premier empire des Assyriens, entre autres celui de Ninive et celui de Babylone. Les rois de Ninive retinrent le nom de rois d'Assyrie, et furent les plus puissants. Leur orgueil s'éleva bientôt au delà de toutes bornes par les conquêtes qu'ils firent, parmi lesquelles on compte celle du royaume des Israélites ou de Samarie. Il ne fallut rien moins que la main de Dieu et un miracle visible pour les empêcher d'accabler la Judée sous Ézéchias; et on ne sut plus quelles bornes on pourrait donner à leur puissance, quand on leur vit envahir, un peu après, dans leur voisinage, le royaume de Babylone, où la famille royale était défaillie.

Babylone semblait être née pour commander à toute la terre. Ses peuples étaient pleins d'esprit et de courage. De tout temps la philosophie régnait parmi eux avec les beaux arts, et l'Orient n'avait guère de meilleurs soldats que les Chaldéens [2]. L'antiquité admire les riches moissons d'un pays que la négligence de ses habitants laisse maintenant sans culture; et son abondance le fit regarder, sous les anciens rois de Perse, comme la troisième partie d'un si grand empire [1]. Ainsi les rois d'Assyrie, enflés d'un accroissement qui ajoutait à leur monarchie une ville si opulente, conçurent de nouveaux desseins. Nabuchodonosor I crut son empire indigne de lui, s'il n'y joignait tout l'univers. Nabuchodonosor II, superbe plus que tous les rois ses prédécesseurs, après des succès inouïs et des conquêtes surprenantes, voulut plutôt se faire adorer comme un dieu, que commander comme un roi. Quels ouvrages n'entreprit-il point dans Babylone! quelles murailles, quelles tours, quelles portes, et quelle enceinte y vit-on paraître! Il semblait que l'ancienne tour de Babel allât être renouvelée dans la hauteur prodigieuse du temple de Bel, et que Nabuchodonosor voulût de nouveau menacer le ciel. Son orgueil, quoique abattu par la main de Dieu, ne laissa pas que de revivre dans ses successeurs. Ils ne pouvaient souffrir autour d'eux aucune domination; et voulant tout mettre sous le joug, ils devinrent insupportables aux peuples voisins. Cette jalousie réunit contre eux, avec les rois de Médie et les rois de Perse, une grande partie des peuples d'Orient. L'orgueil se tourne aisément en cruauté. Comme les rois de Babylone traitaient inhumainement leurs sujets, des peuples entiers, aussi bien que des principaux seigneurs de leur empire, se joignirent à Cyrus et aux Mèdes [2]. Babylone, trop accoutumée à commander et à vaincre, pour craindre tant d'ennemis ligués contre elle, pendant qu'elle se croit invincible, devint captive des Mèdes qu'elle prétendait subjuguer, et périt enfin par son orgueil.

La destinée de cette ville fut étrange, puisqu'elle périt par ses propres inventions. L'Euphrate faisait à peu près dans ses vastes plaines le même effet que le Nil dans celles d'Égypte : mais, pour le rendre commode, il fallait encore plus d'art et plus de travail que l'Égypte n'en employait pour le Nil. L'Euphrate était droit dans son cours, et jamais ne se débordait [3]. Il lui fallut faire dans tout le pays un nombre infini de canaux, afin qu'il en pût arroser les terres dont la fertilité devenait incomparable par ce secours. Pour rompre la violence de ses eaux trop impétueuses, il fallut le faire couler par mille détours, et lui creuser de grands lacs, qu'une sage reine revêtit avec une magnificence incroyable. Nitocris, mère de Labynithe, autrement nommé Nabonide ou Baltasar, dernier roi de Babylone, fit

[1] *Just.* lib. I, cap. I. *Diod.* lib. II, cap. XII.
[2] *Xen.* Cyropæd. lib. III, IV.

[1] *Herod.* lib. I, cap. CXCII.
[2] *Xen.* Cyrop. lib. III, IV.
[3] *Herod.* lib. I, cap. XCIII.

ces grands ouvrages. Mais cette reine entreprit un travail bien plus merveilleux : ce fut d'élever sur l'Euphrate un pont de pierre, afin que les deux côtés de la ville, que l'immense largeur de ce fleuve séparait trop, pussent communiquer ensemble. Il fallut donc mettre à sec une rivière si rapide et si profonde, en détournant ses eaux dans un lac immense que la reine avait fait creuser. En même temps on bâtit le pont, dont les solides matériaux étaient préparés, et on revêtit de brique les deux bords du fleuve jusqu'à une hauteur étonnante, en y laissant des descentes revêtues de même, et d'un aussi bel ouvrage que les murailles de la ville. La diligence du travail en égala la grandeur [1]. Mais une reine si prévoyante ne songea pas qu'elle apprenait à ses ennemis à prendre sa ville. Ce fut dans le même lac qu'elle avait creusé que Cyrus détourna l'Euphrate, quand, désespérant de réduire Babylone, ni par force ni par famine, il s'y ouvrit des deux côtés de la ville le passage que nous avons vu tant marqué par les prophètes.

Si Babylone eût pu croire qu'elle eût été périssable comme toutes les choses humaines, et qu'une confiance insensée ne l'eût pas jetée dans l'aveuglement : non-seulement elle eût pu prévoir ce que fit Cyrus, puisque la mémoire d'un travail semblable était récente ; mais encore, en gardant toutes les descentes, elle eût accablé les Perses dans le lit de la rivière où ils passaient. Mais on ne songeait qu'aux plaisirs et aux festins : il n'y avait ni ordre ni commandement réglé. Ainsi périssent non-seulement les plus fortes places, mais encore les plus grands empires. L'épouvante se mit partout : le roi impie fut tué, et Xénophon, qui donne ce titre au dernier roi de Babylone [2], semble désigner par ce mot les sacriléges de Baltasar, que Daniel nous fait voir punis par une chute si surprenante.

Les Mèdes, qui avaient détruit le premier empire des Assyriens, détruisirent encore le second ; comme si cette nation eût dû être toujours fatale à la grandeur assyrienne. Mais à cette dernière fois la valeur et le grand nom de Cyrus fit que les Perses, ses sujets, eurent la gloire de cette conquête.

En effet, elle est due entièrement à ce héros, qui, ayant été élevé sous une discipline sévère et régulière, selon la coutume des Perses, peuples alors aussi modérés que depuis ils ont été voluptueux, fut accoutumé dès son enfance à une vie sobre et militaire [3]. Les Mèdes, autrefois si laborieux et si guerriers [4], mais à la fin ramollis

[1] *Herod.* lib. II, cap. CLXXXV et seq.
[2] *Xenoph.* Cyropæd. lib. VII, cap. V.
[3] *Ibid.* lib. I.
[4] *Polyb.* lib. V, cap. XLIV; lib. X, cap. XXIV.

par leur abondance, comme il arrive toujours, avaient besoin d'un tel général. Cyrus se servit de leurs richesses et de leur nom toujours respecté en Orient ; mais il mettait l'espérance du succès dans les troupes qu'il avait amenées de Perse. Dès la première bataille, le roi de Babylone fut tué, et les Assyriens mis en déroute [1]. Le vainqueur offrit le duel au nouveau roi ; et en montrant son courage il se donna la réputation d'un prince clément, qui épargne le sang des sujets. Il joignit la politique à la valeur. De peur de ruiner un si beau pays, qu'il regardait déjà comme sa conquête, il fit résoudre que les laboureurs seraient épargnés de part et d'autre [2]. Il sut réveiller la jalousie des peuples voisins contre l'orgueilleuse puissance de Babylone qui allait tout envahir ; et enfin la gloire qu'il s'était acquise, autant par sa générosité et par sa justice que par le bonheur de ses armes, les ayant tous réunis sous ses étendards, avec de si grands secours il soumit cette vaste étendue de terre dont il composa son empire.

C'est par là que s'éleva cette monarchie. Cyrus la rendit si puissante, qu'elle ne pouvait guère manquer de s'accroître sous ses successeurs. Mais pour entendre ce qui l'a perdue, il ne faut que comparer les Perses et les successeurs de Cyrus avec les Grecs et leurs généraux, surtout avec Alexandre.

CHAPITRE V.

Les Perses, les Grecs, et Alexandre.

Cambyse, fils de Cyrus, fut celui qui corrompit les mœurs des Perses [3]. Son père, si bien élevé parmi les soins de la guerre, n'en prit pas assez de donner au successeur d'un si grand empire une éducation semblable à la sienne ; et, par le sort ordinaire des choses humaines, trop de grandeur nuisit à la vertu. Darius, fils d'Hystaspe, qui d'une vie privée fut élevé sur le trône, apporta de meilleures dispositions à la souveraine puissance, et fit quelques efforts pour réparer les désordres. Mais la corruption était déjà trop universelle : l'abondance avait introduit trop de dérèglement dans les mœurs, et Darius n'avait pas lui-même conservé assez de force pour être capable de redresser tout à fait les autres. Tout dégénéra sous ses successeurs, et le luxe des Perses n'eut plus de mesure.

Mais encore que ces peuples devenus puissants eussent beaucoup perdu de leur ancienne vertu en s'abandonnant aux plaisirs, ils avaient toujours conservé quelque chose de grand et de noble. Que peut-on voir de plus noble que l'horreur

[1] *Xen.* Cyropæd. lib. IV, V.
[2] *Ibid.* lib. V.
[3] *Plat.* de Leg. lib. III.

qu'ils avaient pour le mensonge [1], qui passa toujours parmi eux pour un vice honteux et bas? Ce qu'ils trouvaient le plus lâche, après le mensonge, était de vivre d'emprunt. Une telle vie leur paraissait fainéante, honteuse, servile, et d'autant plus méprisable qu'elle portait à mentir. Par une générosité naturelle à leur nation, ils traitaient honnêtement les rois vaincus. Pour peu que les enfants de ces princes fussent capables de s'accommoder avec les vainqueurs, ils les laissaient commander dans leur pays avec presque toutes les marques de leur ancienne grandeur [2]. Les Perses étaient honnêtes, civils, libéraux envers les étrangers, et ils savaient s'en servir. Les gens de mérite étaient connus parmi eux, et ils n'épargnaient rien pour les gagner. Il est vrai qu'ils ne sont pas arrivés à la connaissance parfaite de cette sagesse qui apprend à bien gouverner. Leur grand empire fut toujours régi avec quelque confusion. Ils ne surent jamais trouver ce bel art, depuis si bien pratiqué par les Romains, d'unir toutes les parties d'un grand État et d'en faire un tout parfait. Aussi n'étaient-ils presque jamais sans révoltes considérables. Ils n'étaient pourtant pas sans politique. Les règles de la justice étaient connues parmi eux, et ils ont eu de grands rois qui les faisaient observer avec une admirable exactitude. Les crimes étaient sévèrement punis [3]; mais avec cette modération, qu'en pardonnant aisément les premières fautes, on réprimait les rechutes par de rigoureux châtiments. Ils avaient beaucoup de bonnes lois, presque toutes venues de Cyrus et de Darius, fils d'Hystaspe [4]. Ils avaient des maximes de gouvernement, des conseils réglés pour les maintenir [5], et une grande subordination dans tous les emplois. Quand on disait que les grands qui composaient le conseil étaient les yeux et les oreilles du prince [6], on avertissait tout ensemble, et le prince, qu'il avait ses ministres comme nous avons les organes de nos sens, non pas pour se reposer, mais pour agir par leur moyen ; et les ministres, qu'ils ne devaient pas agir pour eux-mêmes, mais pour le prince, qui était leur chef, et pour tout le corps de l'État. Ces ministres devaient être instruits des anciennes maximes de la monarchie [7]. Le registre qu'on tenait des choses passées [8], servait de règle à la postérité. On y marquait les services que chacun avait rendus, de peur qu'à la honte du prince et au grand malheur de l'État,

[1] *Plat.* Alcib. I. *Herod.* lib. I, cap. CXXXVIII.
[2] *Herod.* lib. III, cap. XV.
[3] *Id.* lib. I, cap. CXXXVII.
[4] *Plat.* de Leg. lib. III.
[5] *Esth.* I, 13.
[6] *Xenoph.* Cyropæd. lib. VIII.
[7] *Esth.* I, 13.
[8] *Ibid.* VI, I.

ils ne demeurassent sans récompense. C'était une belle manière d'attacher les particuliers au bien public, que de leur apprendre qu'ils ne devaient jamais sacrifier pour eux seuls, mais pour le roi et pour tout l'État, où chacun se trouvait avec tous les autres. Un des premiers soins du prince était de faire fleurir l'agriculture ; et les satrapes dont le gouvernement était le mieux cultivé, avaient la plus grande part aux grâces [1]. Comme il y avait des charges établies pour la conduite des armes, il y en avait aussi pour veiller aux travaux rustiques : c'était deux charges semblables, dont l'une prenait soin de garder le pays, et l'autre de le cultiver. Le prince les protégeait avec une affection presque égale, et les faisait concourir au bien public. Après ceux qui avaient remporté quelque avantage à la guerre, les plus honorés étaient ceux qui avaient élevé beaucoup d'enfants [2]. Le respect qu'on inspirait aux Perses, dès leur enfance, pour l'autorité royale, allait jusqu'à l'excès, puisqu'ils y mêlaient de l'adoration et paraissaient plutôt des esclaves que des sujets soumis par raison à un empire légitime : c'était l'esprit des Orientaux ; et peut-être que le naturel vif et violent de ces peuples demandait un gouvernement plus ferme et plus absolu.

La manière dont on élevait les enfants des rois est admirée par Platon [3] et proposée aux Grecs comme le modèle d'une éducation parfaite. Dès l'âge de sept ans, on les tirait des mains des eunuques pour les faire monter à cheval et les exercer à la chasse. A l'âge de quatorze ans, lorsque l'esprit commence à se former, on leur donnait pour leur instruction quatre hommes des plus vertueux et des plus sages de l'État. Le premier, dit Platon, leur apprenait la magie, c'est-à-dire, dans leur langage, le culte des dieux, selon les anciennes maximes et selon les lois de Zoroastre, fils d'Oromase. Le second les accoutumait à dire la vérité et à rendre la justice. Le troisième leur enseignait à ne se laisser pas vaincre par les voluptés, afin d'êtres toujours libres et vraiment rois, maîtres d'eux-mêmes et de leurs désirs. Le quatrième fortifiait leur courage contre la crainte, qui en eût fait des esclaves et leur eût ôté la confiance, si nécessaire au commandement. Les jeunes seigneurs étaient élevés à la Porte du roi avec ses enfants [4]. On prenait un soin particulier qu'ils ne vissent ni n'entendissent rien de malhonnête. On rendait compte au roi de leur conduite. Ce compte qu'on lui rendait était suivi, par son ordre, de châtiments et de récompenses. La jeu-

[1] *Xenoph.* Œconom.
[2] *Herod.* lib. I, cap. CXXXVI.
[3] *Plat.* Alcib. I.
[4] *Xenoph.* de Exped. Cyri Jun. lib. I.

nesse, qui les voyait, apprenait de bonne heure, avec la vertu, la science d'obéir et de commander. Avec une si belle institution, que ne devait-on pas espérer des rois de Perse et de leur noblesse, si on eût eu autant de soin de les bien conduire dans le progrès de leur âge, qu'on en avait de les bien instruire dans leur enfance! Mais les mœurs corrompues de la nation les entraînaient bientôt dans les plaisirs, contre lesquels nulle éducation ne peut tenir. Il faut pourtant confesser que malgré cette mollesse des Perses, malgré le soin qu'ils avaient de leur beauté et de leur parure, ils ne manquaient pas de valeur. Ils s'en sont toujours piqués, et ils en ont donné d'illustres marques. L'art militaire avait parmi eux la préférence qu'il méritait, comme celui à l'abri duquel tous les autres peuvent s'exercer en repos [1]. Mais jamais ils n'en connurent le fond, ni ne surent ce que peut dans une armée la sévérité, la discipline, l'arrangement des troupes, l'ordre des marches et des campements, et enfin une certaine conduite qui fait remuer ces grands corps sans confusion et à propos. Ils croyaient avoir tout fait quand ils avaient ramassé sans choix un peuple immense, qui allait au combat assez résolument, mais sans ordre, et qui se trouvait embarrassé d'une multitude infinie de personnes inutiles que le roi et les grands traînaient après eux, seulement pour le plaisir. Car leur mollesse était si grande, qu'ils voulaient trouver dans l'armée la même magnificence et les mêmes délices que dans les lieux où la cour faisait sa demeure ordinaire; de sorte que les rois marchaient accompagnés de leurs femmes, de leurs concubines, de leurs eunuques et de tout ce qui servait à leurs plaisirs. La vaisselle d'or et d'argent et les meubles précieux suivaient dans une abondance prodigieuse, et enfin tout l'attirail que demande une telle vie. Une armée composée de cette sorte, et déjà embarrassée de la multitude excessive de ses soldats, était surchargée par le nombre démesuré de ceux qui ne combattaient point. Dans cette confusion, on ne pouvait se mouvoir de concert, les ordres ne venaient jamais à temps, et dans une action tout allait comme à l'aventure, sans que personne fût en état de pourvoir à ce désordre. Joint encore qu'il fallait avoir fini bientôt et passer rapidement dans un pays: car ce corps immense et avide, non-seulement de ce qui était nécessaire pour la vie, mais encore de ce qui servait au plaisir, consumait tout en peu de temps; et on a peine à comprendre d'où il pouvait tirer sa subsistance.

Cependant, avec ce grand appareil, les Perses étonnaient les peuples qui ne savaient pas mieux la guerre qu'eux. Ceux même qui la savaient se trouvèrent ou affaiblis par leurs propres divisions, ou accablés par la multitude de leurs ennemis, et c'est par là que l'Égypte, toute superbe qu'elle était, et de son antiquité, et de ses sages institutions, et des conquêtes de son Sésostris, devint sujette des Perses. Il ne leur fut pas malaisé de dompter l'Asie Mineure et même les colonies grecques, que la mollesse de l'Asie avait corrompues. Mais quand ils vinrent à la Grèce même, ils trouvèrent ce qu'ils n'avaient jamais vu, une milice réglée, des chefs entendus, des soldats accoutumés à vivre de peu, des corps endurcis au travail, que la lutte et les autres exercices ordinaires dans ce pays rendaient adroits; des armées médiocres à la vérité, mais semblables à ces corps vigoureux où il semble que tout soit nerf, et où tout est plein d'esprits; au reste si bien commandées et si souples aux ordres de leurs généraux, qu'on eût cru que les soldats n'avaient tous qu'une même âme, tant on voyait de concert dans leurs mouvements.

Mais ce que la Grèce avait de plus grand, était une politique ferme et prévoyante, qui savait abandonner, hasarder, et défendre ce qu'il fallait; et ce qui est plus grand encore, un courage que l'amour de la liberté et celui de la patrie rendait invincible.

Les Grecs, naturellement pleins d'esprit et de courage, avaient été cultivés de bonne heure par des rois et des colonies venues d'Égypte, qui, s'étant établies dès les premiers temps en divers endroits du pays, avaient répandu partout cette excellente police des Égyptiens. C'est de là qu'ils avaient appris les exercices du corps, la lutte, la course à pied, la course à cheval et sur des chariots, et les autres exercices qu'ils mirent dans leur perfection par les glorieuses couronnes des jeux olympiques. Mais ce que les Égyptiens leur avaient appris de meilleur, était à se rendre dociles, et à se laisser former par les lois pour le bien public. Ce n'était pas des particuliers qui ne songent qu'à leurs affaires, et ne sentent les maux de l'État qu'autant qu'ils en souffrent eux-mêmes, ou que le repos de leur famille en est troublé: les Grecs étaient instruits à se regarder et à regarder leur famille comme partie d'un plus grand corps, qui était le corps de l'État. Les pères nourrissaient leurs enfants dans cet esprit; et les enfants apprenaient dès le berceau à regarder la patrie comme une mère commune, à qui ils appartenaient plus encore qu'à leurs parents. Le mot de civilité ne signifiait pas seulement parmi les Grecs la douceur et la déférence mutuelle qui rend les hommes sociables: l'homme civil n'était autre chose qu'un bon citoyen, qui se regarde toujours comme membre de l'État, qui se laisse

[1] *Xenoph.* Œconom.

conduire par les lois, et conspire avec elles au bien public, sans rien entreprendre sur personne. Les anciens rois que la Grèce avait eus en divers pays, un Minos, un Cécrops, un Thésée, un Codrus, un Temène, un Cresphonte, un Eurysthène, un Patrocles, et les autres semblables, avaient répandu cet esprit dans toute la nation [1]. Ils furent tous populaires, non point en flattant le peuple, mais en procurant son bien, et en faisant régner la loi.

Que dirai-je de la sévérité des jugements? Quel plus grave tribunal y eut-il jamais que celui de l'Aréopage, si révéré dans toute la Grèce, qu'on disait que les dieux mêmes y avaient comparu? Il a été célèbre dès les premiers temps, et Cécrops apparemment l'avait fondé sur le modèle des tribunaux de l'Égypte. Aucune compagnie n'a conservé si longtemps la réputation de son ancienne sévérité, et l'éloquence trompeuse en a toujours été bannie.

Les Grecs ainsi policés peu à peu se crurent capables de se gouverner eux-mêmes, et la plupart des villes se formèrent en républiques. Mais de sages législateurs qui s'élevèrent en chaque pays, un Thalès, un Pythagore, un Pittacus, un Lycurgue, un Solon, un Philotas, et tant d'autres que l'histoire marque, empêchèrent que la liberté ne dégénérât en licence. Des lois simplement écrites et en petit nombre, tenaient les peuples dans le devoir, et les faisaient concourir au bien commun du pays.

L'idée de liberté, qu'une telle conduite inspirait, était admirable. Car la liberté que se figuraient les Grecs était une liberté soumise à la loi, c'est-à-dire, à la raison même reconnue par tout le peuple. Ils ne voulaient pas que les hommes eussent du pouvoir parmi eux. Les magistrats, redoutés durant le temps de leur ministère, redevenaient des particuliers qui ne gardaient d'autorité qu'autant que leur en donnait leur expérience. La loi était regardée comme la maîtresse : c'était elle qui établissait les magistrats, qui en réglait le pouvoir, et qui enfin châtiait leur mauvaise administration.

Il n'est pas ici question d'examiner si ces idées sont aussi solides que spécieuses. Enfin, la Grèce en était charmée, et préférait les inconvénients de la liberté à ceux de la sujétion légitime, quoiqu'en effet beaucoup moindres. Mais comme chaque forme de gouvernement a ses avantages, celui que la Grèce tirait du sien était que les citoyens s'affectionnaient d'autant plus à leur pays, qu'ils le conduisaient en commun, et que chaque particulier pouvait parvenir aux premiers honneurs.

Ce que fit la philosophie, pour conserver l'état de la Grèce, n'est pas croyable. Plus ces peuples étaient libres, plus il était nécessaire d'y établir par de bonnnes raisons les règles des mœurs, et celles de la société. Pythagore, Thalès, Anaxagore, Socrate, Archytas, Platon, Xénophon, Aristote, et une infinité d'autres, remplirent la Grèce de ces beaux préceptes. Il y eut des extravagants qui prirent le nom de philosophes : mais ceux qui étaient suivis, étaient ceux qui enseignaient à sacrifier l'intérêt particulier et même la vie à l'intérêt général et au salut de l'État; et c'était la maxime la plus commune des philosophes, qu'il fallait ou se retirer des affaires publiques, ou n'y regarder que le bien public.

Pourquoi parler des philosophes? Les poëtes mêmes, qui étaient dans les mains de tout le peuple, les instruisaient plus encore qu'ils ne les divertissaient. Le plus renommé des conquérants regardait Homère comme un maître qui lui apprenait à bien régner. Ce grand poëte n'apprenait pas moins à bien obéir et à être bon citoyen. Lui et tant d'autres poëtes, dont les ouvrages ne sont pas moins graves qu'ils sont agréables, ne célèbrent que les arts utiles à la vie humaine, ne respirent que le bien public, la patrie, la société, et cette admirable civilité que nous avons expliquée.

Quand la Grèce ainsi élevée regardait les Asiatiques avec leur délicatesse, avec leur parure et leur beauté semblable à celle des femmes, elle n'avait que du mépris pour eux. Mais leur forme de gouvernement, qui n'avait pour règle que la volonté du prince, maîtresse de toutes les lois, et même des plus sacrées, lui inspirait de l'horreur; et l'objet le plus odieux qu'eût toute la Grèce, étaient les barbares [1].

Cette haine était venue aux Grecs dès les premiers temps, et leur était devenue comme naturelle. Une des choses qui faisait aimer la poésie d'Homère, est qu'il chantait les victoires et les avantages de la Grèce sur l'Asie. Du côté de l'Asie était Vénus, c'est-à-dire, les plaisirs, les folles amours et la mollesse : du côté de la Grèce était Junon, c'est-à-dire, la gravité, avec l'amour conjugal, Mercure avec l'éloquence, Jupiter et la sagesse politique. Du côté de l'Asie était Mars impétueux et brutal, c'est-à-dire, la guerre faite avec fureur : du côté de la Grèce était Pallas, c'est-à-dire, l'art militaire et la valeur conduite par esprit. La Grèce, depuis ce temps, avait toujours cru que l'intelligence et le vrai courage était son partage naturel. Elle ne pouvait souffrir que l'Asie pensât à la subjuguer; et en subissant ce joug, elle eût cru assujettir la vertu à la volupté, l'esprit au corps, et le véritable

[1] *Plat.* de Leg. lib. III.

[1] *Isocr.* Paneg.

courage à une force insensée qui consistait seulement dans la multitude.

La Grèce était pleine de ces sentiments, quand elle fut attaquée par Darius, fils d'Hystaspe, et par Xerxès, avec des armées dont la grandeur paraît fabuleuse, tant elle est énorme. Aussitôt chacun se prépare à défendre sa liberté. Quoique toutes les villes de Grèce fissent autant de républiques, l'intérêt commun les réunit, et il ne s'agissait entre elles que de voir qui ferait le plus pour le bien public. Il ne coûta rien aux Athéniens d'abandonner leur ville au pillage et à l'incendie; et après qu'ils eurent sauvé leurs vieillards et leurs femmes avec leurs enfants, ils mirent sur des vaisseaux tout ce qui était capable de porter les armes. Pour arrêter quelques jours l'armée persienne à un passage difficile, et pour lui faire sentir ce que c'était que la Grèce, une poignée de Lacédémoniens courut avec son roi à une mort assurée, contents en mourant d'avoir immolé à leur patrie un nombre infini de ces barbares, et d'avoir laissé à leurs compatriotes l'exemple d'une hardiesse inouïe. Contre de telles armées et une telle conduite, la Perse se trouva faible, et éprouva plusieurs fois, à son dommage, ce que peut la discipline contre la multitude et la confusion, et ce que peut la valeur conduite avec art contre une impétuosité aveugle.

Il ne restait à la Perse, tant de fois vaincue, que de mettre la division parmi les Grecs, et l'état même où ils se trouvaient par leurs victoires, rendait cette entreprise facile [1]. Comme la crainte les tenait unis, la victoire et la confiance rompit l'union. Accoutumés à combattre et à vaincre, quand ils crurent n'avoir plus à craindre la puissance des Perses, ils se tournèrent les uns contre les autres. Mais il faut expliquer un peu davantage cet état des Grecs et ce secret de la politique persienne.

Parmi toutes les républiques dont la Grèce était composée, Athènes et Lacédémone étaient sans comparaison les principales. On ne peut avoir plus d'esprit qu'on en avait à Athènes, ni plus de force qu'on en avait à Lacédémone. Athènes voulait le plaisir: la vie de Lacédémone était dure et laborieuse. L'une et l'autre aimait la gloire et la liberté : mais à Athènes la liberté tendait naturellement à la licence; et contrainte par des lois sévères à Lacédémone, plus elle était réprimée au dedans, plus elle cherchait à s'étendre en dominant au dehors. Athènes voulait aussi dominer, mais par un autre principe. L'intérêt se mêlait à la gloire. Ses citoyens excellaient dans l'art de naviguer; et la mer, où elle régnait, l'avait enrichie. Pour demeurer seule maîtresse de tout le commerce, il n'y avait rien qu'elle ne voulût assujettir; et ses richesses, qui lui inspiraient ce désir, lui fournissaient le moyen de le satisfaire. Au contraire, à Lacédémone l'argent était méprisé. Comme toutes ses lois tendaient à en faire une république guerrière, la gloire des armes était le seul charme dont les esprits de ses citoyens fussent possédés. Dès là naturellement elle voulait dominer, et plus elle était au-dessus de l'intérêt, plus elle s'abandonnait à l'ambition.

Lacédémone, par sa vie réglée, était ferme dans ses maximes et dans ses desseins. Athènes était plus vive, et le peuple y était trop maître. La philosophie et les lois faisaient à la vérité de beaux effets dans des naturels si exquis; mais la raison toute seule n'était pas capable de les retenir. Un sage Athénien [1], et qui connaissait admirablement le naturel de son pays, nous apprend que la crainte était nécessaire à ces esprits trop vifs et trop libres, et qu'il n'y eut plus moyen de les gouverner, quand la victoire de Salamine les eut rassurés contre les Perses.

Alors deux choses les perdirent : la gloire de leurs belles actions, et la sûreté où ils croyaient être. Les magistrats n'étaient plus écoutés; et comme la Perse était affligée par une excessive sujétion, Athènes, dit Platon, ressentit les maux d'une liberté excessive.

Ces deux grandes républiques, si contraires dans leurs mœurs et dans leur conduite, s'embarrassaient l'une l'autre dans le dessein qu'elles avaient d'assujettir toute la Grèce; de sorte qu'elles étaient toujours ennemies, plus encore par la contrariété de leurs intérêts, que par l'incompatibilité de leurs humeurs.

Les villes grecques ne voulaient la domination ni de l'une ni de l'autre : car, outre que chacun souhaitait pouvoir conserver sa liberté, elles trouvaient l'empire de ces deux républiques trop fâcheux. Celui de Lacédémone était dur. On remarquait dans son peuple je ne sais quoi de farouche. Un gouvernement trop rigide et une vie trop laborieuse y rendait les esprits trop fiers, trop austères, et trop impérieux [2] : joint qu'il fallait se résoudre à n'être jamais en paix sous l'empire d'une ville qui, étant formée pour la guerre, ne pouvait se conserver qu'en la continuant sans relâche [3]. Ainsi les Lacédémoniens voulaient commander, et tout le monde craignait qu'ils ne commandassent [4]. Les Athéniens étaient naturellement plus doux et plus agréables. Il n'y avait rien de plus délicieux à voir que leur ville, où les

[1] *Plat.* de Leg. lib. III.

[1] *Plat.* de Leg. lib. III.
[2] *Arist.* Polit. lib. VIII, cap. IV.
[3] *Ibid.* lib. VII, cap. XIV.
[4] *Xenoph.* de Rep. Lac.

fêtes et les jeux étaient perpétuels : où l'esprit, où la liberté et les passions, donnaient tous les jours de nouveaux spectacles [1]. Mais leur conduite inégale déplaisait à leurs alliés, et était encore plus insupportable à leurs sujets. Il fallait essuyer les bizarreries d'un peuple flatté, c'est-à-dire, selon Platon, quelque chose de plus dangereux que celles d'un prince gâté par la flatterie.

Ces deux villes ne permettaient point à la Grèce de demeurer en repos. Vous avez vu la guerre du Péloponèse, et les autres toujours causées ou entretenues par les jalousies de Lacédémone et d'Athènes. Mais ces mêmes jalousies, qui troublaient la Grèce, la soutenaient en quelque façon, et l'empêchaient de tomber dans la dépendance de l'une ou de l'autre de ces républiques.

Les Perses aperçurent bientôt cet état de la Grèce. Ainsi tout le secret de leur politique était d'entretenir ces jalousies, et de fomenter ces divisions. Lacédémone, qui était la plus ambitieuse, fut la première à les faire entrer dans les querelles des Grecs. Ils y entrèrent dans le dessein de se rendre maîtres de toute la nation; et soigneux d'affaiblir les Grecs les uns par les autres, ils n'attendaient que le moment de les accabler tous ensemble. Déjà les villes de Grèce ne regardaient dans leurs guerres que le roi de Perse, qu'elles appelaient le grand roi [2], ou le roi par excellence, comme si elles se fussent déjà comptées pour sujettes : mais il n'était pas possible que l'ancien esprit de la Grèce ne se réveillât, à la veille de tomber dans la servitude, et entre les mains des barbares. De petits rois grecs entreprirent de s'opposer à ce grand roi, et de ruiner son empire. Avec une petite armée, mais nourrie dans la discipline que nous avons vue, Agésilas, roi de Lacédémone, fit trembler les Perses dans l'Asie Mineure [3], et montra qu'on les pouvait abattre. Les seules divisions de la Grèce arrêtèrent ses conquêtes : mais il arriva dans ces temps-là que le jeune Cyrus, frère d'Artaxerxe, se révolta contre lui. Il avait dix mille Grecs dans ses troupes, qui seuls ne purent être rompus dans la déroute universelle de son armée. Il fut tué dans la bataille et de la main d'Artaxerxe, à ce qu'on dit. Nos Grecs se trouvaient sans protecteur au milieu des Perses et aux environs de Babylone. Cependant Artaxerxe, victorieux, ne put les obliger à poser volontairement les armes, ni les y forcer. Ils conçurent le hardi dessein de traverser en corps d'armée tout son empire pour retourner en leur pays, et ils en vinrent à bout. C'est la belle histoire qu'on trouve si bien racontée par Xénophon, dans son livre de la *Retraite des Dix Mille*, ou de l'*Expédition du jeune Cyrus*. Toute la Grèce vit alors, plus que jamais, qu'elle nourrissait une milice invincible à laquelle tout devait céder, et que ses seules divisions la pouvaient soumettre à un ennemi trop faible pour lui résister quand elle serait unie. Philippe, roi de Macédoine, également habile et vaillant, ménagea si bien les avantages que lui donnait contre tant de villes et de républiques divisées, un royaume petit, à la vérité, mais uni, et où la puissance royale était absolue, qu'à la fin, moitié par adresse et moitié par force, il se rendit le plus puissant de la Grèce, et obligea tous les Grecs à marcher sous ses étendards contre l'ennemi commun. Il fut tué dans ces conjonctures : mais Alexandre son fils succéda à son royaume et à ses desseins.

Il trouva les Macédoniens non-seulement aguerris, mais encore triomphants, et devenus par tant de succès presque autant supérieurs aux autres Grecs en valeur et en discipline, que les autres Grecs étaient au-dessus des Perses et de leurs semblables.

Darius, qui régnait en Perse de son temps, était juste, vaillant, généreux, aimé de ses peuples, et ne manquait ni d'esprit ni de vigueur pour exécuter ses desseins. Mais si vous le comparez avec Alexandre ; son esprit avec ce génie perçant et sublime; sa valeur avec la hauteur et la fermeté de ce courage invincible qui se sentait animé par les obstacles ; avec cette ardeur immense d'accroître tous les jours son nom, qui lui faisait préférer à tous les périls, à tous les travaux, et à mille morts, le moindre degré de gloire; enfin, avec cette confiance qui lui faisait sentir au fond de son cœur que tout lui devait céder comme à un homme que sa destinée rendait supérieur aux autres, confiance qu'il inspirait non-seulement à ses chefs, mais encore aux moindres de ses soldats, qu'il élevait par ce moyen au-dessus des difficultés, et au-dessus d'eux-mêmes : vous jugerez aisément auquel des deux appartenait la victoire. Et si vous joignez à ces choses les avantages des Grecs et des Macédoniens au-dessus de leurs ennemis, vous avouerez que la Perse, attaquée par un tel héros et par de telles armées, ne pouvait plus éviter de changer de maître. Ainsi vous découvrirez en même temps ce qui a ruiné l'empire des Perses, et ce qui a élevé celui d'Alexandre.

Pour lui faciliter la victoire, il arriva que la Perse perdit le seul général qu'elle pût opposer aux Grecs : c'était Memnon Rhodien [1]. Tant qu'Alexandre eut en tête un si fameux capitaine, il

[1] *Plat.* de Rep. lib. VIII.
[2] *Id.* de Leg. lib. III. *Isoc.* Paneg. etc.
[3] *Polyb.* lib. III, cap. VI.

[1] *Diod.* lib. XVII, sect. I, n° 5.

put se glorifier d'avoir vaincu un ennemi digne de lui. Au lieu de hasarder contre les Grecs une bataille générale, Memnon voulait qu'on leur disputât tous les passages, qu'on leur coupât les vivres, qu'on les allât attaquer chez eux, et que par une attaque vigoureuse on les forçât à venir défendre leur pays. Alexandre y avait pourvu, et les troupes qu'il avait laissées à Antipater suffisaient pour garder la Grèce. Mais sa bonne fortune le délivra tout d'un coup de cet embarras. Au commencement d'une diversion qui déjà inquiétait toute la Grèce, Memnon mourut, et Alexandre mit tout à ses pieds.

Ce prince fit son entrée dans Babylone avec un éclat qui surpassait tout ce que l'univers avait jamais vu : et après avoir vengé la Grèce, après avoir subjugué avec une promptitude incroyable toutes les terres de la domination persienne, pour assurer de tous côtés son nouvel empire, ou plutôt pour contenter son ambition, et rendre son nom plus fameux que celui de Bacchus, il entra dans les Indes où il poussa ses conquêtes plus loin que ce célèbre vainqueur. Mais celui que les déserts, les fleuves et les montagnes n'étaient pas capables d'arrêter, fut contraint de céder à ses soldats rebutés qui lui demandaient du repos. Réduit à se contenter des superbes monuments qu'il laissa sur le bord de l'Araspe, il ramena son armée par une autre route que celle qu'il avait tenue, et dompta tous les pays qu'il trouva sur son passage.

Il revint à Babylone craint et respecté non pas comme un conquérant, mais comme un Dieu. Mais cet empire formidable qu'il avait conquis ne dura pas plus longtemps que sa vie, qui fut fort courte. A l'âge de trente-trois ans, au milieu des plus vastes desseins qu'un homme eût jamais conçus, et avec les plus justes espérances d'un heureux succès, il mourut sans avoir eu le loisir d'établir solidement ses affaires, laissant un frère imbécile, et des enfants en bas âge, incapables de soutenir un si grand poids. Mais ce qu'il y avait de plus funeste pour sa maison et pour son empire, est qu'il laissait des capitaines à qui il avait appris à ne respirer que l'ambition et la guerre. Il prévit à quels excès ils se porteraient quand il ne serait plus au monde : pour les retenir, et de peur d'en être dédit, il n'osa nommer ni son successeur ni le tuteur de ses enfants. Il prédit seulement que ses amis célébreraient ses funérailles avec des batailles sanglantes ; et il expira dans la fleur de son âge, plein des tristes images de la confusion qui devait suivre sa mort.

En effet, vous avez vu le partage de son empire, et la ruine affreuse de sa maison. La Macédoine, son ancien royaume, tenu par ses ancêtres depuis tant de siècles, fut envahi de tous côtés comme une succession vacante ; et après avoir été longtemps la proie du plus fort, il passa enfin à une autre famille. Ainsi ce grand conquérant, le plus renommé et le plus illustre qui fut jamais, a été le dernier roi de sa race. S'il fût demeuré paisible dans la Macédoine, la grandeur de son empire n'aurait pas tenté ses capitaines, et il eût pu laisser à ses enfants le royaume de ses pères. Mais parce qu'il avait été trop puissant, il fut cause de la perte de tous les siens : et voilà le fruit glorieux de tant de conquêtes.

Sa mort fût la seule cause de cette grande révolution. Car il faut dire, à sa gloire, que si jamais homme a été capable de soutenir un si vaste empire, quoique nouvellement conquis, ç'a été sans doute Alexandre, puisqu'il n'avait pas moins d'esprit que de courage. Il ne faut donc point imputer à ses fautes, quoiqu'il en ait fait de grandes, la chute de sa famille, mais à la seule mortalité ; si ce n'est qu'on veuille dire qu'un homme de son humeur, et que son ambition engageait toujours à entreprendre, n'eût jamais trouvé le loisir d'établir les choses.

Quoi qu'il en soit, nous voyons par son exemple, qu'outre les fautes que les hommes pourraient corriger, c'est-à-dire, celles qu'ils font par emportement ou par ignorance, il y a un faible irrémédiable inséparablement attaché aux desseins humains ; et c'est la mortalité. Tout peut tomber en un moment par cet endroit-là : ce qui nous force d'avouer que comme le vice le plus inhérent, si je puis parler de la sorte, et le plus inséparable des choses humaines, c'est leur propre caducité ; celui qui sait conserver et affermir un État, a trouvé un plus haut point de sagesse que celui qui sait conquérir et gagner des batailles.

Il n'est pas besoin que je vous raconte en détail ce qui fit périr les royaumes formés du débris de l'empire d'Alexandre, c'est-à-dire, celui de Syrie, celui de Macédoine, et celui d'Égypte. La cause commune de leur ruine est qu'ils furent contraints de céder à une plus grande puissance, qui fut la puissance romaine. Si toutefois nous voulions considérer le dernier état de ces monarchies, nous trouverions aisément les causes immédiates de leur chute ; et nous verrions, entre autres choses, que la plus puissante de toutes, c'est-à-dire, celle de Syrie, après avoir été ébranlée par la mollesse et le luxe de la nation, reçut enfin le coup mortel par la division de ses princes.

CHAPITRE VI.

L'empire romain, et, en passant, celui de Carthage et sa mauvaise constitution.

Nous sommes enfin venus à ce grand empire qui a englouti tous les empires de l'univers, d'où sont sortis les plus grands royaumes du monde que nous habitons, dont nous respectons encore les lois, et que nous devons par conséquent mieux connaître que tous les autres empires. Vous entendez bien que je parle de l'empire romain. Vous en avez vu la longue et mémorable histoire dans toute sa suite. Mais pour entendre parfaitement les causes de l'élévation de Rome, et celles des grands changements qui sont arrivés dans son état, considérez attentivement, avec les mœurs des Romains, les temps d'où dépendent tous les mouvements de ce vaste empire.

De tous les peuples du monde, le plus fier et le plus hardi, mais tout ensemble le plus réglé dans ses conseils, le plus constant dans ses maximes, le plus avisé, le plus laborieux, et enfin le plus patient, a été le peuple romain.

De tout cela s'est formée la meilleure milice et la politique la plus prévoyante, la plus ferme et la plus suivie qui fut jamais.

Le fond d'un Romain, pour ainsi parler, était l'amour de sa liberté et de sa patrie. Une de ces choses lui faisait aimer l'autre ; car parce qu'il aimait sa liberté, il aimait aussi sa patrie comme une mère qui le nourrissait dans des sentiments également généreux et libres.

Sous ce nom de liberté, les Romains se figuraient, avec les Grecs, un état où personne ne fût sujet que de la loi, et où la loi fût plus puissante que les hommes.

Au reste, quoique Rome fût née sous un gouvernement royal, elle avait, même sous ses rois, une liberté qui ne convient guère à une monarchie réglée. Car outre que les rois étaient électifs, et que l'élection s'en faisait par tout le peuple, c'était encore au peuple assemblé à confirmer les lois, et à résoudre la paix ou la guerre. Il y avait même des cas particuliers où les rois déféraient au peuple le jugement souverain : témoin Tullus Hostilius, qui n'osant ni condamner ni absoudre Horace, comblé tout ensemble, et d'honneur pour avoir vaincu les Curiaces, et de honte pour avoir tué sa sœur, le fit juger par le peuple. Ainsi les rois n'avaient proprement que le commandement des armées, et l'autorité de convoquer les assemblées légitimes, d'y proposer les affaires, de maintenir les lois, et d'exécuter les décrets publics.

Quand Servius Tullius conçut le dessein que vous avez vu de réduire Rome en république, il augmenta dans un peuple déjà si libre l'amour de la liberté ; et de là vous pouvez juger combien les Romains en furent jaloux quand ils l'eurent goûtée tout entière sous leurs consuls.

On frémit encore en voyant dans les histoires la triste fermeté du consul Brutus, lorsqu'il fit mourir à ses yeux ses deux enfants, qui s'étaient laissé entraîner aux sourdes pratiques que les Tarquins faisaient dans Rome pour y rétablir leur domination. Combien fut affermi dans l'amour de la liberté un peuple qui voyait ce consul sévère immoler à la liberté sa propre famille ! Il ne faut plus s'étonner si on méprisa dans Rome les efforts des peuples voisins, qui entreprirent de rétablir les Tarquins bannis [1]. Ce fut en vain que le roi Porsenna les prit en sa protection. Les Romains, presque affamés, lui firent connaître, par leur fermeté, qu'ils voulaient du moins mourir libres. Le peuple fut encore plus ferme que le sénat ; et Rome entière fit dire à ce roi puissant, qui venait de la réduire à l'extrémité, qu'il cessât d'intercéder pour les Tarquins, puisque, résolue de tout hasarder pour sa liberté, elle recevrait plutôt ses ennemis que ses tyrans [2]. Porsenna, étonné de la fierté de ce peuple, et de la hardiesse plus qu'humaine de quelques particuliers, résolut de laisser les Romains jouir en paix d'une liberté qu'ils savaient si bien défendre.

La liberté leur était donc un trésor qu'ils préféraient à toutes les richesses de l'univers. Aussi avez-vous vu que dans leurs commencements, et même bien avant dans leurs progrès, la pauvreté n'était pas un mal pour eux : au contraire, ils la regardaient comme un moyen de garder leur liberté plus entière, n'y ayant rien de plus libre ni de plus indépendant qu'un homme qui sait vivre de peu, et qui, sans rien attendre de la protection ou de la libéralité d'autrui, ne fonde sa subsistance que sur son industrie et sur son travail.

C'est ce que faisaient les Romains. Nourrir du bétail, labourer la terre, se dérober à eux-mêmes tout ce qu'ils pouvaient, vivre d'épargne et de travail : voilà quelle était leur vie ; c'est de quoi ils soutenaient leur famille, qu'ils accoutumaient à de semblables travaux.

Tite-Live a raison de dire qu'il n'y eut jamais de peuple où la frugalité, où l'épargne, où la pauvreté aient été plus longtemps en honneur. Les sénateurs les plus illustres, à n'en regarder que l'extérieur, différaient peu des paysans, et n'avaient d'éclat ni de majesté qu'en public et dans le sénat. Du reste on les trouvait occupés du la-

[1] *Dion. Hal.* Ant. Rom. lib. v, cap. I.

[2] *Tit. Liv.* lib. II, cap. XIII, XV.

bourage et des autres soins de la vie rustique, quand on les allait querir pour commander les armées. Ces exemples sont fréquents dans l'histoire romaine. Curius et Fabrice, ces grands capitaines qui vainquirent Pyrrhus, un roi si riche, n'avaient que de la vaisselle de terre; et le premier, à qui les Samnites en offraient d'or et d'argent, répondit que son plaisir n'était point d'en avoir, mais de commander à qui en avait. Après avoir triomphé, et avoir enrichi la république des dépouilles de ses ennemis, ils n'avaient pas de quoi se faire enterrer. Cette modération durait encore pendant les guerres puniques. Dans la première, on voit Régulus, général des armées romaines, demander son congé au sénat pour aller cultiver sa métairie abandonnée pendant son absence [1]. Après la ruine de Carthage, on voit encore de grands exemples de la première simplicité. Æmilius Paulus, qui augmenta le trésor public par le riche trésor des rois de Macédoine, vivait selon les règles de l'ancienne frugalité, et mourut pauvre. Mummius, en ruinant Corinthe, ne profita que pour le public des richesses de cette ville opulente et voluptueuse [2]. Ainsi les richesses étaient méprisées : la modération et l'innocence des généraux romains faisaient l'admiration des peuples vaincus.

Cependant, dans ce grand amour de la pauvreté, les Romains n'épargnaient rien pour la grandeur et pour la beauté de leur ville. Dès leurs commencements, les ouvrages publics furent tels, que Rome n'en rougit pas depuis même qu'elle se vit maîtresse du monde. Le Capitole, bâti par Tarquin le Superbe, et le temple qu'il éleva à Jupiter dans cette forteresse, étaient dignes dès lors de la majesté du plus grand des dieux, et de la gloire future du peuple romain. Tout le reste répondait à cette grandeur. Les principaux temples, les marchés, les bains, les places publiques, les grands chemins, les acqueducs, les cloaques même et les égouts de la ville, avaient une magnificence qui paraîtrait incroyable, si elle n'était attestée par tous les historiens [3], et confirmée par les restes que nous en voyons. Que dirai-je de la pompe des triomphes, des cérémonies de la religion, des jeux et des spectacles qu'on donnait au peuple [4]? En un mot, tout ce qui servait au public, tout ce qui pouvait donner aux peuples une grande idée de leur commune patrie, se faisait avec profusion autant que le temps le pouvait permettre. L'épargne régnait seulement dans les maisons particulières. Celui qui augmentait ses revenus et rendait ses terres plus fertiles par son industrie et par son travail, qui était le meilleur économe, et prenait le plus sur lui-même, s'estimait le plus libre, le plus puissant, et le plus heureux.

Il n'y a rien de plus éloigné d'une telle vie, que la mollesse. Tout tendait plutôt à l'autre excès; je veux dire, à la dureté. Aussi les mœurs des Romains avaient-elles naturellement quelque chose, non-seulement de rude et de rigide, mais encore de sauvage et de farouche. Mais ils n'oublièrent rien pour se réduire eux-mêmes sous de bonnes lois; et le peuple le plus jaloux de sa liberté que l'univers ait jamais vu, se trouva en même temps le plus soumis à ses magistrats et à la puissance légitime.

La milice d'un tel peuple ne pouvait manquer d'être admirable, puisqu'on y trouvait, avec des courages fermes et des corps vigoureux, une si prompte et si exacte obéissance.

Les lois de cette milice étaient dures, mais nécessaires. La victoire était périlleuse, et souvent mortelle à ceux qui la gagnaient contre les ordres. Il y allait de la vie, non-seulement à fuir, à quitter ses armes, à abandonner son rang, mais encore à se remuer, pour ainsi dire, et à branler tant soit peu sans le commandement du général. Qui mettait les armes bas devant l'ennemi, qui aimait mieux se laisser prendre que de mourir glorieusement pour sa patrie, était jugé indigne de toute assistance. Pour l'ordinaire on ne comptait plus les prisonniers parmi les citoyens, et on les laissait aux ennemis comme des membres retranchés de la république. Vous avez vu dans Florus et dans Cicéron [1] l'histoire de Régulus, qui persuada au sénat, aux dépens de sa propre vie, d'abandonner les prisonniers aux Carthaginois. Dans la guerre d'Annibal, et après la perte de la bataille de Cannes, c'est-à-dire, dans le temps où Rome épuisée par tant de pertes manquait le plus de soldats, le sénat aima mieux armer, contre sa coutume, huit mille esclaves, que de racheter huit mille Romains qui ne lui auraient pas plus coûté que la nouvelle milice qu'il fallut lever [2]. Mais, dans la nécessité des affaires, on établit plus que jamais comme une loi inviolable, qu'un soldat romain devait ou vaincre ou mourir.

Par cette maxime, les armées romaines, quoique défaites et rompues, combattaient et se ralliaient jusqu'à la dernière extrémité; et, comme remarque Salluste [3], il se trouve parmi les Romains plus de gens punis pour avoir combattu

[1] *Tit. Liv.* Epit. lib. XVIII.
[2] *Cic.* de Offic. lib. II, cap. XXII, n° 76.
[3] *Tit. Liv.* lib. I, cap. LIII, LV; lib. VI, cap. IV. *Dion. Halicarn.* Ant. Rom. lib. III, cap. XX, XXI; lib. IV, cap. XIII, *Tacit.* Hist. lib. II, c. LXXII. *Plin.* Hist. nat. lib. XXXVI, c. XV.
[4] *Dion. Hal.* lib. VII, cap. XIII.

[1] *Cic.* de Offic. lib. III, cap. XXIII, n° 110. *Florus,* lib. II, cap. II.
[2] *Polyb.* lib. VI, cap. LVI. *Tit Liv.* lib. XXII, cap. LVII, LVIII. *Cic.* de Offic. lib. III, cap. XXVI, n° 111.
[3] *Sallust.* de Bello Catil. n° 9.

sans en avoir ordre, que pour avoir lâché le pied et quitté son poste : de sorte que le courage avait plus besoin d'être réprimé, que la lâcheté n'avait besoin d'être excitée.

Ils joignirent à la valeur l'esprit et l'invention. Outre qu'ils étaient par eux-mêmes appliqués et ingénieux, ils savaient profiter admirablement de tout ce qu'ils voyaient dans les autres peuples de commode pour les campements, pour les ordres de bataille, pour le genre même des armes ; en un mot, pour faciliter tant l'attaque que la défense. Vous avez vu, dans Salluste et dans les autres auteurs, ce que les Romains ont appris de leurs voisins et de leurs ennemis mêmes. Qui ne sait qu'ils ont appris des Carthaginois l'invention des galères, par lesquelles ils les ont battus ; et enfin qu'ils ont tiré de toutes les nations qu'ils ont connues de quoi les surmonter toutes?

En effet, il est certain, de leur aveu propre, que les Gaulois les surpassaient en force de corps, et ne leur cédaient pas en courage. Polybe nous fait voir qu'en une rencontre décisive, les Gaulois, d'ailleurs plus forts en nombre, montrèrent plus de hardiesse que les Romains, quelque déterminés qu'ils fussent [1] ; et nous voyons toutefois, en cette même rencontre, ces Romains, inférieurs en tout le reste, l'emporter sur les Gaulois, parce qu'ils savaient choisir de meilleures armes, se ranger dans un meilleur ordre, et mieux profiter du temps dans la mêlée. C'est ce que vous pourrez voir quelque jour plus exactement dans Polybe ; et vous avez souvent remarqué vous-même, dans les Commentaires de César, que les Romains commandés par ce grand homme ont subjugué les Gaulois, plus encore par les adresses de l'art militaire que par leur valeur.

Les Macédoniens, si jaloux de conserver l'ancien ordre de leur milice formée par Philippe et par Alexandre, croyaient leur phalange invincible, et ne pouvaient se persuader que l'esprit humain fût capable de trouver quelque chose de plus ferme. Cependant le même Polybe, et Tite-Live après lui [2], ont démontré, qu'à considérer seulement la nature des armées romaines et de celles des Macédoniens, les dernières ne pouvaient manquer d'être battues à la longue, parce que la phalange macédonienne, qui n'était qu'un gros bataillon carré, fort épais de toutes parts, ne pouvait se mouvoir que tout d'une pièce, au lieu que l'armée romaine, distinguée en petits corps, était plus prompte et plus disposée à toute sorte de mouvements.

Les Romains ont donc trouvé, ou ils ont bientôt appris l'art de diviser les armées en plusieurs bataillons et escadrons, et de former les corps de réserve, dont le mouvement est si propre à pousser ou à soutenir ce qui s'ébranle de part et d'autre. Faites marcher contre des troupes ainsi disposées la phalange macédonienne : cette grosse et lourde machine sera terrible à la vérité à une armée sur laquelle elle tombera de tout son poids : mais, comme parle Polybe, elle ne peut conserver longtemps sa propriété naturelle, c'est-à-dire, sa solidité et sa consistance, parce qu'il lui faut des lieux propre, et pour ainsi dire faits exprès, et qu'à faute de les trouver, elle s'embarrasse elle-même, ou plutôt elle se rompt par son propre mouvement ; joint qu'étant une fois enfoncée elle ne sait plus se rallier. Au lieu que l'armée romaine, divisée en ses petits corps, profite de tous les lieux, et s'y accommode : on l'unit et on la sépare comme on veut ; elle défile aisément et se rassemble sans peine ; elle est propre aux détachements, aux ralliements, à toute sorte de conversions et d'évolutions, qu'elle fait ou tout entière ou en partie, selon qu'il est convenable ; enfin elle a plus de mouvements divers, et par conséquent plus d'action et plus de force que la phalange. Concluez donc, avec Polybe, qu'il fallait que la phalange lui cédât, et que la Macédoine fût vaincue.

Il y a plaisir, Monseigneur, à vous parler de ces choses dont vous êtes si bien instruit par d'excellents maîtres, et que vous voyez pratiquées, sous les ordres de Louis le Grand, d'une manière si admirable, que je ne sais si la milice romaine a jamais rien eu de plus beau. Mais, sans vouloir ici la mettre aux mains avec la milice française, je me contente que vous ayez vu que la milice romaine, soit qu'on regarde la science même de prendre ses avantages, ou qu'on s'attache à considérer son extrême sévérité à faire garder tous les ordres de la guerre, a surpassé de beaucoup tout ce qui avait paru dans les siècles précédents.

Après la Macédoine, il ne faut plus vous parler de la Grèce : vous avez vu que la Macédoine y tenait le dessus, et ainsi elle vous apprend à juger du reste. Athènes n'a plus rien produit depuis les temps d'Alexandre. Les Étoliens, qui se signalèrent en diverses guerres, étaient plutôt indociles que libres, et plutôt brutaux que vaillants. Lacédémone avait fait son dernier effort pour la guerre, en produisant Cléomène, et la ligue des Achéens, en produisant Philopœmen. Rome n'a point combattu contre ces deux grands capitaines ; mais le dernier, qui vivait du temps d'Annibal et de Scipion, à voir agir les Romains dans la Macédoine jugea bien que la liberté de la

[1] *Polyb.* lib. II, cap. XXVIII et seq.

[2] *Id.* lib. XVII, in Excerpt. cap. XXIV et seq. *Tit. Liv.* lib. IX, cap. XIX ; lib. XXXI, cap. XXXIX, etc.

Grèce allait expirer, et qu'il ne lui restait plus qu'à reculer le moment de sa chute [1]. Ainsi les peuples les plus belliqueux cédaient aux Romains. Les Romains ont triomphé du courage dans les Gaulois, du courage et de l'art dans les Grecs ; et de tout cela soutenu de la conduite la plus raffinée, en triomphant d'Annibal : de sorte que rien n'égala jamais la gloire de leur milice.

Aussi n'ont-ils rien eu, dans tout leur gouvernement, dont ils se soient tant vantés que de leur discipline militaire. Ils l'ont toujours considérée comme le fondement de leur empire. La discipline militaire est la chose qui a paru la première dans leur État, et la dernière qui s'y est perdue, tant elle était attachée à la constitution de leur république.

Une des plus belles parties de la milice romaine était qu'on n'y louait point la fausse valeur. Les maximes du faux honneur, qui ont fait périr tant de monde parmi nous, n'étaient pas seulement connues dans une nation si avide gloire. On remarque de Scipion [2] et de César, les deux premiers hommes de guerre et les plus vaillants qui aient été parmi les Romains, qu'ils ne se sont jamais exposés qu'avec précaution, et lorsqu'un grand besoin le demandait. On n'attendait rien de bon d'un général qui ne savait pas connaître le soin qu'il devait avoir de conserver sa personne [3] : et on réservait pour le vrai service les actions d'une hardiesse extraordinaire. Les Romains ne voulaient point de batailles hasardées mal à propos, ni de victoires qui coûtassent trop de sang ; de sorte qu'il n'y avait rien de plus hardi, ni tout ensemble de plus ménagé, qu'étaient les armées romaines.

Mais comme il ne suffit pas d'entendre la guerre, si on n'a un sage conseil pour l'entreprendre à propos, et tenir le dedans de l'État dans un bon ordre, il faut encore vous faire observer la profonde politique du sénat romain. A le prendre dans les bons temps de la république, il n'y eut jamais d'assemblée où les affaires fussent traitées plus mûrement, ni avec plus de secret, ni avec une plus longue prévoyance, ni dans un plus grand concours, et avec un plus grand zèle pour le bien public.

Le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de marquer ceci dans le livre des Machabées [4], ni de louer la haute prudence et les conseils vigoureux de cette sage compagnie, où personne ne se donnait de l'autorité que par la raison, et dont tous les membres conspiraient à l'utilité publique sans partialité et sans jalousie.

[1] *Plut.* in Philop.
[2] *Polyb.* lib. X, cap. XIII.
[3] *Ibid.* cap. XXIX.
[4] I. *Machab.* VIII, 15, 16.

Pour le secret, Tite-Live nous en donne un exemple illustre [1]. Pendant qu'on méditait la guerre contre Persée, Eumènes, roi de Pergame, ennemi de ce prince, vint à Rome pour se liguer contre lui avec le sénat. Il y fit ses propositions en pleine assemblée, et l'affaire fut résolue par les suffrages d'une compagnie composée de trois cents hommes. Qui croirait que le secret eût été gardé, et qu'on n'ait jamais rien su de la délibération que quatre ans après, quand la guerre fut achevée ? Mais ce qu'il y a de plus surprenant, est que Persée avait à Rome ses ambassadeurs pour observer Eumènes. Toutes les villes de Grèce et d'Asie, qui craignaient d'être enveloppées dans cette querelle, avaient aussi envoyé les leurs, et tous ensemble tâchaient à découvrir une affaire d'une telle conséquence. Au milieu de tant d'habiles négociateurs le sénat fut impénétrable. Pour faire garder le secret, on n'eut jamais besoin de supplices, ni de défendre le commerce avec les étrangers sous des peines rigoureuses. Le secret se recommandait comme tout seul, et par sa propre importance.

C'est une chose surprenante dans la conduite de Rome, d'y voir le peuple regarder presque toujours le sénat avec jalousie, et néanmoins lui déférer tout dans les grandes occasions, et surtout dans les grands périls. Alors on voyait tout le peuple tourner les yeux sur cette sage compagnie, et attendre ses résolutions comme autant d'oracles.

Une longue expérience avait appris aux Romains que de là étaient sortis tous les conseils qui avaient sauvé l'État. C'était dans le sénat que se conservaient les anciennes maximes, et l'esprit, pour ainsi parler, de la république. C'était là que se formaient les desseins qu'on voyait se soutenir par leur propre suite ; et ce qu'il y avait de plus grand dans le sénat, est qu'on n'y prenait jamais des résolutions plus vigoureuses que dans les plus grandes extrémités.

Ce fut au plus triste état de la république, lorsque, faible encore et dans sa naissance, elle se vit tout ensemble et divisée au dedans par les tribuns, et pressée au dehors par les Volsques, que Coriolan, irrité, menait contre sa patrie [2] ; ce fut, dis-je, en cet état, que le sénat parut le plus intrépide. Les Volsques, toujours battus par les Romains, espérèrent de se venger ayant à leur tête le plus grand homme de Rome, le plus entendu à la guerre, le plus libéral, le plus incompatible avec l'injustice ; mais le plus dur, le plus difficile et le plus aigri. Ils voulaient se faire citoyens par force, et après de grandes conquêtes,

[1] *Tit. Liv.* lib. XLII, cap. XIV.
[2] *Dion. Hal.* lib. VIII, cap. V. *Tit. Liv.* lib. II, cap. XXXIX.

maîtres de la campagne et du pays, ils menaçaient de tout perdre si on n'accordait leur demande. Rome n'avait ni armée ni chefs; et néanmoins dans ce triste état, et pendant qu'elle avait tout à craindre, on vit sortir tout à coup ce hardi décret du sénat, qu'on périrait plutôt que de rien céder à l'ennemi armé, et qu'on lui accorderait les conditions équitables, après qu'il aurait retiré ses armées.

La mère de Coriolan, qui fut envoyée pour le fléchir, lui disait entre autres raisons [1] : « Ne « connaissez-vous pas les Romains? ne savez-« vous pas, mon fils, que vous n'en aurez rien « que par les prières, et que vous n'en obtiendrez « ni grande ni petite chose par la force? » Le sévère Coriolan se laissa vaincre : il lui en coûta la vie, et les Volsques choisirent d'autres généraux ; mais le sénat demeura ferme dans ses maximes; et le décret qu'il donna, de ne rien accorder par force, passa pour une loi fondamentale de la politique romaine, dont il n'y a pas un seul exemple que les Romains se soient départis dans tous les temps de la république [2]. Parmi eux, dans les états les plus tristes, jamais les faibles conseils n'ont été seulement écoutés. Ils étaient toujours plus traitables victorieux que vaincus : tant le sénat savait maintenir les anciennes maximes de la république, et tant il y savait confirmer le reste des citoyens.

De ce même esprit sont sorties les résolutions prises tant de fois dans le sénat, de vaincre les ennemis par la force ouverte, sans y employer les ruses ou les artifices, même ceux qui sont permis à la guerre : ce que le sénat ne faisait ni par un faux point d'honneur, ni pour avoir ignoré les lois de la guerre, mais parce qu'il ne jugeait rien de plus efficace pour abattre un ennemi orgueilleux, que de lui ôter toute l'opinion qu'il pourrait avoir de ses forces, afin que vaincu jusque dans le cœur, il ne vît plus de salut que dans la clémence du vainqueur.

C'est ainsi que s'établit par toute la terre cette haute opinion des armes romaines. La créance répandue partout que rien ne leur résistait, faisait tomber les armes des mains à leurs ennemis, et donnait à leurs alliés un invincible secours. Vous voyez ce que fait dans toute l'Europe une semblable opinion des armes françaises; et le monde étonné des exploits du roi, confesse qu'il n'appartenait qu'à lui seul de donner des bornes à ses conquêtes.

La conduite du sénat romain, si forte contre les ennemis, n'était pas moins admirable dans la conduite du dedans. Ces sages sénateurs avaient quelquefois pour le peuple une juste condescendance; comme lorsque, dans une extrême nécessité, non-seulement ils se taxèrent eux-mêmes plus haut que les autres, ce qui leur était ordinaire, mais encore qu'ils déchargèrent le menu peuple de tout impôt, ajoutant « que les pauvres payaient « un assez grand tribut à la république, en nour-« rissant leurs enfants [1]. »

Le sénat montra, par cette ordonnance, qu'il savait en quoi consistaient les vraies richesses d'un État; et un si beau sentiment, joint aux témoignages d'une bonté paternelle, fit tant d'impression dans l'esprit des peuples, qu'ils devinrent capables de soutenir les dernières extrémités pour le salut de leur patrie.

Mais quand le peuple méritait d'être blâmé, le sénat le faisait aussi avec une gravité et une vigueur dignes de cette sage compagnie, comme il arriva dans le démêlé entre ceux d'Ardée et d'Aricie. L'histoire en est mémorable, et mérite de vous être racontée. Ces deux peuples étaient en guerre pour des terres que chacun d'eux prétendait [2]. Enfin, las de combattre, ils convinrent de se rapporter au jugement du peuple romain, dont l'équité était révérée par tous les voisins. Les tribus furent assemblées, et le peuple ayant connu, dans la discussion, que ces terres prétendues par d'autres lui appartenaient de droit, se les adjugea. Le sénat, quoique convaincu que le peuple dans le fond avait bien jugé, ne put souffrir que les Romains eussent démenti leur générosité naturelle, ni qu'ils eussent lâchement trompé l'espérance de leurs voisins qui s'étaient soumis à leur arbitrage. Il n'y eut rien que ne fît cette compagnie pour empêcher un jugement d'un si pernicieux exemple, où les juges prenaient pour eux les terres contestées par les parties. Après que la sentence eut été rendue, ceux d'Ardée, dont le droit était le plus apparent, indignés d'un jugement si inique, étaient prêts à s'en venger par les armes. Le sénat ne fit point de difficulté de leur déclarer publiquement qu'il était aussi sensible qu'eux-mêmes à l'injure qui leur avait été faite; qu'à la vérité il ne pouvait pas casser un décret du peuple, mais que si, après cette offense, ils voulaient bien se fier à la compagnie de la réparation qu'ils avaient raison de prétendre, le sénat prendrait un tel soin de leur satisfaction, qu'il ne resterait aucun sujet de plainte. Les Ardéates se fièrent à cette parole. Il leur arriva une affaire capable de ruiner leur ville de fond en comble. Ils reçurent un si prompt secours par les ordres du sénat, qu'ils se crurent trop bien payés de la

[1] *Dion. Hal.* lib VII. cap. VII.
[2] *Polyb.* lib. VII, cap. LVI. *Excerpt.* de Legat. cap. LXIX. *Dion. Hal.* lib. VIII, cap. V.

[1] *Tit. Liv.* lib. II, cap. IX.
[2] *Id.* lib. III, cap. LXXI; lib. IV, cap. VII, IX, X.

terre qui leur avait été ôtée, et ne songeaient plus qu'à remercier de si fidèles amis. Mais le sénat ne fut pas content, jusqu'à ce qu'en leur faisant rendre la terre que le peuple romain s'était adjugée, il abolit la mémoire d'un si infâme jugement.

Je n'entreprends pas ici de vous dire combien le sénat a fait d'actions semblables; combien il a livré aux ennemis de citoyens parjures qui ne voulaient pas leur tenir parole, ou qui chicanaient sur leurs serments; combien il a condamné de mauvais conseils qui avaient eu d'heureux succès [1] : je vous dirai seulement que cette auguste compagnie n'inspirait rien que de grand au peuple romain, et donnait en toutes rencontres une haute idée de ses conseils, persuadée qu'elle était que la réputation était le plus ferme appui des États.

On peut croire que dans un peuple si sagement dirigé, les récompenses et les châtiments étaient ordonnés avec grande considération. Outre que le service et le zèle au bien de l'État, étaient le moyen le plus sûr pour s'avancer dans les charges, les actions militaires avaient mille récompenses qui ne coûtaient rien au public, et qui étaient infiniment précieuses aux particuliers, parce qu'on y avait attaché la gloire, si chère à ce peuple belliqueux. Une couronne d'or très-mince, et le plus souvent une couronne de feuilles de chêne, ou de laurier, ou de quelque herbage plus vil encore, devenait inestimable parmi les soldats, qui ne connaissaient point de plus belles marques que celles de la vertu, ni de plus noble distinction que celle qui venait des actions glorieuses.

Le sénat, dont l'approbation tenait lieu de récompense, savait louer et blâmer quand il fallait. Incontinent après le combat, les consuls et les autres généraux donnaient publiquement aux soldats et aux officiers la louange ou le blâme qu'ils méritaient: mais eux-mêmes ils attendaient en suspens le jugement du sénat, qui jugeait de la sagesse des conseils, sans se laisser éblouir par le bonheur des événements. Les louanges étaient précieuses, parce qu'elles se donnaient avec connaissance : le blâme piquait au vif les cœurs généreux, et retenait les plus faibles dans le devoir. Les châtiments qui suivaient les mauvaises actions tenaient les soldats en crainte, pendant que les récompenses et la gloire bien dispensés les élevait au-dessus d'eux-mêmes.

Qui peut mettre dans l'esprit des peuples la gloire, la patience dans les travaux, la grandeur de la nation, et l'amour de la patrie, peut se vanter d'avoir trouvé la constitution d'État la plus propre à produire de grands hommes. C'est sans doute les grands hommes qui font la force d'un empire. La nature ne manque pas de faire naître dans tous les pays des esprits et des courages élevés; mais il faut lui aider à les former. Ce qui les forme, ce qui les achève, ce sont des sentiments forts et de nobles impressions qui se répandent dans tous les esprits, et passent insensiblement de l'un à l'autre. Qu'est-ce qui rend notre noblesse si fière dans les combats, et si hardie dans les entreprises? c'est l'opinion reçue dès l'enfance, et établie par le sentiment unanime de la nation, qu'un gentilhomme sans cœur se dégrade lui-même, et n'est plus digne de voir le jour. Tous les Romains étaient nourris dans ces sentiments, et le peuple disputait avec la noblesse à qui agirait le plus par ces vigoureuses maximes. Durant les bons temps de Rome, l'enfance même était exercée par les travaux : on n'y entendait parler d'autre chose que de la grandeur du nom romain. Il fallait aller à la guerre quand la république l'ordonnait, et là travailler sans cesse, camper hiver et été, obéir sans résistance, mourir ou vaincre. Les pères qui n'élevaient pas leurs enfants dans ces maximes, et comme il fallait pour les rendre capables de servir l'État, étaient appelés en justice par les magistrats, et jugés coupables d'un attentat envers le public. Quand on a commencé à prendre ce train, les grands hommes se font les uns les autres : et si Rome en a plus porté qu'aucune autre ville qui eût été avant elle, ce n'a point été par hasard; mais c'est que l'Etat romain, constitué de la manière que nous avons vu, était, pour ainsi parler, du tempérament qui devait être le plus fécond en héros.

Un État qui se sent ainsi formé, se sent aussi en même temps d'une force incomparable, et ne se croit jamais sans ressource. Aussi voyons-nous que les Romains n'ont jamais désespéré de leurs affaires, ni quand Porsenna, roi d'Étrurie, les affamait dans leurs murailles, ni quand les Gaulois, après avoir brûlé leur ville, inondaient tout leur pays, et les tenaient serrés dans le Capitole; ni quand Pyrrhus, roi des Épirotes, aussi habile qu'entreprenant, les effrayait par ses éléphants, et défaisait toutes leurs armées; ni quand Annibal, déjà tant de fois vainqueur, leur tua encore plus de cinquante mille hommes et leur meilleure milice dans la bataille de Cannes.

Ce fut alors que le consul Térentius Varro, qui venait de perdre par sa faute une si grande bataille, fut reçu à Rome comme s'il eût été victorieux, par ce seulement que dans un si grand malheur il n'avait point désespéré des affaires de la république. Le sénat l'en remercia publiquement, et dès lors on résolut, selon les anciennes maximes, de n'écouter dans ce triste état aucune

[1] *Polyb. Tit. Liv. Cic.* de Off. lib. III, cap. XXV, XXVI, etc.

proposition de paix. L'ennemi fut étonné; le peuple reprit cœur, et crut avoir des ressources que le sénat connaissait par sa prudence.

En effet, cette constance du sénat, au milieu de tant de malheurs qui arrivaient coup sur coup, ne venait pas seulement d'une résolution opiniâtre de ne céder jamais à la fortune, mais encore d'une profonde connaissance des forces romaines et des forces ennemies. Rome savait par son cens, c'est-à-dire, par le rôle de ses citoyens toujours exactement continué depuis Servius Tullius; elle savait, dis-je, tout ce qu'elle avait de citoyens capables de porter les armes, et ce qu'elle pouvait espérer de la jeunesse qui s'élevait tous les jours. Ainsi elle ménageait ses forces contre un ennemi qui venait des bords de l'Afrique; que le temps devait détruire tout seul dans un pays étranger, où les secours étaient si tardifs; et à qui ses victoires mêmes, qui lui coûtaient tant de sang, étaient fatales. C'est pourquoi, quelque perte qui fût arrivée, le sénat, toujours instruit de ce qui lui restait de bons soldats, n'avait qu'à temporiser, et ne se laissait jamais abattre. Quand, par la défaite de Cannes et par les révoltes qui suivirent, il vit les forces de la république tellement diminuées, qu'à peine eût-on pu se défendre si les ennemis eussent pressé, il se soutint par courage; et sans se troubler de ses pertes, il se mit à regarder les démarches du vainqueur. Aussitôt qu'on eut aperçu qu'Annibal, au lieu de poursuivre sa victoire, ne songeait durant quelque temps qu'à en jouir, le sénat se rassura, et vit bien qu'un ennemi capable de manquer à sa fortune, et de se laisser éblouir par ses grands succès, n'était pas né pour vaincre les Romains. Dès lors Rome fit tous les jours de plus grandes entreprises; et Annibal, tout habile, tout courageux, tout victorieux qu'il était, ne put tenir contre elle.

Il est aisé de juger, par ce seul événement, à qui devait enfin demeurer tout l'avantage. Annibal, enflé de ses grands succès, crut la prise de Rome trop aisée, et se relâcha. Rome, au milieu de ses malheurs, ne perdit ni le courage ni la confiance, et entreprit de plus grandes choses que jamais. Ce fut incontinent après la défaite de Cannes qu'elle assiégea Syracuse et Capoue, l'une infidèle aux traités, et l'autre rebelle. Syracuse ne put se défendre, ni par ses fortifications, ni par les inventions d'Archimède. L'armée victorieuse d'Annibal vint vainement au secours de Capoue. Mais les Romains firent lever à ce capitaine le siége de Nole. Un peu après, les Carthaginois défirent et tuèrent en Espagne les deux Scipions. Dans toute cette guerre, il n'était rien arrivé de plus sensible ni de plus funeste aux Romains. Leur perte leur fit faire les derniers efforts : le jeune Scipion, fils d'un de ces généraux, non content d'avoir relevé les affaires de Rome en Espagne, alla porter la guerre aux Carthaginois dans leur propre ville, et donna le dernier coup à leur empire.

L'état de cette ville ne permettait pas que Scipion y trouvât la même résistance qu'Annibal trouvait du côté de Rome, et vous en serez convaincu si peu que vous regardiez la constitution de ces deux villes.

Rome était dans sa force; et Carthage, qui avait commencé de baisser, ne se soutenait plus que par Annibal [1]. Rome avait son sénat uni, et c'est précisément dans ces temps que s'y est trouvé ce concert tant loué dans le livre des Machabées. Le sénat de Carthage était divisé par de vieilles factions irréconciliables; et la perte d'Annibal eût fait la joie de la plus notable partie des grands seigneurs. Rome encore pauvre, et attachée à l'agriculture, nourrissait une milice admirable, qui ne respirait que la gloire, et ne songeait qu'à agrandir le nom romain. Carthage, enrichie par son trafic, voyait tous ses citoyens attachés à leurs richesses, et nullement exercés dans la guerre. Au lieu que les armées romaines étaient presque toutes composées de citoyens, Carthage, au contraire, tenait pour maxime de n'avoir que des troupes étrangères, souvent autant à craindre à ceux qui les payent qu'à ceux contre qui on les emploie.

Ces défauts venaient en partie de la première institution de la république de Carthage, et en partie s'y étaient introduits avec le temps. Carthage a toujours aimé les richesses; et Aristote l'accuse d'y être attachée jusqu'à donner lieu à ses citoyens de les préférer à la vertu [2]. Par là une république toute faite pour la guerre, comme le remarque le même Aristote, à la fin en a négligé l'exercice. Ce philosophe ne la reprend pas de n'avoir que des milices étrangères; et il est à croire qu'elle n'est tombée que longtemps après dans ce défaut. Mais les richesses y mènent naturellement une république marchande : on veut jouir de ses biens, et on croit tout trouver dans son argent. Carthage se croyait forte, parce qu'elle avait beaucoup de soldats, et n'avait pu apprendre, par tant de révoltes arrivées dans les derniers temps, qu'il n'y a rien de plus malheureux qu'un État qui ne se soutient que par les étrangers, où il ne trouve ni zèle, ni sûreté, ni obéissance.

Il est vrai que le grand génie d'Annibal semblait avoir remédié aux défauts de sa république.

[1] *Polyb.* lib. I, III, VI, cap. XLIX, etc.
[2] *Arist.* Polit. lib. II, cap. XI.

On regarde comme un prodige que, dans un pays étranger, et durant seize ans entiers, il n'ait jamais vu, je ne dis pas de sédition, mais de murmure, dans une armée toute composée de peuples divers, qui, sans s'entendre entre eux, s'accordaient si bien à entendre les ordres de leur général [1]. Mais l'habileté d'Annibal ne pouvait pas soutenir Carthage, lorsqu'attaquée dans ses murailles par un général comme Scipion, elle se trouva sans forces. Il fallut rappeler Annibal, à qui il ne restait plus que des troupes affaiblies, plus par leurs propres victoires que par celles des Romains, et qui achevèrent de se ruiner par la longueur du voyage. Ainsi Annibal fut battu; et Carthage, autrefois maîtresse de toute l'Afrique, de la mer Méditerranée et de tout le commerce de l'univers, fut contrainte de subir le joug que Scipion lui imposa.

Voilà le fruit glorieux de la patience romaine. Des peuples qui s'enhardissaient et se fortifiaient par leurs malheurs, avaient bien raison de croire qu'on sauvait tout, pourvu qu'on ne perdît pas l'espérance : et Polybe a très-bien conclu, que Carthage devait à la fin obéir à Rome, par la seule nature des deux républiques.

Que si les Romains s'étaient servis de ces grandes qualités politiques et militaires, seulement pour conserver leur État en paix, ou pour protéger leurs alliés opprimés, comme ils en faisaient le semblant, il faudrait autant louer leur équité que leur valeur et leur prudence. Mais quand ils eurent goûté la douceur de la victoire ils voulurent que tout leur cédât, et ne prétendirent à rien moins qu'à mettre premièrement leurs voisins, et ensuite tout l'univers sous leurs lois.

Pour parvenir à ce but, ils surent parfaitement conserver leurs alliés, les unir entre eux, jeter la division et la jalousie parmi leurs ennemis, pénétrer leurs conseils, découvrir leurs intelligences, et prévenir leurs entreprises.

Ils n'observaient pas seulement les démarches de leurs ennemis, mais encore tous les progrès de leurs voisins : curieux surtout, ou de diviser, ou de contrebalancer par quelque autre endroit les puissances qui devenaient trop redoutables, ou qui mettaient de trop grands obstacles à leurs conquêtes.

Ainsi les Grecs avaient tort de s'imaginer, du temps de Polybe, que Rome s'agrandissait plutôt par hasard que par conduite [2]. Ils étaient trop passionnés pour leur nation, et trop jaloux des peuples qu'ils voyaient s'élever au-dessus d'eux : ou peut-être que voyant de loin l'empire romain s'avancer si vite, sans pénétrer les conseils qui faisaient mouvoir ce grand corps, ils attribuaient au hasard, selon la coutume des hommes, les effets dont les causes ne leur étaient pas connues. Mais Polybe, que son étroite familiarité avec les Romains faisait entrer si avant dans le secret des affaires, et qui observait de si près la politique romaine durant les guerres puniques, a été plus équitable que les autres Grecs, et a vu que les conquêtes de Rome étaient la suite d'un dessein bien entendu. Car il voyait les Romains, du milieu de la mer Méditerranée, porter leurs regards partout aux environs jusqu'aux Espagnes et jusqu'en Syrie; observer ce qui s'y passait, s'avancer régulièrement et de proche en proche; s'affermir avant que de s'étendre; ne se point charger de trop d'affaires; dissimuler quelque temps, et se déclarer à propos; attendre qu'Annibal fût vaincu pour désarmer Philippe, roi de Macédoine, qui l'avait favorisé; après avoir commencé l'affaire, n'être jamais las ni contents jusqu'à ce que tout fût fait; ne laisser aux Macédoniens aucun moment pour se reconnaître; et après les avoir vaincus, rendre, par un décret public, à la Grèce si longtemps captive, la liberté à laquelle elle ne pensait plus; par ce moyen répandre d'un côté la terreur, et de l'autre la vénération de leur nom : c'en était assez pour conclure que les Romains ne s'avançaient pas à la conquête du monde par hasard, mais par conduite.

C'est ce qu'a vu Polybe dans le temps des progrès de Rome. Denis d'Halicarnasse, qui a écrit après l'établissement de l'empire, et du temps d'Auguste, a conclu la même chose [1], en reprenant dès leur origine les anciennes institutions de la république romaine, si propres de leur nature à former un peuple invincible et dominant. Vous en avez assez vu pour entrer dans les sentiments de ces sages historiens, et pour condamner Plutarque qui, toujours trop passionné pour ses Grecs, attribue à la seule fortune la grandeur romaine, et à la seule vertu celle d'Alexandre [2].

Mais plus ces historiens font voir de dessein dans les conquêtes de Rome, plus ils y montrent d'injustice. Ce vice est inséparable du désir de dominer, qui aussi pour cette raison est justement condamné par les règles de l'Évangile. Mais la seule philosophie suffit pour nous faire entendre que la force nous est donnée pour conserver notre bien, et non pas pour usurper celui d'autrui. Cicéron l'a reconnu; et les règles qu'il a données pour faire la guerre [3], sont une manifeste condamnation de la conduite des Romains.

[1] *Polyb.* lib. I, cap. XVII.
[2] *Ibid.* cap. LXIII.

[1] *Dion. Hal.* Ant. Rom. lib. I, II.
[2] *Plut.* lib. de fort. Alex. et de fort. Rom.
[3] *Cic.* de Off. lib. I, cap. XI, XII; lib. III, cap. XXV.

Il est vrai qu'ils parurent assez équitables au commencement de leur république. Il semblait qu'ils voulaient eux-mêmes modérer leur humeur guerrière, en la resserrant dans les bornes que l'équité prescrivait. Qu'y a-il de plus beau ni de plus saint que le collége des Féciaux, soit que Numa en soit le fondateur, comme le dit Denis d'Halicarnasse [1], ou que ce soit Ancus Martius, comme le veut Tite-Live[2] ? Ce conseil était établi pour juger si une guerre était juste : avant que le sénat la proposât, ou que le peuple la résolût, cet examen d'équité précédait toujours. Quand la justice de la guerre était reconnue, le sénat prenait ses mesures pour l'entreprendre : mais on envoyait, avant toutes choses, redemander dans les formes à l'usurpateur les choses injustement ravies, et on n'en venait aux extrémités qu'après avoir épuisé les voies de douceur. Sainte institution s'il en fut jamais, et qui fait honte aux chrétiens, à qui un Dieu venu au monde pour pacifier toutes choses, n'a pu inspirer la charité et la paix. Mais que servent les meilleures institutions, quand enfin elles dégénèrent en pures cérémonies ? La douceur de vaincre et de dominer corrompit bientôt dans les Romains ce que l'équité naturelle leur avait donné de droiture. Les délibérations des Féciaux ne furent plus parmi eux qu'une formalité inutile, et encore qu'ils exerçassent envers leurs plus grands ennemis des actions de grande équité, et même de grande clémence, l'ambition ne permettait pas à la justice de régner dans les conseils.

Au reste, leurs injustices étaient d'autant plus dangereuses, qu'ils savaient mieux les couvrir du prétexte spécieux de l'équité, et qu'ils mettaient sous le joug insensiblement les rois et les nations, sous couleur de les protéger et de les défendre.

Ajoutons encore qu'ils étaient cruels à ceux qui leur résistaient : autre qualité assez naturelle aux conquérants qui savent que l'épouvante fait plus de la moitié des conquêtes. Faut-il dominer à ce prix ; et le commandement est-il si doux, que les hommes le veuillent acheter par des actions si inhumaines ! Les Romains, pour répandre partout la terreur, affectaient de laisser dans les villes prises des spectacles terribles de cruauté[3], et de paraître impitoyables à qui attendait la force, sans même épargner les rois, qu'ils faisaient mourir inhumainement, après les avoir menés en triomphe chargés de fers, et traînés à des chariots comme des esclaves.

Mais s'ils étaient cruels et injustes pour conquérir, ils gouvernaient avec équité les nations subjuguées. Ils tâchaient de faire goûter leur gouvernement aux peuples soumis, et croyaient que c'était le meilleur moyen de s'assurer leurs conquêtes. Le sénat tenait en bride les gouverneurs, et faisait justice aux peuples. Cette compagnie était regardée comme l'asile des oppressés : aussi les concussions et les violences ne furent-elles connues parmi les Romains que dans les derniers temps de la république, et jusqu'à ce temps la retenue de leurs magistrats était l'admiration de toute la terre.

Ce n'était donc pas de ces conquérants brutaux et avares qui ne respirent que le pillage, ou qui établissent leur domination sur la ruine des pays vaincus. Les Romains rendaient meilleurs tous ceux qu'ils prenaient, en y faisant fleurir la justice, l'agriculture, le commerce, les arts même et les sciences, après qu'ils les eurent une fois goûtés.

C'est ce qui leur a donné l'empire le plus florissant et le mieux établi, aussi bien que le plus étendu qui fut jamais. Depuis l'Euphrate et le Tanaïs jusqu'aux Colonnes d'Hercule et à la mer Atlantique, toutes les terres et toutes les mers leur obéissaient : du milieu et comme du centre de la mer Méditerranée, ils embrassaient toute l'étendue de cette mer, pénétrant au long et au large tous les États d'alentour, et la tenant entre deux pour faire la communication de leur empire. On est encore effrayé quand on considère que les nations qui font à présent des royaumes si redoutables, toutes les Gaules, toutes les Espagnes, la Grande-Bretagne presque tout entière, l'Illyrique jusqu'au Danube, la Germanie jusqu'à l'Elbe, l'Afrique jusqu'à ses déserts affreux et inpénétrables, la Grèce, la Thrace, la Syrie, l'Égypte, tous les royaumes de l'Asie Mineure, et ceux qui sont enfermés entre le Pont-Euxin et la mer Caspienne, et les autres que j'oublie peut-être, ou que je ne veux pas rapporter, n'ont été durant plusieurs siècles que des provinces romaines. Tous les peuples de notre monde, jusqu'aux plus barbares, ont respecté leur puissance; et les Romains y ont établi presque partout, avec leur empire, les lois et la politesse.

C'est une espèce de prodige que, dans un si vaste empire, qui embrassait tant de nations et tant de royaumes, les peuples aient été si obéissants et les révoltes si rares. La politique romaine y avait pourvu par divers moyens qu'il faut vous expliquer en peu de mots.

Les colonies romaines, établies de tous côtés dans l'empire, faisaient deux effets admirables : l'un, de décharger la ville d'un grand nombre de

[1] *Dion. Hal.* Ant. Rom. lib. II, cap. XIX.
[2] *Tit. Liv.* lib. I, cap. XXXII.
[3] *Polyb.* lib. X, cap. XV.

citoyens, et la plupart pauvres; l'autre, de garder les postes principaux, et d'accoutumer peu à peu les peuples étrangers aux mœurs romaines.

Ces colonies, qui portaient avec elles leurs priviléges, demeuraient toujours attachées au corps de la république, et peuplaient tout l'empire de Romains.

Mais outre les colonies, un grand nombre de villes obtenaient pour leurs citoyens le droit de citoyens romains; et unies par leur intérêt au peuple dominant, elles tenaient dans le devoir les villes voisines.

Il arriva à la fin que tous les sujets de l'empire se crurent Romains. Les honneurs du peuple victorieux peu à peu se communiquèrent aux peuples vaincus : le sénat leur fut ouvert, et ils pouvaient aspirer jusqu'à l'empire. Ainsi, par la clémence romaine, toutes les nations n'étaient plus qu'une seule nation, et Rome fut regardée comme la commune patrie.

Quelle facilité n'apportait pas à la navigation et au commerce cette merveilleuse union de tous les peuples du monde sous un même empire! La société romaine embrassait tout; et à la réserve de quelques frontières, inquiétées quelquefois par les voisins, tout le reste de l'univers jouissait d'une paix profonde. Ni la Grèce, ni l'Asie Mineure, ni la Syrie, ni l'Égypte, ni enfin la plupart des autres provinces n'ont jamais été sans guerre que sous l'empire romain; et il est aisé d'entendre qu'un commerce si agréable des nations servait à maintenir dans tout le corps de l'empire la concorde et l'obéissance.

Les légions distribuées pour la garde des frontières, en défendant le dehors affermissaient le dedans. Ce n'était pas la coutume des Romains d'avoir des citadelles dans leurs places, ni de fortifier leurs frontières; et je ne vois guère commencer ce soin que sous Valentinien I[er]. Auparavant on mettait la force et la sûreté de l'empire uniquement dans les troupes, qu'on disposait de manière qu'elles se prêtaient la main les unes les autres. Au reste, comme l'ordre était qu'elles campassent toujours, les villes n'en étaient point incommodées, et la discipline ne permettait pas aux soldats de se répandre dans la campagne. Ainsi les armées romaines ne troublaient ni le commerce ni le labourage.

Elles faisaient dans leur camp comme une espèce de villes, qui ne différaient des autres que parce que les travaux y étaient continuels, la discipline plus sévère, et le commandement plus ferme. Elles étaient toujours prêtes pour le moindre mouvement; et c'était assez pour tenir les peuples dans le devoir, que de leur montrer seulement dans le voisinage cette milice invincible.

Mais rien ne maintenait tant la paix de l'empire, que l'ordre de la justice. L'ancienne république l'avait établi : les empereurs et les sages l'ont expliqué sur les mêmes fondements : tous les peuples, jusqu'aux plus barbares, le regardaient avec admiration, et c'est par là principalement que les Romains étaient jugés dignes d'être les maîtres du monde. Au reste, si les lois romaines ont paru si saintes, que leur majesté subsiste encore malgré la ruine de l'empire, c'est que le bon sens, qui est le maître de la vie humaine, y règne partout, et qu'on ne voit nulle part une plus belle application des principes de l'équité naturelle.

Malgré cette grandeur du nom romain, malgré la politique profonde, et toutes les belles institutions de cette fameuse république, elle portait en son sein la cause de sa ruine, dans la jalousie perpétuelle du peuple contre le sénat, ou plutôt des plébéiens contre les patriciens. Romulus avait établi cette distinction [1]. Il fallait bien que les rois eussent des gens distingués qu'ils attachassent à leur personne par des liens particuliers, et par lesquels ils gouvernassent le reste du peuple. C'est pour cela que Romulus choisit les Pères, dont il forma le corps du sénat.

On les appelait ainsi, à cause de leur dignité et de leur âge; et c'est d'eux que sont sorties les familles patriciennes. Au reste, quelque autorité que Romulus eût réservée au peuple, il avait mis les plébéiens en plusieurs manières dans la dépendance des patriciens : et cette subordination, nécessaire à la royauté, avait été conservée non-seulement sous les rois, mais encore dans la république. C'était parmi les patriciens qu'on prenait toujours les sénateurs. Aux patriciens appartenaient les emplois, les commandements, les dignités, même celle du sacerdoce; et les Pères, qui avaient été les auteurs de la liberté, n'abandonnèrent pas leurs prérogatives. Mais la jalousie se mit bientôt entre les deux ordres. Car je n'ai pas besoin de parler ici des chevaliers romains, troisième ordre comme mitoyen entre les patriciens et le simple peuple, qui prenait tantôt un parti et tantôt l'autre. Ce fut donc entre ces deux ordres que se mit la jalousie : elle se réveillait en diverses occasions; mais la cause profonde qui l'entretenait était l'amour de la liberté.

La maxime fondamentale de la république était de regarder la liberté comme une chose inséparable du nom romain. Un peuple nourri dans cet esprit; disons plus, un peuple qui se croyait

[1] *Dion. Hal.* lib. II, cap. IV.

né pour commander aux autres peuples, et que Virgile pour cette raison appelle si noblement un peuple-roi, ne voulait recevoir de loi que de lui-même.

L'autorité du sénat était jugée nécessaire pour modérer les conseils publics, qui, sans ce tempérament, eussent été trop tumultueux. Mais, au fond, c'était au peuple à donner les commandements, à établir les lois, à décider de la paix et de la guerre. Un peuple qui jouissait des droits les plus essentiels de la royauté, entrait en quelque sorte dans l'humeur des rois. Il voulait bien être conseillé, mais non pas forcé par le sénat. Tout ce qui paraissait trop impérieux, tout ce qui s'élevait au-dessus des autres; en un mot, tout ce qui blessait ou semblait blesser l'égalité que demande un État libre, devenait suspect à ce peuple délicat. L'amour de la liberté, celui de la gloire et des conquêtes, rendait de tels esprits difficiles à manier; et cette audace qui leur faisait tout entreprendre au dehors, ne pouvait manquer de porter la division au dedans.

Ainsi Rome, si jalouse de sa liberté; par cet amour de la liberté qui était le fondement de son État, a vu la division se jeter entre tous les ordres dont elle était composée. De là ces jalousies furieuses entre le sénat et le peuple, entre les patriciens et les plébéiens; les uns alléguant toujours que la liberté excessive se détruit enfin elle-même; et les autres craignant, au contraire, que l'autorité, qui de sa nature croît toujours, ne dégénérât enfin en tyrannie.

Entre ces deux extrémités, un peuple d'ailleurs si sage ne put trouver le milieu. L'intérêt particulier, qui fait que de part ou d'autre on pousse plus loin qu'il ne faut même ce qu'on a commencé pour le bien public, ne permettait pas qu'on demeurât dans des conseils modérés. Les esprits ambitieux et remuants excitaient les ja lousies pour s'en prévaloir, et ces jalousies tantôt plus couvertes, et tantôt plus déclarées, selon les temps, mais toujours vivantes dans le fond des cœurs, ont enfin causé ce grand changement qui arriva du temps de César; et les autres qui ont suivi.

CHAPITRE VII.

La suite des changements de Rome est expliquée.

Il vous sera aisé d'en découvrir toutes les causes, si, après avoir bien compris l'humeur des Romains, et la constitution de leur république, vous prenez soin d'observer un certain nombre d'événements principaux, qui, quoique arrivés en des temps assez éloignés, ont une liaison manifeste. Les voici ramassés ensemble pour une plus grande facilité.

Romulus nourri dans la guerre, et réputé fils de Mars, bâtit Rome, qu'il peupla de gens ramassés, bergers esclaves, voleurs, qui étaient venus chercher la franchise et l'impunité dans l'asile qu'il avait ouvert à tout venant : il en vint aussi quelques-uns plus qualifiés et plus honnêtes.

Il nourrit ce peuple farouche dans l'esprit de tout entreprendre par la force, et ils eurent par ce moyen jusqu'aux femmes qu'ils épousèrent.

Peu à peu il établit l'ordre, et réprima les esprits par des lois très-saintes. Il commença par la religion, qu'il regarda comme le fondement des États [1]. Il la fit aussi sérieuse, aussi grave et aussi modeste que les ténèbres de l'idolâtrie le pouvaient permettre. Les religions étrangères et les sacrifices qui n'étaient pas établis par les coutumes romaines, furent défendus. Dans la suite, on se dispensa de cette loi; mais c'était l'intention de Romulus qu'elle fût gardée, et on en retint toujours quelque chose.

Il choisit parmi tout le peuple ce qu'il y avait de meilleur, pour en former le conseil public, qu'il appela le Sénat. Il le composa de deux ou trois cents sénateurs, dont le nombre fut encore après augmenté ; et de là sortirent les familles nobles, qu'on appelait patriciennes. Les autres s'appelaient les plébéiens, c'est-à-dire, le commun peuple.

Le sénat devait digérer et proposer toutes les affaires : il en réglait quelques-unes souverainement avec le roi : mais les plus générales étaient rapportées au peuple, qui en décidait.

Romulus, dans une assemblée où il survint tout à coup un grand orage, fut mis en pièces pas les sénateurs, qui le trouvaient trop impérieux; et l'esprit d'indépendance commença dès lors à paraître dans cet ordre.

Pour apaiser le peuple, qui aimait son prince, et donner une grande idée du fondateur de la ville, les sénateurs publièrent que les dieux l'avaient enlevé au ciel, et lui firent dresser des autels.

Numa Pompilius, second roi, dans une longue et profonde paix, acheva de former les mœurs, et de régler la religion sur les mêmes fondements que Romulus avait posés.

Tullus Hostilius établit par de sévères règlements la discipline militaire, et les ordres de la guerre, que son successeur Ancus Martius accompagna de cérémonies sacrées, afin de rendre la milice sainte et religieuse.

Après lui, Tarquin l'Ancien, pour se faire des créatures, augmenta le nombre des sénateurs jusqu'au nombre de trois cents, où ils demeurè-

[1] *Dion. Hal.* lib. II, cap. XVI.

rent fixés durant plusieurs siècles, et commença les grands ouvrages qui devaient servir à la commodité publique.

Servius Tullius projeta l'établissement d'une république sous le commandement de deux magistrats annuels qui seraient choisis par le peuple.

En haine de Tarquin le Superbe, la royauté fut abolie avec des exécrations horribles contre tous ceux qui entreprendraient de la rétablir; et Brutus fit jurer au peuple qu'il se maintiendrait éternellement dans sa liberté.

Les mémoires de Servius Tullius furent suivis dans ce changement. Les consuls, élus par le peuple entre les patriciens, étaient égalés aux rois, à la réserve qu'ils étaient deux qui avaient entre eux un tour réglé pour commander, et qu'ils changeaient tous les ans.

Collatin, nommé consul avec Brutus, comme ayant été avec lui l'auteur de la liberté, quoique mari de Lucrèce, dont la mort avait donné lieu au changement, et intéressé plus que tous les autres à la vengeance de l'outrage qu'elle avait reçu, devint suspect, parce qu'il était de la famille royale, et fut chassé.

Valère, substitué à sa place, au retour d'une expédition où il avait délivré sa patrie des Véiens et des Étruriens, fut soupçonné par le peuple d'affecter la tyrannie, à cause d'une maison qu'il faisait bâtir sur une éminence. Non-seulement il cessa de bâtir; mais devenu tout populaire, quoique patricien, il établit la loi qui permet d'appeler au peuple, et lui attribue en certains cas le jugement en dernier ressort.

Par cette nouvelle loi, la puissance consulaire fut affaiblie dans son origine, et le peuple étendit ses droits.

A l'occasion des contraintes qui s'exécutaient pour dettes par les riches contre les pauvres, le peuple, soulevé contre la puissance des consuls et du sénat, fit cette retraite fameuse au mont Aventin.

Il ne se parlait que de liberté dans ces assemblées; et le peuple romain ne se crut pas libre s'il n'avait des voies légitimes pour résister au sénat [1]. On fut contraint de lui accorder des magistrats particuliers, appelés tribuns du peuple, qui pussent l'assembler, et le secourir contre l'autorité des consuls, par opposition, ou par appel.

Ces magistrats, pour s'autoriser, nourrissaient la division entre les deux ordres, et ne cessaient de flatter le peuple, en proposant que les terres des pays vaincus, ou le prix qui proviendrait de leur vente, fût partagé entre les citoyens.

[1] *Dion. Hal.* lib. VI, cap. VIII et seq.

Le sénat s'opposait toujours constamment à ces lois ruineuses à l'État, et voulait que le prix des terres fût adjugé au trésor public.

Le peuple se laissait conduire à ses magistrats séditieux, et conservait néanmoins assez d'équité pour admirer la vertu des grands hommes qui lui résistaient.

Contre ces dissensions domestiques, le sénat ne trouvait point de meilleur remède que de faire naître continuellement des occasions de guerres étrangères. Elles empêchaient les divisions d'être poussées à l'extrémité, et réunissaient les ordres dans la défense de la patrie.

Pendant que les guerres réussissent, et que les conquêtes s'augmentent, les jalousies se réveillent.

Les deux partis, fatigués de tant de divisions qui menaçaient l'État de sa ruine, conviennent de faire des lois, pour donner le repos aux uns et aux autres, et établir l'égalité qui doit être dans une ville libre.

Chacun des ordres prétend que c'est à lui qu'appartient l'établissement de ces lois.

La jalousie, augmentée par ces prétentions, fait qu'on résout d'un commun accord une ambassade en Grèce pour y rechercher les institutions des villes de ce pays, et surtout les lois de Solon, qui étaient les plus populaires. Les lois des Douze Tables sont établies : mais les décemvirs, qui les rédigèrent, furent privés du pouvoir dont ils abusaient.

Pendant que tout est tranquille, et que des lois si équitables semblent établir pour jamais le repos public, les dissensions se réchauffent par les nouvelles prétentions du peuple, qui aspire aux honneurs, et au consulat réservé jusqu'alors au premier ordre.

La loi pour les y admettre est proposée. Plutôt que de rabaisser le consulat, les Pères consentent à la création de trois nouveaux magistrats, qui auraient l'autorité des consuls sous le nom de tribuns militaires, et le peuple est admis à cet honneur.

Content d'établir son droit, il use modérément de sa victoire, et continue quelque temps à donner le commandement aux seuls patriciens.

Après de longues disputes, on revient au consulat, et peu à peu les honneurs deviennent communs entre les deux ordres, quoique les patriciens soient toujours plus considérés dans les élections.

Les guerres continuent, et les Romains soumettent, après cinq cents ans, les Gaulois Cisalpins leurs principaux ennemis, et toute l'Italie [1].

[1] *App.* Præf. op.

Là commencent les guerres puniques; et les choses en viennent si avant, que chacun de ces deux peuples jaloux croit ne pouvoir subsister que par la ruine de l'autre.

Rome, prête à succomber, se soutient principalement, durant ses malheurs, par la constance et par la sagesse du sénat.

A la fin la patience romaine l'emporte: Annibal est vaincu, et Carthage subjuguée par Scipion l'Africain.

Rome victorieuse s'étend prodigieusement, durant deux cents ans, par mer et par terre, et réduit tout l'univers sous sa puissance.

En ces temps, et depuis la ruine de Carthage, les charges, dont la dignité aussi bien que le profit s'augmentait avec l'empire, furent briguées avec fureur. Les prétendants ambitieux ne songèrent qu'à flatter le peuple; et la concorde des ordres, entretenue par l'occupation des guerres puniques, se troubla plus que jamais. Les Gracques mirent tout en confusion, et leurs séditieuses propositions furent le commencement de toutes les guerres civiles.

Alors on commença à porter des armes, et à agir par la force ouverte dans les assemblées du peuple romain, où chacun auparavant voulait l'emporter par les seules voies légitimes, et avec la liberté des opinions[1].

La sage conduite du sénat et les grandes guerres survenues modérèrent les brouilleries.

Marius, plébéien, grand homme de guerre, avec son éloquence militaire et ses harangues séditieuses, où il ne cessait d'attaquer l'orgueil de la noblesse, réveilla la jalousie du peuple, et s'éleva par ce moyen aux plus grands honneurs.

Sylla, patricien, se mit à la tête du parti contraire, et devint l'objet de la jalousie de Marius.

Les brigues et la corruption peuvent tout dans Rome. L'amour de la patrie et le respect des lois s'y éteint.

Pour comble de malheurs les guerres d'Asie apprennent le luxe aux Romains, et augmentent l'avarice.

En ce temps les généraux commencèrent à s'attacher leurs soldats, qui ne regardaient en eux jusqu'alors que le caractère de l'autorité publique.

Sylla, dans la guerre contre Mithridate, laissait enrichir ses soldats pour les gagner.

Marius, de son côté, proposait à ses partisans des partages d'argent et de terre.

Par ce moyen, maîtres de leurs troupes; l'un sous prétexte de soutenir le sénat, et l'autre sous le nom du peuple, ils se firent une guerre furieuse jusque dans l'enceinte de la ville.

Le parti de Marius et du peuple fut tout à fait abattu, et Sylla se rendit souverain sous le nom de dictateur.

Il fit des carnages effroyables, et traita durement le peuple, et par voie de fait et de paroles, jusque dans les assemblées légitimes.

Plus puissant et mieux établi que jamais, il se réduisit de lui-même à la vie privée; mais après avoir fait voir que le peuple romain pouvait souffrir un maître.

Pompée, que Sylla avait élevé, succéda à une grande partie de sa puissance. Il flattait tantôt le peuple et tantôt le sénat pour s'établir; mais son inclination et son intérêt l'attachèrent enfin au dernier parti.

Vainqueur des pirates, des Espagnes et de tout l'Orient, il devient tout-puissant dans la république, et principalement dans le sénat.

César, qui veut du moins être son égal, se tourne du côté du peuple, et, imitant dans son consulat les tribuns les plus séditieux, il propose avec des partages de terre, les lois les plus populaires qu'il put inventer.

La conquête des Gaules porte au plus haut point la gloire et la puissance de César.

Pompée et lui s'unissent par intérêt, et puis se brouillent par jalousie. La guerre civile s'allume. Pompée croit que son seul nom soutiendra tout, et se néglige. César actif et prévoyant remporte la victoire, et se rend le maître.

Il fait diverses tentatives pour voir si les Romains pourraient s'accoutumer au nom de roi.

Elles ne servent qu'à le rendre odieux. Pour augmenter la haine publique, le sénat lui décerne des honneurs jusqu'alors inouis dans Rome: de sorte qu'il est tué en plein sénat comme un tyran.

Antoine, sa créature, qui se trouva consul au temps de sa mort, émut le peuple contre ceux qui l'avaient tué, et tâcha de profiter des brouilleries pour usurper l'autorité souveraine. Lépidus, qui avait aussi un grand commandement sous César, tâcha de le maintenir. Enfin le jeune César, à l'âge de dix-neuf ans, entreprit de venger la mort de son père, et chercha l'occasion de succéder à sa puissance.

Il sut se servir, pour ses intérêts, des ennemis de sa maison et même de ses concurrents.

Les troupes de son père se donnèrent à lui, touchées du nom de César, et des largesses prodigieuses qu'il leur fit.

Le sénat ne peut plus rien: tout se fait par la force et par les soldats, qui se livrent à qui plus leur donne.

Dans cette funeste conjoncture, le triumvirat

[1] *Vell. Paterc.* lib. II, cap. III.

abattit tout ce que Rome nourrissait de plus courageux et de plus opposé à la tyrannie. César et Antoine défirent Brutus et Cassius : la liberté expira avec eux. Les vainqueurs, après s'être défaits du faible Lépide, firent divers accords et divers partages, où César comme plus habile, trouvant toujours le moyen d'avoir la meilleure part, mit Rome dans ses intérêts, et prit le dessus. Antoine entreprend en vain de se relever, et la bataille Actiaque soumet tout l'empire à la puissance d'Auguste César.

Rome, fatiguée et épuisée par tant de guerres civiles, pour avoir du repos, est contrainte de renoncer à sa liberté.

La maison des Césars, s'attachant, sous le grand nom d'empereur, le commandement des armées, exerce une puissance absolue.

Rome, sous les Césars, plus soigneuse de se conserver que de s'étendre, ne fait presque plus de conquêtes que pour éloigner les Barbares qui voulaient entrer dans l'empire.

A la mort de Caligula, le sénat, sur le point de rétablir la liberté et la puissance consulaire, en est empêché par les gens de guerre, qui veulent un chef perpétuel, et que leur chef soit le maître.

Dans les révoltes causées par les violences de Néron, chaque armée élit un empereur ; et les gens de guerre connaissent qu'ils sont maîtres de donner l'empire.

Ils s'emportent jusqu'à le vendre publiquement au plus offrant, et s'accoutument à secouer le joug. Avec l'obéissance, la discipline se perd. Les bons princes s'obstinent en vain à la conserver ; et leur zèle pour maintenir l'ancien ordre de la milice romaine, ne sert qu'à les exposer à la fureur des soldats.

Dans les changements d'empereur, chaque armée entreprend de faire le sien ; il arrive des guerres civiles, et des massacres effroyables.

Ainsi l'empire s'énerve par le relâchement de la discipline, et tout ensemble il s'épuise par tant de guerres intestines.

Au milieu de tant de désordres, la crainte et la majesté du nom romain diminue. Les Parthes, souvent vaincus, deviennent redoutables du côté de l'Orient, sous l'ancien nom de Perses qu'ils reprennent. Les nations septentrionales, qui habitaient des terres froides et incultes, attirées par la beauté et par la richesse de celles de l'empire, en tentent l'entrée de toutes parts.

Un seul homme ne suffit plus à soutenir le fardeau d'un empire si vaste et si fortement attaqué.

La prodigieuse multitude des guerres, et l'humeur des soldats, qui voulaient voir à leur tête des empereurs et des césars, oblige à les multiplier.

L'empire même étant regardé comme un bien héréditaire, les empereurs se multiplient naturellement par la multitude des enfants des princes.

Marc-Aurèle associe son frère à l'empire. Sévère fait ses deux enfants empereurs. La nécessité des affaires oblige Dioclétien à partager l'Orient et l'Occident entre lui et Maximien : chacun d'eux surchargé se soulage en élisant deux césars.

Par cette multitude d'empereurs et de césars, l'État est accablé d'une dépense excessive, le corps de l'empire est désuni, et les guerres civiles se multiplient.

Constantin, fils de l'empereur Constantius Chlorus, partage l'empire comme un héritage entre ses enfants : la postérité suit ces exemples, et on ne voit presque plus un seul empereur.

La mollesse d'Honorius, et celle de Valentinien III, empereurs d'Occident, fait tout périr.

L'Italie et Rome même sont saccagées à diverses fois, et deviennent la proie des Barbares.

Tout l'Occident est à l'abandon. L'Afrique est occupée par les Vandales, l'Espagne par les Visigoths, la Gaule par les Francs, la Grande-Bretagne par les Saxons, Rome et l'Italie même par les Hérules, et ensuite par les Ostrogoths. Les empereurs romains se renferment dans l'Orient et abandonnent le reste, même Rome et l'Italie.

L'empire reprend quelque force sous Justinien, par la valeur de Bélisaire et de Narsès. Rome, souvent prise et reprise, demeure enfin aux empereurs. Les Sarrasins, devenus puissants par la division de leurs voisins, et par la nonchalance des empereurs, leur enlèvent la plus grande partie de l'Orient, et les tourmentent tellement de ce côté-là, qu'ils ne songent plus à l'Italie. Les Lombards y occupent les plus belles et les plus riches provinces. Rome, réduite à l'extrémité par leurs entreprises continuelles, et demeurée sans défense du côté de ses empereurs, est contrainte de se jeter entre les bras des Français. Pepin, roi de France, passe les monts et réduit les Lombards. Charlemagne, après en avoir éteint la domination, se fait couronner roi d'Italie, où sa seule modération conserve quelques petits restes aux successeurs des Césars ; et en l'an 800 de Notre-Seigneur, élu empereur par les Romains, il fonde le nouvel empire.

Il est maintenant aisé de connaître les causes de l'élévation et de la chute de Rome.

Vous voyez que cet État fondé sur la guerre, et par là naturellement disposé à empiéter sur ses voisins, a mis tout l'univers sous le joug,

pour avoir porté au plus haut point la politique et l'art militaire.

Vous voyez les causes des divisions de la république, et finalement de sa chute, dans les jalousies de ses citoyens, et dans l'amour de la liberté poussé jusqu'à un excès et une délicatesse insupportables.

Vous n'avez plus de peine à distinguer tous les temps de Rome, soit que vous vouliez la considérer en elle-même, soit que vous la regardiez par rapport aux autres peuples ; et vous voyez les changements qui devaient suivre la disposition des affaires en chaque temps.

En elle-même vous la voyez au commencement dans un état monarchique établi selon ses lois primitives; ensuite, dans sa liberté; et enfin soumise encore une fois au gouvernement monarchique, mais par force et par violence.

Il est aisé de concevoir de quelle sorte s'est formé l'état populaire, ensuite des commencements qu'il avait dès les temps de la royauté; et vous ne voyez pas dans une moindre évidence, comment dans la liberté s'établissaient peu à peu les fondements de la nouvelle monarchie.

Car de même que vous avez vu le projet de république dressé dans la monarchie par Servius Tullius, qui donna comme un premier goût de la liberté au peuple romain, vous avez aussi observé que la tyrannie de Sylla, quoique passagère, quoique courte, a fait voir que Rome, malgré sa fierté, était autant capable de porter le joug, que les peuples qu'elle tenait asservis.

Pour connaître ce qu'a opéré successivement cette jalousie furieuse entre les ordres, vous n'avez qu'à distinguer les deux temps que je vous ai expressément marqués : l'un, où le peuple était retenu dans certaines bornes par les périls qui l'environnaient de tous côtés, et l'autre où n'ayant plus rien à craindre au dehors, il s'est abandonné sans réserve à sa passion.

Le caractère essentiel de chacun de ces deux temps, est que dans l'un l'amour de la patrie et des lois retenait les esprits; et que dans l'autre tout se décidait par l'intérêt et par la force.

De là s'ensuivait encore que, dans le premier de ces deux temps, les hommes de commandement, qui aspiraient aux honneurs par les moyens légitimes, tenaient les soldats en bride et attachés à la république; au lieu que dans l'autre temps, où la violence emportait tout, ils ne songeaient qu'à les ménager, pour les faire entrer dans leurs desseins malgré l'autorité du sénat.

Par ce dernier état la guerre était nécessairement dans Rome, et par le génie de la guerre le commandement venait naturellement entre les mains d'un seul chef : mais parce que dans la guerre, où les lois ne peuvent plus rien, la seule force décide, il fallait que le plus fort demeurât le maître; par conséquent, que l'empire retournât en la puissance d'un seul.

Et les choses s'y disposaient tellement par elles-mêmes, que Polybe, qui a vécu dans le temps le plus florissant de la république, a prévu, par la seule disposition des affaires, que l'état de Rome à la longue reviendrait à la monarchie [1].

La raison de ce changement est que la division entre les ordres n'a pu cesser parmi les Romains, que par l'autorité d'un maître absolu ; et que d'ailleurs la liberté était trop aimée pour être abandonnée volontairement. Il fallait donc peu à peu l'affaiblir par des prétextes spécieux, et faire par ce moyen qu'elle pût être ruinée par la force ouverte.

La tromperie, selon Aristote [2], devait commencer en flattant le peuple, et devait naturellement être suivie de la violence.

Mais de là on devait tomber dans un autre inconvénient par la puissance des gens de guerre, mal inévitable à cet état.

En effet, cette monarchie que formèrent les Césars s'étant érigée par les armes, il fallait qu'elle fût toute militaire, et c'est pourquoi elle s'établit sous le nom d'empereur, titre propre et naturel du commandement des armées.

Par là vous avez pu voir que comme la république avait son faible inévitable, c'est-à-dire, la jalousie entre le peuple et le sénat, la monarchie des Césars avait aussi le sien ; et ce faible était la licence des soldats qui les avaient faits.

Car il n'était pas possible que les gens de guerre, qui avaient changé le gouvernement, et établi les empereurs, fussent longtemps sans s'apercevoir que c'était eux en effet qui disposaient de l'empire.

Vous pouvez maintenant ajouter aux temps que vous venez d'observer, ceux qui vous marquent l'état et le changement de la milice ; celui où elle est soumise et attachée au sénat et au peuple romain; celui où elle s'attache à ses généraux ; celui où elle les élève à la puissance absolue, sous le titre militaire d'empereurs ; celui où maîtresse, en quelque façon, de ses propres empereurs, qu'elle créait, elle les fait et les défait à sa fantaisie. De là le relâchement, de là les séditions et les guerres que vous avez vues ; de là enfin la ruine de la milice avec celle de l'empire.

Tels sont les temps remarquables qui nous marquent les changements de l'état de Rome considérée en elle-même. Ceux qui nous la font con-

[1] *Polyb.* lib. VI, cap. I et seqq.; cap. XLI et seqq.
[2] Polit. lib. V, cap. IV.

naître par rapport aux autres peuples, ne sont pas moins aisés à discerner.

Il y a le temps où elle combat contre ses égaux, et où elle est en péril. Il dure un peu plus de cinq cents ans, et finit à la ruine des Gaulois en Italie, et de l'empire des Carthaginois.

Celui où elle combat toujours plus forte et sans péril, quelque grandes que soient les guerres qu'elle entreprenne. Il dure deux cents ans, et va jusqu'à l'établissement de l'empire des Césars.

Celui où elle conserve son empire et sa majesté. Il dure quatre cents ans, et finit au règne de Théodose le Grand.

Celui enfin où son empire, entamé de toutes parts, tombe peu à peu. Cet état, qui dure aussi quatre cents ans, commence aux enfants de Théodose, et se termine enfin à Charlemagne.

Je n'ignore pas, Monseigneur, qu'on pourrait ajouter aux causes de la ruine de Rome beaucoup d'incidents particuliers. Les rigueurs des créanciers sur leurs débiteurs ont excité de grandes et de fréquentes révoltes. La prodigieuse quantité de gladiateurs et d'esclaves, dont Rome et l'Italie était surchargée, ont causé d'effroyables violences, et même des guerres sanglantes. Rome, épuisée par tant de guerres civiles et étrangères, se fit tant de nouveaux citoyens, ou par brigue ou par raison, qu'à peine pouvait-elle se reconnaître elle-même parmi tant d'étrangers qu'elle avait naturalisés. Le sénat se remplissait de Barbares : le sang romain se mêlait : l'amour de la patrie, par lequel Rome s'était élevée au-dessus de tous les peuples du monde, n'était pas naturel à ces citoyens venus de dehors ; et les autres se gâtaient par le mélange. Les partialités se multipliaient avec cette prodigieuse multiplicité de citoyens nouveaux ; et les esprits turbulents y trouvaient de nouveaux moyens de brouiller et d'entreprendre.

Cependant le nombre des pauvres s'augmentait sans fin par le luxe, par les débauches, et par la fainéantise qui s'introduisait. Ceux qui se voyaient ruinés n'avaient de ressource que dans les séditions, et en tout cas se souciaient peu que tout périt après eux. On sait que c'est ce qui fit la conjuration de Catilina. Les grands ambitieux, et les misérables qui n'ont rien à perdre, aiment toujours le changement. Ces deux genres de citoyens prévalaient dans Rome ; et l'état mitoyen, qui seul tient tout en balance dans les États populaires, étant le plus faible, il fallait que la république tombât.

On peut joindre encore à ceci l'humeur et le génie particulier de ceux qui ont causé les grands mouvements, je veux dire des Gracques, de Marius, de Sylla, de Pompée, de Jules César, d'Antoine et d'Auguste. J'en ai marqué quelque chose ; mais je me suis attaché principalement à vous découvrir les causes universelles et la vraie racine du mal ; c'est-à-dire cette jalousie entre les deux ordres, dont il vous était important de considérer toutes les suites.

CHAPITRE VIII.

Conclusion de tout le discours précédent, où l'on montre qu'il faut tout rapporter à une Providence.

Mais souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions ; tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants, il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs ? il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance ; il leur fait prévenir les maux qui menacent les États, et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit ; il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances : il l'aveugle, il la précipite ; il la confond par elle-même : elle s'enveloppe ; elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piége. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les règles de sa justice toujours infaillible. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin. Quand il veut lâcher le dernier, et renverser les empires, tout est faible et irrégulier dans les conseils. L'Égypte, autrefois si sage, marche enivrée, étourdie et chancelante, parce que le Seigneur a répandu l'esprit de vertige dans ses conseils ; elle ne sait plus ce qu'elle fait, elle est perdue. Mais que les hommes ne s'y trompent pas : Dieu redresse quand il lui plaît le sens égaré ; et celui qui insultait à l'aveuglement des autres tombe lui-même dans des ténèbres plus épaisses, sans qu'il faille souvent autre chose, pour lui renverser le sens, que ses longues prospérités.

C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire, dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin ; et c'est

faute d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières.

Par là se vérifie ce que dit l'apôtre [1], que « Dieu « est heureux et le seul puissant, roi des rois, « et seigneur des seigneurs. » Heureux, dont le repos est inaltérable, qui voit tout changer sans changer lui-même, et qui fait tous les changements par un conseil immuable; qui donne et qui ôte la puissance, qui la transporte d'un homme à un autre, d'une maison à une autre, d'un peuple à un autre, pour montrer qu'ils ne l'ont tous que par emprunt, et qu'il est le seul en qui elle réside naturellement.

C'est pourquoi tous ceux qui gouvernent se sentent assujettis à une force majeure. Ils font plus ou moins qu'ils ne pensent, et leurs conseils n'ont jamais manqué d'avoir des effets imprévus. Ni ils ne sont maîtres des dispositions que les siècles passés ont mises dans les affaires; ni ils ne peuvent prévoir le cours que prendra l'avenir, loin qu'ils le puissent forcer. Celui-là seul tient tout en sa main, qui sait le nom de ce qui est et de ce qui n'est pas encore; qui préside à tous les temps, et prévient tous les conseils.

Alexandre ne croyait pas travailler pour ses capitaines, ni ruiner sa maison par ses conquêtes. Quand Brutus inspirait au peuple romain un amour immense de la liberté, il ne songeait pas qu'il jetait dans les esprits le principe de cette licence effrénée par laquelle la tyrannie qu'il voulait détruire devait être un jour rétablie plus dure que sous les Tarquins. Quand les Césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à leurs successeurs et à l'empire. En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout réduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant, à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée. Ce discours vous le fait entendre; et pour ne plus parler des autres empires, voyez par combien de conseils imprévus, mais toutefois suivis en eux-mêmes, la fortune de Rome a été menée depuis Romulus jusqu'à Charlemagne.

Vous croirez peut-être, Monseigneur, qu'il aurait fallu vous dire quelque chose de plus de vos Français et de Charlemagne qui a fondé le nouvel empire. Mais outre que son histoire fait partie de celle de France que vous écrivez vous-même, et que vous avez déjà si fort avancée, je me réserve à vous faire un second Discours, où j'aurai une raison nécessaire de vous parler de la France et de ce grand conquérant, qui étant égal en valeur à ceux que l'antiquité a le plus vantés, les surpasse en piété, en sagesse et en justice.

Ce même Discours vous découvrira les causes des prodigieux succès de Mahomet et de ses successeurs. Cet empire, qui a commencé deux cents ans avant Charlemagne, pouvait trouver sa place dans ce Discours : mais j'ai cru qu'il valait mieux vous faire voir dans une même suite ses commencements et sa décadence.

Ainsi je n'ai plus rien à vous dire sur la première partie de l'histoire universelle. Vous en découvrez tous les secrets, et il ne tiendra plus qu'à vous d'y remarquer toute la suite de la religion et celle des grands empires jusqu'à Charlemagne.

Pendant que vous les verrez tomber presque tous d'eux-mêmes, et que vous verrez la religion se soutenir par sa propre force, vous connaîtrez aisément quelle est la solide grandeur, et où un homme sensé doit mettre son espérance.

[1] I. *Tim.* VI, 15.



POLITIQUE

TIRÉE DES PROPRES PAROLES

DE L'ÉCRITURE SAINTE.

A MONSEIGNEUR LE DAUPHIN.

Dieu est le roi des rois : c'est à lui qu'il appartient de les instruire et de les régler comme ses ministres. Écoutez donc, Monseigneur, les leçons qu'il leur donne dans son Écriture, et apprenez de lui les règles et les exemples sur lesquels ils doivent former leur conduite.

Outre les autres avantages de l'Écriture, elle a encore celui-ci, qu'elle reprend l'histoire du monde dès sa première origine, et nous fait voir par ce moyen, mieux que toutes les autres histoires, les principes primitifs qui ont formé les empires.

Nulle histoire ne découvre mieux ce qu'il y a de bon et de mauvais dans le cœur humain, ce qui soutient et ce qui renverse les royaumes ; ce que peut la religion pour les établir, et l'impiété pour les détruire.

Les autres vertus et les autres vices trouvent aussi dans l'Écriture leur caractère naturel, et on n'en voit nulle part dans une plus grande évidence les véritables effets.

On y voit le gouvernement d'un peuple dont Dieu même a été le législateur; les abus qu'il a réprimés et les lois qu'il a établies, qui comprennent la plus belle et la plus juste politique qui fut jamais.

Tout ce que Lacédémone, tout ce qu'Athènes, tout ce que Rome; pour remonter à la source, tout ce que l'Égypte et les États les mieux policés ont eu de plus sage n'est rien en comparaison de la sagesse qui est renfermée dans la loi de Dieu, d'où les autres lois ont puisé ce qu'elles ont de meilleur.

Aussi n'y eut-il jamais une plus belle constitution d'État que celle où vous verrez le peuple de Dieu.

Moïse, qui le forma, était instruit de toute la sagesse divine et humaine dont un grand et noble génie peut être orné ; et l'inspiration ne fit que porter à la dernière certitude et perfection ce qu'avaient ébauché l'usage et les connaissances du plus sage de tous les empires et de ses plus grands ministres, tel qu'était le patriarche Joseph, comme lui inspiré de Dieu.

Deux grands rois de ce peuple, David et Salomon, l'un guerrier, l'autre pacifique, tous deux excellents dans l'art de régner, vous en donneront non-seulement les exemples dans leur vie, mais encore les préceptes : l'un, dans ses divines poésies ; l'autre, dans ses instructions que la sagesse éternelle lui a dictées.

Jésus-Christ vous apprendra, par lui-même et par ses apôtres, tout ce qui fait les États heureux : son Évangile rend les hommes d'autant plus propres à être bons citoyens sur la terre, qu'il leur apprend par là à se rendre dignes de devenir citoyens du ciel.

Dieu, enfin, par qui les rois règnent, n'oublie rien pour leur apprendre à bien régner. Les ministres des princes, et ceux qui ont une part sous leur autorité au gouvernement des États, et à l'administration de la justice, trouveront dans sa parole des leçons que Dieu seul pouvait leur donner. C'est une partie de la morale chrétienne que de former la magistrature par ses lois : Dieu a voulu tout décider, c'est-à-dire, donner des décisions à tous les états ; à plus forte raison à celui d'où dépendent tous les autres.

C'est, Monseigneur, le plus grand de tous les objets qu'on puisse proposer aux hommes ; et ils ne peuvent être trop attentifs aux règles sur lesquelles ils seront jugés par une sentence éternelle et irrévocable. Ceux qui croient que la piété est un affaiblissement de la politique, seront confondus ; et celle que vous verrez est vraiment divine.

LIVRE PREMIER.

DES PRINCIPES DE LA SOCIÉTÉ PARMI LES HOMMES.

ARTICLE PREMIER.

L'homme est fait pour vivre en société.

Ire PROPOSITION.

Les hommes n'ont qu'une même fin, et un même objet, qui est Dieu.

« Écoute, Israël; le Seigneur notre Dieu est « le seul Dieu. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, « de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute « ta force [1]. »

IIe PROPOSITION.

L'amour de Dieu oblige les hommes à s'aimer les uns les autres.

Un docteur de la loi demanda à Jésus : « Maî- « tre, quel est le premier de tous les commande- « ments; Jésus lui répondit : Le premier de tous « les commandements est celui-ci : Écoute, Israël; « le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu, et tu aime- « ras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de « toute ton âme, de toute ta pensée, et de toute « ta force : voilà le premier commandement. Et le « second, qui lui est semblable, est celui-ci : Tu « aimeras ton prochain comme toi-même [2].

« En ces deux préceptes consiste toute la loi et « les prophètes [3]. »

Nous nous devons donc aimer les uns les autres, parce que nous devons aimer tous ensemble le même Dieu, qui est notre Père commun; et son unité est notre lien. « Il n'y a qu'un seul « Dieu, dit saint Paul [4]; si les autres comptent « plusieurs dieux, il n'y en a pour nous qu'un « seul, qui est le père d'où nous sortons tous, et « nous sommes faits pour lui. »

S'il y a des peuples qui ne connaissent pas Dieu, il n'en est pas moins pour cela le créateur, et il ne les a pas moins faits à son image et ressemblance. Car il a dit en créant l'homme : Fai- « sons l'homme à notre image et ressemblance [5]; » et un peu après : « Et Dieu créa l'homme à son « image; il le créa à l'image de Dieu. »

Il le répète souvent, afin que nous entendions sur quel modèle nous sommes formés, et que nous aimions les uns dans les autres l'image de Dieu. C'est ce qui fait dire à Notre-Seigneur, que le précepte d'aimer le prochain est semblable à celui d'aimer Dieu : parce qu'il est naturel que qui aime Dieu, aime aussi pour l'amour de lui tout ce qui est fait à son image; et ces deux obligations sont semblables.

Nous voyons aussi que quand Dieu défend d'attenter à la vie de l'homme, il en rend cette raison : « Je rechercherai la vie de l'homme de « la main de toutes les bêtes et de la main de « l'homme. Quiconque répandra le sang humain, « son sang sera répandu : parce que l'homme est « fait à l'image de Dieu. »

Les bêtes sont en quelque sorte appelées, dans ce passage, au jugement de Dieu, pour y rendre compte du sang humain qu'elles auront répandu. Dieu parle ainsi pour faire trembler les hommes sanguinaires; et il est vrai, en un sens, que Dieu redemandera même aux animaux les hommes qu'ils auront dévorés, lorsqu'il les ressuscitera, malgré leur cruauté, dans le dernier jour.

IIIe PROPOSITION.

Tous les hommes sont frères.

Premièrement, ils sont tous enfants du même Dieu. « Vous êtes tous frères, dit le fils de Dieu [2], « et vous ne devez donner le nom de père à per- « sonne sur la terre, car vous n'avez qu'un seul « père qui est dans les cieux. »

Ceux que nous appelons pères, et d'où nous sortons selon la chair, ne savent pas qui nous sommes; Dieu seul nous connaît de toute éternité, et c'est pourquoi Isaïe disait [3] : « Vous êtes « notre vrai père; Abraham ne nous a pas connus, « et Israël nous a ignorés : mais vous, Seigneur, « vous êtes notre père et notre protecteur; votre « nom est devant tous les siècles. »

Secondement, Dieu a établi la fraternité des hommes en les faisant tous naître d'un seul, qui pour cela est leur père commun, et porte en lui-même l'image de la paternité de Dieu. Nous ne lisons pas que Dieu ait voulu faire sortir les autres animaux d'une même tige. « Dieu fit les bêtes « selon leurs espèces; et il vit que cet ouvrage « était bon, et il dit : Faisons l'homme à notre « image et ressemblance [4]. »

Dieu parle de l'homme en nombre singulier, et marque distinctement qu'il n'en veut faire qu'un seul, d'où naissent tous les autres, selon ce qui est écrit dans les Actes [5], que « Dieu a fait « sortir d'un seul tous les hommes qui devaient « remplir la surface de la terre. » Le grec porte que Dieu les a faits (d'un même sang). Il a même voulu que la femme qu'il donnait au premier

[1] *Deut.* VI, 4, 5.
[2] *Marc.* XII, 29, 30, 31.
[3] *Matth.* XXII, 40.
[4] I. *Cor.* VIII, 4, 5, 6.
[5] *Gen.* I, 26, 27.

[1] *Gen.* IX, 5, 6.
[2] *Matth.* XXIII, 8, 9.
[3] *Is.* LXIII, 16.
[4] *Gen.* I, 25, 26.
[5] *Act.* XVII, 26.

homme fût tirée de lui, afin que tout fût un dans le genre humain. « Dieu forma en femme la « côte qu'il avait tirée d'Adam, et il l'amena à « Adam, et Adam dit : Celle-ci est un os tiré de « mes os, et une chair tirée de ma chair : son nom « même marquera qu'elle est tirée de l'homme ; « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa « mère pour s'attacher à sa femme, et ils seront « deux dans une chair [1]. »

Ainsi le caractère d'amitié est parfait dans le genre humain ; et les hommes, qui n'ont tous qu'un même père, doivent s'aimer comme frères. A Dieu ne plaise qu'on croie que les rois soient exempts de cette loi, ou qu'on craigne qu'elle ne diminue le respect qui leur est dû. Dieu marque distinctement que les rois qu'il donnera à son peuple, « seront tirés du milieu de leurs frères [2] ; » un peu après : « Ils ne s'élèveront point au-dessus « de leurs frères par un sentiment d'orgueil ; » et c'est à cette condition qu'il leur promet un long règne.

Les hommes ayant oublié leur fraternité, et les meurtres s'étant multipliés sur la terre, Dieu résolut de détruire tous les hommes [3], à la réserve de Noé et de sa famille, par laquelle il répara tout le genre humain, et voulut que dans ce renouvellement du monde nous eussions encore tous un même père.

Aussitôt après, il défend les meurtres, en avertissant les hommes qu'ils sont tous frères, descendus premièrement du même Adam, et ensuite du même Noé : « Je rechercherai, dit-il [4], la « vie de l'homme de la main de l'homme et de la « main de son frère. »

IVe PROPOSITION.

Nul homme n'est étranger à un autre homme.

Notre-Seigneur, après avoir établi le précepte d'aimer son prochain, interrogé par un docteur de la loi, qui était celui que nous devons tenir pour notre prochain, condamne l'erreur des Juifs, qui ne regardaient comme tels que ceux de leur nation. Il leur montre, par la parabole du Samaritain qui assiste le voyageur méprisé par un prêtre et par un lévite, que ce n'est pas sur la nation, mais sur l'humanité en général, que l'union des hommes doit être fondée. « Un prêtre vit « le voyageur blessé, et passa ; et un lévite passa « près de lui et continua son chemin. Mais un Sama« ritain, le voyant, fut touché de compassion [5]. » Il raconte avec quel soin il le secourut, et puis

[1] *Gen.* II, 22, 23.
[2] *Deut.* XVII, 15, 20.
[3] *Gen.* VI.
[4] *Ibid.* IX, 5.
[5] *Luc.* X, 31, 32, etc.

il dit au docteur [1] : « Lequel de ces trois vous « paraît être son prochain ? et le docteur répondit : « Celui qui a eu pitié de lui ; et Jésus lui dit : Al« lez, et faites de même. »

Cette parabole nous apprend que nul homme n'est étranger à un autre homme, fût-il d'une nation autant haïe dans la nôtre, que les Samaritains l'etaient des Juifs.

Ve PROPOSITION.

Chaque homme doit avoir soin des autres hommes.

Si nous sommes tous frères, tous faits à l'image de Dieu et également ses enfants, tous une même race et un même sang, nous devons prendre soin les uns des autres ; et ce n'est pas sans raison qu'il est écrit : « Dieu a chargé chaque « homme d'avoir soin de son prochain [2]. » S'ils ne le font pas de bonne foi, Dieu en sera le vengeur ; car, ajoute l'Ecclésiastique [3], « nos voies sont « toujours devant lui et ne peuvent être cachées à « ses yeux. » Il faut donc secourir notre prochain, comme en devant rendre compte à Dieu, qui nous voit.

Il n'y a que les parricides et les ennemis du genre humain qui disent comme Caïn [4] : « Je ne « sais où est mon frère ; suis-je fait pour le gar« der ? »

« N'avons-nous pas tous un même père ? n'est« ce pas un même Dieu qui nous a créés ? pour« quoi donc chacun de nous méprise-t-il son « frère, violant le pacte de nos pères [5] ? »

VIe PROPOSITION.

L'intérêt même nous unit.

« Le frère, aidé de son frère, est comme une « ville forte [6]. » Voyez comme les forces se multiplient par la société et le secours mutuel.

« Il vaut mieux être deux ensemble, que « d'être seul ; car on trouve une grande utilité « dans cette union. Si l'un tombe, l'autre le sou« tient. Malheur à celui qui est seul : s'il tombe, « il n'a personne pour le relever. Deux hommes « reposés dans un même lit, se réchauffent mu« tuellement. Qu'y a-t-il de plus froid qu'un homme « seul ? Si quelqu'un est trop fort contre un seul, « deux pourront lui résister : une corde à trois « cordons est difficile à rompre [7]. »

On se console, on s'assiste, on se fortifie l'un l'autre. Dieu voulant établir la société, veut que chacun y trouve son bien, et y demeure attaché par cet intérêt.

[1] *Luc.* X, 56, 37.
[2] *Eccl.* XVII, 12.
[3] *Ibid.* 13.
[4] *Gen.* IV, 9.
[5] *Mal.* XI, 10.
[6] *Prov.* XVIII, 19.
[7] *Eccl.* IV, 9, 10, 11, 12.

C'est pourquoi il a donné aux hommes divers talents. L'un est propre à une chose, et l'autre à une autre, afin qu'ils puissent s'entre-secourir comme les membres du corps, et que l'union soit cimentée par ce besoin mutuel. « Comme « nous avons plusieurs membres, qui tous en- « semble ne font qu'un seul corps, et que les « membres n'ont pas tous une même fonction; « ainsi nous ne sommes tous ensemble qu'un seul « corps en Jésus-Christ, et nous sommes tous mem- « bres les uns des autres [1]. » Chacun de nous a son don et sa grâce différente.

« Le corps n'est pas un seul membre, mais plu- « sieurs membres. Si le pied dit : Je ne suis pas « du corps, parce que je ne suis pas la main, est- « il pour cela retranché du corps? Si tout le corps « était œil, où seraient l'ouïe et l'odorat? Mais « maintenant Dieu a formé les membres, et les « a mis chacun où il lui a plu. Que si tous les mem- « bres n'étaient qu'un seul membre, que devien- « drait le corps? Mais dans l'ordre que Dieu a éta- « bli, s'il y a plusieurs membres, il n'y a qu'un « corps. L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai « que faire de votre assistance; ni la tête ne peut « pas dire aux pieds : Vous ne m'êtes pas né- « cessaires. Mais au contraire, les membres qui « paraissent les plus faibles sont ceux dont on a « le plus de besoin. Et Dieu a ainsi accordé le « corps, en suppléant par un membre ce qui man- « que à l'autre, afin qu'il n'y ait point de dis- « sension dans le corps, et que les membres aient « soin les uns des autres [2]. »

Ainsi, par les talents différents, le fort a besoin du faible, le grand du petit, chacun de ce qui paraît le plus éloigné de lui; parce que le besoin mutuel rapproche tout, et rend tout nécessaire.

Jésus-Christ, formant son Église, en établit l'unité sur ce fondement, et nous montre quels sont les principes de la société humaine.

Le monde même subsiste par cette loi. « Cha- « que partie a son usage et sa fonction; et le tout « s'entretient par le secours que s'entre-donnent « toutes les parties [3]. »

Nous voyons donc la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables; un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie.

[1] *Rom.* XII, 4, 5, 6.
[2] I. *Cor.* XII, 14.
[3] *Eccl.* XLII, 24, 25.

ARTICLE II.

De la société générale du genre humain naît la société civile, c'est-à-dire, celle des États, des peuples et des nations.

Ire PROPOSITION.

La société humaine a été détruite et violée par les passions.

Dieu était le lien de la société humaine. Le premier homme s'étant séparé de Dieu, par une juste punition la division se mit dans sa famille, et Caïn tua son frère Abel [1].

Tout le genre humain fut divisé. Les enfants de Seth s'appelèrent les enfants de Dieu, et les enfants de Caïn s'appelèrent les enfants des hommes [2].

Ces deux races ne s'allièrent que pour augmenter la corruption. Les géants naquirent de cette union, hommes connus dans l'Écriture [3], et dans toute la tradition du genre humain, par leur injustice et leur violence.

« Toutes les pensées de l'homme se tournent au « mal en tout temps, et Dieu se repent de l'avoir « fait. Noé seul trouve grâce devant lui [4]; » tant la corruption était générale.

Il est aisé de comprendre que cette perversité rend les hommes insociables. L'homme dominé par ses passions ne songe qu'à les contenter sans songer aux autres. « Je suis, dit l'orgueilleux dans « Isaïe [5], et il n'y a que moi sur la terre. »

Le langage de Caïn se répand partout. « Est- « ce à moi de garder mon frère [6]? » c'est-à-dire : Je n'en ai que faire, ni ne m'en soucie.

Toutes les passions sont insatiables. « Le cruel « ne se rassasie point de sang [7]. L'avare ne se rem- « plit point d'argent [8]. »

Ainsi chacun veut tout pour soi. « Vous joi- « gnez, dit Isaïe [9], maison à maison, et champ à « champ. Voulez-vous habiter seul sur la terre? »

La jalousie, si universelle parmi les hommes, fait voir combien est profonde la malignité de leur cœur. Notre frère ne nous nuit en rien, ne nous ôte rien; et il nous devient cependant un objet de haine, parce que seulement nous le voyons plus heureux, ou plus industrieux, et plus vertueux que nous. Abel plaît à Dieu par des moyens innocents, et Caïn ne le peut souffrir. « Dieu « regarda Abel et ses présents, et ne regarda pas « Caïn ni ses présents : et Caïn entra en fureur,

[1] *Gen.* IV, 8.
[2] *Ibid.* VI, 2.
[3] *Ibid.* 4.
[4] *Ibid.* 5, 6, 8.
[5] *Is.* XLVII, 8.
[6] *Gen.* IV, 9.
[7] *Eccl.* XII, 16.
[8] *Ibid.* V, 9.
[9] *Is.* V, 8.

« et son visage changea [1]. » De là les trahisons et les meurtres. « Sortons dehors, dit Caïn ; allons « promener ensemble : et étant au milieu des « champs, Caïn s'éleva contre son frère, et le « tua [2]. »

Une pareille passion exposa Joseph à la fureur de ses frères, lorsque, loin de leur nuire, il allait pour rapporter de leurs nouvelles à leur père qui en était en inquiétude [3]. « Ses frères, voyant « que leur père l'aimait plus que tous les autres, « le haïssaient, et ne pouvaient lui dire une pa- « role de douceur [4]. » Cette rage les porta jusqu'à le vouloir tuer ; et il n'y eut d'autre moyen de les détourner de ce tragique dessein, qu'en leur proposant de le vendre [5].

Tant de passions insensées, et tant d'intérêts divers qui en naissent, font qu'il n'y a point de foi ni de sûreté parmi les hommes. « Ne croyez point « à votre ami, et ne vous fiez point à votre guide : « donnez-vous de garde de celle qui dort dans « votre sein? le fils fait injure à son père, la « fille s'élève contre sa mère, et les ennemis de « l'homme sont ses parents et ses domestiques [6]. » De là vient que les cruautés sont si fréquentes dans le genre humain. Il n'y a rien de plus brutal ni de plus sanguinaire que l'homme. « Tous dres- « sent des embûches à la vie de leur frère ; un « homme va à la chasse après un autre homme, « comme il ferait après une bête, pour en répan- « dre le sang [7]. »

« La médisance, et le mensonge, et le meurtre, « et le vol, et l'adultère ont inondé toute la terre, « et le sang a touché le sang [8] : » c'est-à-dire, qu'un meurtre en attire un autre.

Ainsi la société humaine, établie par tant de sacrés liens, est violée par les passions ; et, comme dit saint Augustin : « Il n'y a rien de plus sociable « que l'homme par sa nature, ni rien de plus in- « traitable ou de plus insociable par la corrup- « tion [9]. »

IIe PROPOSITION.

La société humaine, dès le commencement des choses, s'est divisée en plusieurs branches par les diverses nations qui se sont formées.

Outre cette division qui s'est faite entre les hommes par les passions, il y en a une autre qui devait naître nécessairement de la multiplication du genre humain.

[1] *Gen.* IV, 4, 5.
[2] *Ibid.* 8.
[3] *Ibid.* XXXVII, 16, 17, etc.
[4] *Ibid.* 4.
[5] *Ibid.* 20, 26, 27, 28.
[6] *Mich.* VII, 5, 6.
[7] *Ibid.* 2.
[8] *Osee.* IV, 2.
[9] *Aug. de Civit. Dei.* lib. XII, cap. XXVII t. VII, col. 325.

Moïse nous l'a marquée, lorsqu'après avoir nommé les premiers descendants de Noé [1], il montre par là l'origine des nations et des peuples. « De ceux-là, dit-il [2], sont sorties les nations, « chacune selon sa contrée et selon sa langue. »

Où il paraît que deux choses ont séparé en plusieurs branches la société humaine : l'une la diversité et l'éloignement des pays où les enfants de Noé se sont répandus en se multipliant ; l'autre, la diversité des langues.

Cette confusion du langage est arrivée avant la séparation, et fut envoyée aux hommes en punition de leur orgueil. Cela disposa les hommes à se séparer les uns des autres, et à s'étendre dans toute la terre que Dieu leur avait donnée à habiter [3]. « Allons, dit Dieu, confondons leurs langues « afin qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres ; « et ainsi le Seigneur les sépara de ce lieu dans « toutes les terres [4]. »

La parole est le lien de la société entre les hommes, par la communication qu'ils se donnent de leurs pensées. Dès qu'on ne s'entend plus l'un l'autre on est étranger l'un à l'autre. Si je « n'entends point, dit saint Paul [5], la force d'une « parole, je suis étranger et Barbare à celui à qui « je parle, et il me l'est aussi. » Et saint Augustin remarque, que cette diversité de langages fait qu'un homme se plaît plus avec son chien qu'avec un homme son semblable [6].

Voilà donc le genre humain divisé par langues et par contrées : et de là il est arrivé qu'habiter un même pays, et avoir une même langue, a été un motif aux hommes de s'unir plus étroitement ensemble.

Il y a même quelque apparence que, dans la confusion des langues à Babel, ceux qui se trouvèrent avoir plus de conformité dans le langage, furent disposés par là à choisir la même demeure ; à quoi la parenté contribua aussi beaucoup : et l'Écriture semble marquer ces deux causes qui commencèrent à former autour de Babel les divers corps de nations, lorsqu'elle dit que les hommes les composèrent « en se divisant chacun selon leur « langue et leur famille [7]. »

IIIe PROPOSITION.

La terre qu'on habite ensemble sert de lien entre les hommes, et forme l'unité des nations.

Lorsque Dieu promet à Abraham qu'il fera de ses enfants un grand peuple, il leur promet en même temps une terre qu'ils habiteront en com-

[1] *Gen.* X.
[2] *Ibid.* 5.
[3] *Ibid.* XI, 9.
[4] *Ibid.* 8.
[5] I. *Cor.* XIV, 11.
[6] *Aug. de Civit. Dei*, lib. XIX, cap, VII, t. VII, col. 551.
[7] *Gen.* X, 5

mun. « Je ferai sortir de toi une grande nation [1]. » Et un peu après : « Je donnerai cette terre à ta « postérité. »

Quand il introduit les Israélites dans cette terre promise à leurs pères, il la leur loue afin qu'ils l'aiment. Il l'appelle toujours « une bonne « terre, une terre grasse et abondante, qui ruis- « selle de tous côtés de lait et de miel [2]. »

Ceux qui dégoûtent le peuple de cette terre, qui le devait nourrir si abondamment, sont punis de mort comme séditieux et ennemis de leur patrie « Les hommes que Moïse avait envoyés « pour reconnaître la terre, et qui en avaient dit « du mal, furent mis à mort devant Dieu [3]. »

Ceux du peuple qui avaient méprisé cette terre en sont exclus et meurent dans le désert. « Vous « n'entrerez point dans la terre que j'ai juré à « vos pères de leur donner. Vos enfants (innocents « et qui n'ont point de part à votre injuste dégoût) « entreront dans la terre qui vous a déplu ; et pour « vous, vos corps morts seront gisants dans ce « désert [4]. »

Ainsi la société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble ; on la regarde comme une mère et une nourrice commune ; on s'y attache, et cela unit. C'est ce que les Latins appellent *charitas patrii soli*, l'amour de la patrie : et ils la regardent comme un lien commun entre les hommes.

Les hommes en effet se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent que la même terre, qui les a portés et nourris étant vivants, les recevra en son sein quand ils seront morts. « Votre demeure sera la mienne ; votre peuple sera « mon peuple, disait Ruth à sa belle-mère Noé- « mi [5] : je mourrai dans la terre où vous serez « enterrée, et j'y choisirai ma sépulture. »

Joseph mourant dit à ses frères [6] : « Dieu vous « visitera et vous établira dans la terre qu'il a pro- « mise à nos pères : emportez mes os avec vous. » Ce fut là sa dernière parole. Ce lui est une douceur, en mourant, d'espérer de suivre ses frères dans la terre que Dieu leur donne pour leur patrie ; et ses os y reposeront plus tranquillement au milieu de ses citoyens.

C'est un sentiment naturel à tous les peuples. Thémistocle, Athénien, était banni de sa patrie comme traître : il en machinait la ruine avec le roi de Perse, à qui il s'était livré ; et toutefois en mourant il oublia Magnésie, que le roi lui avait donnée, quoiqu'il y eût été si bien traité, et il

[1] *Gen.* XII, 2, 7.
[2] *Exod.* III, 8, et alibi.
[3] *Num.* XIV, 36, 37.
[4] *Ibid.* XIV, 30, 31, 32.
[5] *Ruth.* I, 16, 17
[6] *Gen.* L, 23, 24.

ordonna à ses amis de porter ses os dans l'Attique, pour les y inhumer secrètement [1], à cause que la rigueur des décrets publics ne permettait pas qu'on le fît d'une autre sorte. Dans les approches de la mort, où la raison revient et où la vengeance cesse, l'amour de la patrie se réveille : il croit satisfaire à sa patrie ; il croit être rappelé de son exil après sa mort : et comme ils parlaient alors, que la terre serait plus bénigne et plus légère à ses os.

C'est pourquoi de bons citoyens s'affectionnent à leur terre natale. « J'étais devant le roi, dit « Néhémias [2], et je lui présentais à boire, et je « paraissais languissant en sa présence ; et le roi « me dit : Pourquoi votre visage est-il si triste, « puisque je ne vous vois point malade? et je dis « au roi : Comment pourrais-je n'avoir pas le « visage triste, puisque la ville où mes pères sont « ensevelis est déserte, et que ses portes sont « brûlées? Si vous voulez me faire quelque grâce, « renvoyez-moi en Judée en la terre du sépulcre « de mon père, et je la rebâtirai. »

Étant arrivé en Judée, il appelle ses concitoyens, que l'amour de leur commune patrie unissait ensemble. « Vous savez, dit-il [3], notre « affliction. Jérusalem est déserte ; ses portes sont « consumées par le feu : venez, et unissons-nous « pour la rebâtir. »

Tant que les Juifs demeurèrent dans un pays étranger, et si éloigné de leur patrie, ils ne cessèrent de pleurer, et d'enfler, pour ainsi parler, de leurs larmes les fleuves de Babylone, en se souvenant de Sion. Ils ne pouvaient se résoudre à chanter leurs agréables cantiques, qui étaient les cantiques du Seigneur, dans une terre étrangère. Leurs instruments de musique, autrefois leur consolation et leur joie, demeuraient suspendus aux saules plantés sur la rive, et ils en avaient perdu l'usage. « O Jérusalem, disaient-ils, si « jamais je puis t'oublier, puissé-je m'oublier « moi-même [4] ! » Ceux que les vainqueurs avaient laissés dans leur terre natale s'estimaient heureux, et ils disaient au Seigneur, dans les psaumes qu'ils lui chantaient durant la captivité : « Il « est temps, ô Seigneur, que vous ayez pitié de « Sion : vos serviteurs en aiment les ruines mêmes « et les pierres démolies : et leur terre natale, « toute désolée qu'elle est, a encore toute leur « tendresse et toute leur compassion [5]. »

[1] *Thucyd.* lib. I.
[2] II. *Esdr.* II, 1, 2, 3, 6.
[3] *Ibid.* 17.
[4] *Ps.* CXXXVI.
[5] *Ibid.* CI, 14, 15.

ARTICLE III.

Pour former les nations et unir les peuples, il a fallu établir un gouvernement.

I[re] PROPOSITION.

Tout se divise et se partialise parmi les hommes.

Il ne suffit pas que les hommes habitent la même contrée ou parlent un même langage, parce qu'étant devenus intraitables par la violence de leurs passions, et incompatibles par leurs humeurs différentes, ils ne pouvaient être unis à moins que de se soumettre tous ensemble à un même gouvernement qui les réglât tous.

Faute de cela, Abraham et Lot ne peuvent compatir ensemble, et sont contraints de se séparer. « La terre où ils étaient ne les pouvait « contenir, parce qu'ils étaient tous deux fort « riches, et ils ne pouvaient demeurer ensemble : « en sorte qu'il arrivait des querelles entre leurs « bergers. Enfin, il fallut pour s'accorder que « l'un allât à droite et l'autre à gauche [1]. »

Si Abraham et Lot, deux hommes justes, et d'ailleurs si proches parents, ne peuvent s'accorder entre eux à cause de leurs domestiques, quel désordre n'arriverait pas parmi les méchants !

II[e] PROPOSITION.

La seule autorité du gouvernement peut mettre un frein aux passions et à la violence devenue naturelle aux hommes.

« Si vous voyez les pauvres calomniés, et des « jugements violents, par lesquels la justice est « renversée dans la province, le mal n'est pas « sans remède : car au-dessus du puissant il y a « de plus puissants ; et ceux-là même ont sur leur « tête des puissances plus absolues ; et enfin le « roi de tout le pays leur commande à tous [2]. » La justice n'a de soutien que l'autorité et la subordination des puissances.

Cet ordre est le frein de la licence. Quand chacun fait ce qu'il veut, et n'a pour règle que ses désirs, tout va en confusion. Un lévite viole ce qu'il y a de plus saint dans la loi de Dieu. La cause qu'en donne l'Écriture : « C'est qu'en ce « temps-là il n'y avait point de roi en Israël, et « que chacun faisait ce qu'il trouvait à propos [3]. »

C'est pourquoi, quand les enfants d'Israël sont prêts d'entrer dans la terre où ils devaient former un corps d'État et un peuple réglé, Moïse leur dit : « Gardez-vous bien de faire là comme « nous faisons ici, où chacun fait ce qu'il trouve « à propos ; parce que vous n'êtes pas encore ar- « rivés au lieu de repos, et à la possession que « le Seigneur vous a destinée [1]. »

[1] *Gen.* XIII, 6, 7, 9.
[2] *Eccl.* V, 7, 8.
[3] *Jud.* XVII, 6.

III[e] PROPOSITION.

C'est par la seule autorité du gouvernement que l'union est établie parmi les hommes.

Cet effet du commandement légitime nous est marqué par ces paroles souvent réitérées dans l'Écriture : Au commandement de Saül et de la puissance légitime, « tout Israël sortit comme « un seul homme [2]. Ils étaient quarante mille « hommes, et toute cette multitude était comme « un seul [3]. » Voilà quelle est l'unité d'un peuple, lorsque chacun renonçant à sa volonté la transporte et la réunit à celle du prince et du magistrat. Autrement nulle union ; les peuples errent vagabonds comme un troupeau dispersé. « Que « le Seigneur Dieu des esprits dont toute chair est « animée, donne à cette multitude un homme « pour la gouverner, qui marche devant elle, qui « la conduise, de peur que le peuple de Dieu ne « soit comme des brebis qui n'ont point de pas- « teur [4]. »

IV[e] PROPOSITION.

Dans un gouvernement réglé, chaque particulier renonce au droit d'occuper par force ce qui lui convient.

Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière. Dieu dit à tous les hommes : « Croissez et multipliez, et remplissez la terre [5]. » Il leur donne à tous indistinctement « toute herbe « qui porte son germe sur la terre, et tous les « bois qui y naissent [6]. » Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit et tout est en proie à tous.

Dans un gouvernement réglé, nul particulier n'a droit de rien occuper. Abraham étant dans la Palestine demande aux seigneurs du pays jusqu'à la terre où il enterra sa femme Sara. Donnez- « moi droit de sépulture parmi vous [7]. » Moïse ordonne qu'après la conquête de la terre de Chanaan, elle soit distribuée au peuple par l'autorité du souverain magistrat. « Josué, dit-il, vous con- « duira. » Et après il dit à Josué lui-même : « Vous « introduirez le peuple dans la terre que Dieu « lui a promise, et vous la lui distribuerez par « sort [8]. »

La chose fut ainsi exécutée. Josué, avec le

[1] *Deut.* XII, 8, 9.
[2] I. *Reg.* XI, 7, et alibi.
[3] I. *Esdr.* II, 64.
[4] *Num.* XXVII, 16, 17.
[5] *Gen.* I, 28 ; IX, 7.
[6] *Ibid.* I, 29.
[7] *Ibid.* XXIII, 4.
[8] *Deut.* XXXI, 3, 7.

conseil, fit le partage entre les tribus et entre les particuliers, selon le projet et les ordres de Moïse [1].

De là est né le droit de propriété; et en général tout droit doit venir de l'autorité publique, sans qu'il soit permis de rien envahir, ni de rien attenter par la force.

Ve PROPOSITION.

Par le gouvernement chaque particulier devient plus fort.

La raison est que chacun est secouru. Toutes les forces de la nation concourent en un, et le magistrat souverain a droit de les réunir. « Race « rebelle et méchante, dit Moïse à ceux de Ruben, demeurerez-vous en repos pendant que vos « frères iront au combat? Non, répondent-ils, « nous marcherons avancés à la tête de nos frères, « et ne retournerons point dans nos maisons jus- « qu'à ce qu'ils soient en possession de leur héritage [2]. »

Ainsi le magistrat souverain a en sa main toutes les forces de la nation qui se soumet à lui obéir. « Nous ferons, dit tout le peuple à Josué, « tout ce que vous nous commanderez : nous « irons partout où vous nous enverrez. Qui résis- « tera à vos paroles, et ne sera pas obéissant à « tous vos ordres, qu'il meure! Soyez ferme seu- « lement et agissez avec vigueur [3]. »

Toute la force est transportée au magistrat souverain; chacun l'affermit au préjudice de la sienne, et renonce à sa propre vie en cas qu'il désobéisse. On y gagne; car on retrouve, en la personne de ce suprême magistrat, plus de force qu'on n'en a quitté pour l'autoriser; puisqu'on y retrouve toute la force de la nation réunie ensemble pour nous secourir.

Ainsi, un particulier est en repos contre l'oppression et la violence; parce qu'il a en la personne du prince un défenseur invincible, et plus fort sans comparaison que tous ceux du peuple qui entreprendraient de l'opprimer.

Le magistrat souverain a intérêt de garantir de la force tous les particuliers; parce que si une autre force que la sienne prévaut parmi le peuple, son autorité et sa vie est en péril.

Les hommes superbes et violents sont ennemis de l'autorité, et leur discours naturel est de dire : « Qui est notre maître [4]? »

« La multitude du peuple fait la dignité du « roi [5]. » S'il le laisse dissiper et accabler par les hommes violents, il se fait tort à lui-même.

[1] *Jos.* XIII, XIV, etc.
[2] *Num.* XXXII, 6, 14, 17, 18.
[3] *Jos.* I, 16, 18.
[4] *Ps.* XI, 5.
[5] *Prov.* XIV, 28.

Ainsi le magistrat souverain est l'ennemi naturel de toutes les violences. « Ceux qui agissent « avec violence sont en abomination devant le « roi, parce que son trône est affermi par la jus- « tice [1]. »

Le prince est donc par sa charge, à chaque particulier, « un abri pour se mettre à couvert « du vent et de la tempête, et un rocher avancé « sous lequel il se met à l'ombre dans une terre « sèche et brûlante. La justice établit la paix; il « n'y a rien de plus beau que de voir les hommes « vivre tranquillement : chacun est en sûreté dans « sa tente, et jouit du repos et de l'abondance [2]. » Voilà les fruits naturels d'un gouvernement réglé.

En voulant tout donner à la force, chacun se trouve faible dans ses prétentions les plus légitimes, par la multitude des concurrents, contre qui il faut être prêt. Mais sous un pouvoir légitime chacun se trouve fort, en mettant toute la force dans le magistrat, qui a intérêt de tenir tout en paix pour être lui-même en sûreté.

Dans un gouvernement réglé, les veuves, les orphelins, les pupilles, les enfants même dans le berceau sont forts. Leur bien leur est conservé; le public prend soin de leur éducation; leurs droits sont défendus, et leur cause est la cause propre du magistrat. Toute l'Écriture le charge de faire justice au pauvre, au faible, à la veuve, à l'orphelin et au pupille [3].

C'est donc avec raison que saint Paul nous recommande de « prier persévéramment, et avec « instance pour les rois, et pour tous ceux qui « sont constitués en dignité, afin que nous pas- « sions tranquillement notre vie en toute piété « et chasteté [4]. »

De tout cela il résulte qu'il n'y a point de pire état que l'anarchie, c'est-à-dire, l'état où il n'y a point de gouvernement ni d'autorité. Où tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.

VIe PROPOSITION.

Le gouvernement se perpétue, et rend les États immortels.

Quand Dieu déclare à Moïse qu'il va mourir, Moïse lui dit aussitôt : « Donnez, Seigneur, à ce « peuple quelqu'un qui le gouverne [5]. » Ensuite, par l'ordre de Dieu, Moïse établit Josué pour lui succéder, « en présence du grand prêtre Éléazar

[1] *Prov.* XVI, 12.
[2] *Is.* XXXII, 2, 17, 18.
[3] *Deut.* X, 18. *Ps.* LXXXI, 3, et alibi.
[4] I. *Tim.* II, 1, 2.
[5] *Num.* XXVII, 16, 17.

« et de tout le peuple, et lui impose les mains [1], » en signe que la puissance se continuait de l'un à l'autre.

Après la mort de Moïse, tout le peuple reconnait Josué. « Nous vous obéirons en toutes choses « comme nous avons fait à Moïse [2]. » Le prince meurt ; mais l'autorité est immortelle, et l'État subsiste toujours. C'est pourquoi les mêmes desseins se continuent : la guerre commencée se poursuit, et Moïse revit en Josué. « Souvenez-« vous, dit-il à ceux de Ruben, de ce que vous « a commandé Moïse. » Et un peu après : « Vous « posséderez la terre que le serviteur de Dieu, « Moïse, vous a donnée [3]. »

Il faut bien que les princes changent, puisque les hommes sont mortels : mais le gouvernement ne doit pas changer ; l'autorité demeure ferme, les conseils sont suivis, et éternels.

Après la mort de Saül, David dit à ceux de Jabès-Galaad, qui avaient bien servi ce prince : « Prenez courage et soyez toujours gens de « cœur ; parce qu'encore que votre maître Saül « soit mort, la maison de Juda m'a sacré roi [4]. »

Il leur veut faire entendre que, comme l'autorité ne meurt jamais, ils doivent continuer leurs services, dont le mérite est immortel dans un État bien réglé.

ARTICLE IV.

Des Lois.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il faut joindre les lois au gouvernement pour le mettre dans sa perfection.

C'est-à-dire, qu'il ne suffit pas que le prince, ou que le magistrat souverain, règle les cas qui surviennent suivant l'occurrence ; mais qu'il faut établir des règles générales de conduite, afin que le gouvernement soit constant et uniforme : et c'est ce qu'on appelle lois.

II[e] PROPOSITION.

On pose les principes primitifs de toutes les lois.

Toutes les lois sont fondées sur la première de toutes les lois, qui est celle de la nature, c'est-à-dire, sur la droite raison et sur l'équité naturelle. Les lois doivent régler les choses divines et humaines, publiques et particulières, et sont commencées par la nature, selon ce que dit saint Paul [5] : « que les Gentils qui n'ont pas de loi, « faisant naturellement ce qui est de la loi, se « font une loi à eux-mêmes, et montrent l'œu-« vre de la loi écrite dans leurs cœurs par le té-« moignage de leurs consciences, et les pensées « intérieures qui s'accusent mutuellement, et se « défendent aussi l'une contre l'autre. »

[1] *Num.* XXVII, 22, 23.
[2] *Jos.* I, 47.
[3] *Ibid.* 9, 10, 11, 13, 15, 16.
[4] II. *Reg.* II, 7.
[5] *Rom.* XI, 14, 15.

Les lois doivent établir le droit sacré et profane, le droit public et particulier ; en un mot la droite observance des choses divines et humaines parmi les citoyens, avec les châtiments et les récompenses.

Il faut donc, avant toutes choses, régler le culte de Dieu. C'est par où commence Moïse, et il pose ce fondement de la société des Israélites. A la tête du Décalogue on voit ce précepte fondamental : « Je suis le Seigneur, tu n'auras point « de dieux étrangers, » etc. [1].

Ensuite viennent les préceptes qui regardent la société. « Tu ne tueras point, tu ne déroberas « point [2], » et les autres. Tel est l'ordre général de toute législation.

III[e] PROPOSITION.

Il y a un ordre dans les lois.

Le premier principe des lois est de reconnaître la Divinité, d'où nous viennent tous les biens et l'être même. « Crains Dieu, et observe ses com-« mandements ; c'est là tout l'homme [3]. » Et l'autre est de « faire à autrui comme nous voulons qu'il « nous soit fait [4]. »

IV[e] PROPOSITION.

Un grand roi explique les caractères des lois.

L'intérêt et la passion corrompent les hommes. La loi est sans intérêt et sans passion : « elle est « sans tache et sans corruption ; elle dirige les « âmes, elle est fidèle : elle parle sans déguise-« ment et sans flatterie. Elle rend sages les en-« fants [5] : » elle prévient en eux l'expérience, et les remplit, dès leur premier âge, de bonnes maximes. « Elle est droite et réjouit le cœur [6]. » On est ravi de voir comme elle est égale à tout le monde, et comme au milieu de la corruption elle conserve son intégrité. « Elle est pleine de lumière : » dans la loi sont recueillies les lumières les plus pures de la raison. « Elle est véritable et se jus-« tifie par elle-même [7] : » car elle suit les premiers principes de l'équité naturelle, dont personne ne disconvient que ceux qui sont tout à fait aveugles. « Elle est plus désirable que l'or, et plus

[1] *Exod.* XX, 2, 3, 4, 5, 6, etc.
[2] *Ibid.* 3 et seq.
[3] *Eccl.* XII, 13.
[4] *Matth.* VII, 12. *Luc.* VI, 13.
[5] *Ps.* XVIII, 8.
[6] *Ibid.* 9.
[7] *Ibid.* 10.

douce que le miel [1] : » d'elle vient l'abondance et le repos.

David remarque dans la loi de Dieu ces propriétés excellentes, sans lesquelles il n'y a point de loi véritable.

Ve PROPOSITION.

La loi punit et récompense.

C'est pourquoi la loi de Moïse se trouve partout accompagnée de châtiments : voici le principe qui les rend aussi justes que nécessaires. La première de toutes les lois, comme nous l'avons remarqué, est celle de ne point faire à autrui ce que nous ne voulons pas qui nous soit fait. Ceux qui sortent de cette loi primitive, si droite et si équitable, dès là méritent qu'on leur fasse ce qu'ils ne veulent pas qui leur soit fait : ils ont fait souffrir aux autres ce qu'ils ne voulaient pas qu'on leur fît, ils méritent qu'on leur fasse souffrir ce qu'ils ne veulent pas. C'est le juste fondement des châtiments, conformément à cette parole prononcée contre Babylone : « Prenez vengeance d'elle ; faites-lui comme elle a « fait [2]. » Elle n'a épargné personne, ne l'épargnez pas : elle a fait souffrir les autres, faites-la souffrir.

Sur le même principe sont fondées les récompenses. Qui sert le public ou les particuliers, le public et les particuliers le doivent servir.

VIe PROPOSITION.

La loi est sacrée et inviolable.

Pour entendre parfaitement la nature de la loi, il faut remarquer que tous ceux qui en ont bien parlé, l'ont regardée dans son origine comme un pacte et un traité solennel par lequel les hommes conviennent ensemble, par l'autorité des princes, de ce qui est nécessaire pour former leur société.

On ne veut pas dire par là que l'autorité des lois dépende du consentement et acquiescement des peuples ; mais seulement que le prince, qui d'ailleurs par son caractère n'a d'autre intérêt que celui du public, est assisté des plus sages têtes de la nation, et appuyé sur l'expérience des siècles passés.

Cette vérité, constante parmi tous les hommes, est expliquée admirablement dans l'Écriture. Dieu assemble son peuple, leur fait à tous proposer la loi, par laquelle il établissait le droit sacré et profane, public et particulier de la nation, et les en fait tous convenir en sa présence. « Moïse convo« qua tout le peuple. Et comme il leur avait déjà « récité tous les articles de cette loi, il leur dit : « Gardez les paroles de ce pacte, et les accomplis« sez, afin que vous entendiez ce que vous avez « à faire. Vous êtes tous ici devant le Seigneur « votre Dieu, vos chefs, vos tribus, vos sénateurs, « vos docteurs, tout le peuple d'Israël, vos enfants, « vos femmes, et l'étranger qui se trouve mêlé « avec vous dans le camp ; afin que tous ensemble « vous vous obligiez à l'alliance du Seigneur, et « au serment que le Seigneur fait avec vous : et « que vous soyez son peuple, et qu'il soit votre « Dieu. Et je ne fais pas ce traité avec vous seuls, « mais je le fais pour tous, présents et absents [1]. »

Moïse reçoit ce traité au nom de tout le peuple qui lui avait donné son consentement. « J'ai été, « dit-il [3], le médiateur entre Dieu et vous, et le dé« positaire des paroles qu'il vous donnait, et vous « à lui. »

Tout le peuple consent expressément au traité. « Les lévites disent à haute voix : Maudit celui « qui ne demeure pas ferme dans toutes les paro« les de cette loi, et ne les accomplit pas ; et tout « le peuple répond, *Amen :* Qu'il soit ainsi [3]. »

Il faut remarquer que Dieu n'avait pas besoin du consentement des hommes pour autoriser sa loi, parce qu'il est leur créateur, qu'il peut les obliger à ce qu'il lui plaît ; et toutefois, pour rendre la chose plus solennelle et plus ferme, il les oblige à la loi par un traité exprès et volontaire.

VIIe PROPOSITION.

La loi est réputée avoir une origine divine.

Le traité qu'on vient d'entendre a un double effet : il unit le peuple à Dieu, et il unit le peuple en soi-même.

Le peuple ne pouvait s'unir en soi-même par une société inviolable, si le traité n'en était fait dans son fond en présence d'une puissance supérieure, telle que celle de Dieu, protecteur naturel de la société humaine, et inévitable vengeur de toute contravention à la loi.

Mais quand les hommes s'obligent à Dieu, lui promettant de garder, tant envers lui qu'entre eux, tous les articles de la loi qu'il leur propose ; alors la convention est inviolable, autorisée par une puissance à laquelle tout est soumis.

C'est pourquoi tous les peuples ont voulu donner à leurs lois une origine divine ; et ceux qui ne l'ont pas eu ont feint de l'avoir.

Minos se vantait d'avoir appris de Jupiter les lois qu'il donna à ceux de Crète ; ainsi Lycurgue, ainsi Numa, ainsi tous les autres législateurs ont voulu que la convention par laquelle les peuples

[1] Ps. XVIII, 11.
[2] *Jer.* L, 15.

[1] *Deut.* XXIX, 2, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.
[2] *Ibid.* V, 5.
[3] *Ibid.* XXVII, 14, 26. *Jos.* VIII, 30, etc.

s'obligeaient entre eux à garder les lois fût affermie par l'autorité divine, afin que personne ne pût s'en dédire.

Platon, dans sa République, et dans son livre des Lois, n'en propose aucunes qu'il ne veuille faire confirmer par l'oracle avant qu'elles soient reçues; et c'est ainsi que les lois deviennent sacrées et inviolables.

VIII[e] PROPOSITION.

Il y a des lois fondamentales qu'on ne peut changer : il est même très-dangereux de changer sans nécessité celles qui ne le sont pas.

C'est principalement de ces lois fondamentales qu'il est écrit, qu'en les violant, « on ébranle tous « les fondements de la terre[1], » après quoi il ne reste plus que la chute des empires.

En général les lois ne sont pas lois, si elles n'ont quelque chose d'inviolable. Pour marquer leur solidité et leur fermeté, Moïse ordonne « qu'elles « soient toutes écrites nettement et visiblement « sur des pierres[2]. » Josué accomplit ce commandement[3].

Les autres peuples civilisés conviennent de cette maxime. « Qu'il soit fait un édit, et qu'il soit écrit « selon la loi inviolable des Perses et des Mèdes, « disent à Assuérus les sages de son conseil qui « étaient toujours près de sa personne. Ces sages « savaient les lois et le droit des anciens[4]. » Cet attachement aux lois et aux anciennes maximes affermit la société et rend les États immortels.

On perd la vénération pour les lois quand on les voit si souvent changer. C'est alors que les nations semblent chanceler comme troublées et prises de vin, ainsi que parlent les prophètes[5]. L'esprit de vertige les possède, et leur chute est inévitable : « parce que les peuples ont violé les « lois, changé le droit public, et rompu les pactes « les plus solennels[6]. » C'est l'état d'un malade inquiet qui ne sait quel mouvement se donner.

« Je hais deux nations, dit le sage fils de Sirach[7], « et la troisième n'est pas une nation : c'est le peu« ple insensé qui demeure dans Sichem : » c'est-à-dire, le peuple de Samarie, qui ayant renversé l'ordre, oublié la loi, établi une religion et une loi arbitraire, ne mérite pas le nom de peuple.

On tombe dans cet état quand les lois sont variables et sans consistance, c'est-à-dire, quand elles cessent d'être lois.

[1] *Psal.* LXXXI, 5.
[2] *Deut.* XXVII, 8.
[3] *Jos.* VIII, 32.
[4] *Esth.* I, 13, 19.
[5] *Is.* XIX, 14.
[6] *Ibid.* XXIV, 5.
[7] *Eccli* L, 27, 28.

ARTICLE V.

Conséquences des principes généraux de l'humanité.

UNIQUE PROPOSITION.

Le partage des biens entre les hommes, et la division des hommes mêmes en peuples et en nations, ne doit point altérer la société générale du genre humain.

« Si quelqu'un de vos frères est réduit à la pau« vreté, n'endurcissez pas votre cœur et ne lui res« serrez pas votre main : mais ouvrez-la au pau« vre, et prêtez-lui tout ce dont vous verrez qu'il « aura besoin. Que cette pensée impie ne vous « vienne point dans l'esprit : Le septième an ar« rive, où selon la loi toutes les obligations pour « dettes sont annulées. Ne vous détournez pas pour « cela du pauvre, de peur qu'il ne crie contre vous « devant le Seigneur, et que votre conduite vous « tourne à péché; mais donnez-lui, et le secourez « sans aucun détour ni artifice, afin que le Seigneur « vous bénisse[1]. »

La loi serait trop inhumaine si en partageant les biens, elle ne donnait pas aux pauvres quelque recours sur les riches. Elle ordonne, dans cet esprit, d'exiger ses dettes avec une grande modération. « Ne prenez point à votre frère les instru« ments nécessaires pour la vie, comme la meule « dont il mout son blé; car autrement il vous au« rait engagé sa propre vie. S'il vous doit, n'en« trez pas dans sa maison pour prendre des ga« ges, mais demeurez dehors, et recevez ce qu'il « vous apportera. Et s'il est si pauvre qu'il soit « contraint de vous donner sa couverture, qu'elle « ne passe pas la nuit chez vous; mais rendez-la « à votre frère, afin que dormant dans sa couver« ture il vous bénisse; et vous serez juste devant « le Seigneur[2]. »

La loi s'étudie en toutes choses à entretenir dans les citoyens cet esprit de secours mutuel. « Quand vous verrez s'égarer, dit-elle[3], le bœuf ou « la brebis de votre frère, ne passez pas outre sans « les retirer. Quand vous ne connaîtriez pas celui « à qui elle est, ou qu'il ne vous toucherait en « rien, menez son animal en votre maison, jus« qu'à ce que votre frère le vienne requérir. Faites« en de même de son âne, et de son habit, et de « toutes les autres choses qu'il pourrait avoir « perdues. Si vous les trouvez, ne les négligez « pas comme choses appartenantes à autrui; » c'est-à-dire, prenez-en soin comme si elle était à vous, pour la rendre soigneusement à celui qui l'a perdue.

Par ces lois, il n'y a point de partage qui em-

[1] *Deut.* XV, 7, 8, 9, 10.
[2] *Ibid.* XXIV, 6, 10, 11, 12, 13.
[3] *Ibid.* XXII, 1, 2, 3.

pêche que je n'aie soin de ce qui est à autrui, comme s'il était à moi-même ; et que je ne fasse part à autrui de ce que j'ai, comme s'il était véritablement à lui.

C'est ainsi que la loi remet en quelque sorte en communauté les biens qui ont été partagés, pour la commodité publique et particulière.

Elle laisse même dans les terres si justement partagées quelque marque de l'ancienne communauté ; mais réduite à certaines bornes pour l'ordre public. « Vous pouvez, dit-elle [1], entrer dans « la vigne de votre prochain, et y manger du « raisin tant que vous voudrez, mais non pas « l'emporter dehors. Si vous entrez dans les blés « de votre ami, vous en pourrez cueillir des épis, « et les froisser avec la main, mais non pas les « couper avec la faucille.

« Quand vous ferez votre moisson, si vous ou« bliez quelque gerbe, ne retournez pas sur vos « pas pour l'enlever, mais laissez-la enlever à l'é« tranger, au pupille et à la veuve, afin que le « Seigneur vous bénisse dans tous les travaux de « vos mains. » Il ordonne la même chose des olives, et des raisins dans la vendange [2].

Moïse rappelle, par ce moyen, dans la mémoire des possesseurs, qu'ils doivent toujours regarder la terre comme la mère commune et la nourrice de tous les hommes ; et ne veut pas que le partage qu'on en a fait leur fasse oublier le droit primitif de la nature.

Il comprend les étrangers dans ce droit. « Lais« sez, dit-il [3], ces olives, ces raisins et ces gerbes « oubliées, à l'étranger, au pupille et à la veuve. »

Il recommande particulièrement, dans les jugements, l'étranger et le pupille, honorant en tout la société du genre humain. « Ne pervertis point, « dit-il [4], le jugement de l'étranger et du pupille : « souviens-toi que tu as été étranger et esclave en « Égypte. »

Il est si loin de vouloir qu'on manque d'humanité aux étrangers, qu'il étend même en quelque façon cette humanité jusqu'aux animaux. Quand on trouve un oiseau qui couve, le législateur défend de prendre ensemble la mère et les petits. « Laisse-la aller, dit-il, si tu lui ôtes ses « petits [5]. » Comme s'il disait : Elle perd assez en les perdant, sans perdre encore sa liberté.

Dans le même esprit de douceur, la loi défend de « cuire le chevreau dans le lait de sa mère [6] ; » et de « lier la bouche, c'est-à-dire, de refuser la « nourriture, au bœuf qui travaille à battre le « blé [1]. »

« Est-ce que Dieu a soin des bœufs ? » comme dit saint Paul [2] : a-t-il fait la loi pour eux, et pour les chevreaux, et pour les bêtes ? et ne paraît-il pas qu'il a voulu inspirer aux hommes la douceur et l'humanité en toutes choses ; afin qu'étant doux aux animaux, ils sentent mieux ce qu'ils doivent à leurs semblables ?

Il ne faut donc pas penser que les bornes qui séparent les terres des particuliers, et les États, soient faites pour mettre la division dans le genre humain ; mais pour faire seulement qu'on n'attente rien les uns sur les autres, et que chacun respecte le repos d'autrui. C'est pour cela qu'il est dit : « Ne « transporte point les bornes qu'ont mis les an« ciens dans la terre que t'a donnée le Seigneur « ton Dieu [3]. » Et encore : « Maudit celui qui re« mue les bornes de son voisin [4]. »

Il faut encore plus respecter les bornes qui séparent les États, que celles qui séparent les particuliers ; et on doit garder la société que Dieu a établie entre tous les hommes.

Il n'y a que certains peuples maudits et abominables, avec qui toute société est interdite, à cause de leur effroyable corruption, qui se répandrait sur leurs alliés. « N'aie point, dit la loi [5], « de société avec ces peuples, ne leur donne point « ta fille, ne prends pas la leur pour ton fils, par« ce qu'ils le séduiront et le feront servir aux « dieux étrangers. »

Hors de là Dieu défend ces aversions qu'ont les peuples les uns pour les autres ; et au contraire, il fait valoir tous les liens de la société qui sont entre eux. « N'ayez point en exécration l'Idu« méen, parce que vous venez de même sang ; ni « l'Égyptien, parce que vous avez été étrangers « dans sa terre [6]. »

Aussi est-il demeuré, parmi tous les peuples, certains principes communs de société et de concorde. Les peuples les plus éloignés s'unissent par le commerce, et conviennent qu'il faut garder la foi et les traités. Il y a, dans tous les peuples civilisés, certaines personnes à qui tout le genre humain semble avoir donné une sûreté pour entretenir le commerce entre les nations. La guerre même n'empêche pas ce commerce ; les ambassadeurs sont regardés comme personnes sacrées : qui viole leur caractère est en horreur ; et David prit avec raison une vengeance terrible des Am-

[1] *Deut.* XXIII, 24, 25.
[2] *Ibid.* XXIV, 19, 20, 21.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* XXIV, 17, 22.
[5] *Ibid.* XXII, 6, 7.
[6] *Ibid.* XIV, 21.

[1] *Deut.* XXV, 4.
[2] I. *Cor.* IX, 9.
[3] *Deut.* XIX, 14.
[4] *Ibid.* XXVII, 17.
[5] *Ibid.* VII, 2, 3, 4.
[6] *Ibid.* XXIII, 7.

monites, et de leur roi, qui avait maltraité ses ambassadeurs[1].

Les peuples qui ne connaissent pas ces lois de société sont peuples inhumains, barbares, ennemis de toute justice, et du genre humain, que l'Écriture appelle du nom odieux de « gens sans « foi et sans alliance[2]. »

Voici une belle règle de saint Augustin pour l'application de la charité. « Où la raison est éga- « le, il faut que le sort décide. L'obligation de « s'entr'aimer est égale dans tous les hommes, et « pour tous les hommes. Mais comme on ne peut « pas également les servir tous, on doit s'attacher « principalement à servir ceux que les lieux, les « temps et les autres rencontres semblables nous « unissent d'une façon particulière comme par une « espèce de sort[3]. »

ARTICLE VI.

De l'amour de la patrie.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il faut être bon citoyen, et sacrifier à sa patrie dans le besoin tout ce qu'on a, et sa propre vie; où il est parlé de la guerre.

Si l'on est obligé d'aimer tous les hommes, et qu'à vrai dire il n'y ait point d'étranger pour le chrétien, à plus forte raison doit-il aimer ses concitoyens. Tout l'amour qu'on a pour soi-même, pour sa famille, et pour ses amis, se réunit dans l'amour qu'on a pour sa patrie, où notre bonheur et celui de nos familles et de nos amis est renfermé.

C'est pourquoi les séditieux, qui n'aiment pas leur pays, et y portent la division, sont l'exécration du genre humain. La terre ne les peut pas supporter, et s'ouvre pour les engloutir. C'est ainsi que périrent Coré, Dathan et Abiron. « S'ils « périssent, dit Moïse[4], comme les autres hom- « mes; s'ils sont frappés d'une plaie ordinaire, le « Seigneur ne m'a pas envoyé : mais si Dieu fait « quelque chose d'extraordinaire, et que la terre « ouvre sa bouche pour les engloutir, eux et tout « ce qui leur appartient, en sorte qu'on les voie « entrer tout vivants dans les enfers, vous con- « naîtrez qu'ils ont blasphémé contre le Seigneur. « A peine avait-il cessé de parler, que la terre « s'ouvrit sous leurs pieds, et les dévora avec leur « tente, et tout ce qui leur appartenait. »

Ainsi méritaient d'être retranchés ceux qui mettaient la division parmi le peuple. Il ne faut point avoir de société avec eux; en approcher c'est approcher de la peste. « Retirez-vous, dit Moïse[1], « de la tente de ces impies, et ne touchez rien « de ce qui leur appartient, de peur que vous ne « soyez enveloppés dans leurs péchés et dans « leur perte. »

On ne doit point épargner ses biens quand il s'agit de servir la patrie. Gédéon « dit à ceux de « Soccoth : Donnez de quoi vivre aux soldats qui « sont avec moi, parce qu'ils défaillent, afin que « nous poursuivions les ennemis. » Ils refusent, et Gédéon en fait un juste châtiment[2]. Qui sert le public sert chaque particulier. Il faut même sans hésiter exposer sa vie pour son pays. Ce sentiment est commun à tous les peuples, et surtout il paraît dans le peuple de Dieu.

Dans les besoins de l'État, tout le monde sans exception était obligé d'aller à la guerre, et c'est pourquoi les armées étaient si nombreuses.

La ville de Jabès en Galaad, assiégée et réduite à l'extrémité par Naas, roi des Ammonites, envoie exposer son péril extrême à Saül, « qui « aussitôt fait couper un bœuf en douze morceaux, « qu'il envoya aux confins de chacune des douze « tribus avec cet édit : Qui ne sortira pas avec Saül « et Samuel, ses bœufs seront ainsi mis en pièces : « et aussitôt tout le peuple s'assembla comme un « seul homme : et Saül en fit la revue à Bézech; « et ils se trouvèrent d'Israël trois cent mille, et « trente mille de Juda : et ils dirent aux envoyés « de Jabès : Demain vous serez délivrés[3]. »

Ces convocations étaient ordinaires; et il faudrait transcrire toute l'histoire du peuple de Dieu pour en rapporter tous les exemples.

C'était un sujet de plainte à ceux qui n'étaient pas appelés, et ils le prenaient à affront. « Ceux « d'Éphraïm dirent à Gédéon : Quel dessein avez- « vous eu de ne nous point appeler quand vous « alliez combattre contre Madian? Ce qu'ils « dirent d'un ton de colère, et en vinrent pres- « que à la force; et Gédéon les apaisa en louant « leur valeur[4]. »

Ils firent la même plainte à Jephté, et la chose alla jusqu'à la sédition[5]; tant on se piquait d'honneur d'être convoqué en ces occasions. Chacun exposait sa vie non-seulement pour tout le peuple, mais pour sa seule tribu. « Ma tribu, dit « Jephté[6], avait querelle contre les Ammonites; « ce que voyant, j'ai mis mon âme en mes « mains (noble façon de parler qui signifiait « exposer sa vie), et j'ai fait la guerre aux Am- « monites. »

[1] II. *Reg.* X, 3, 4; XII, 30, 31.
[2] *Rom.* I, 31.
[3] *S. Aug. de Doct. christ.* lib. I, cap. XXVIII, t. III, col. 14.
[4] *Num.* XVI, 28, etc.

[1] *Num.* XVI, 26.
[2] *Jud.* VIII, 5, 15, 16, 17.
[3] I. *Reg.* XI, 7, 8, 9.
[4] *Jud.* VIII, 1, 2, 3.
[5] *Ibid.* XII, 1.
[6] *Ibid.* 2, 3.

C'est une honte de demeurer en repos dans sa maison, pendant que nos citoyens sont dans le travail et dans le péril pour la commune patrie. David envoya Urie se reposer chez lui, et ce bon sujet répondit [1] : « L'arche de Dieu, et « tout Israël et Juda sont sous des tentes; mon « seigneur Joab, et tous les serviteurs du roi « mon seigneur couchent sur la terre : et moi « j'entrerai dans ma maison pour y manger à « mon aise, et y être avec ma femme ! Par votre « vie, je ne ferai point une chose si indigne. »

Il n'y a plus de joie pour un bon citoyen quand sa patrie est ruinée. De là ce discours de Mathatias, chef de la maison des Asmonéens ou Machabées [2] : « Malheur à moi! pourquoi suis-je « né pour voir la ruine de mon peuple, et celle « de la cité sainte ? puis-je y demeurer davan- « tage, la voyant livrée à ses ennemis, et son « sanctuaire dans la main des étrangers ? Son « temple est déshonoré comme un homme de « néant ; ses vieillards et ses enfants sont mas- « sacrés au milieu de ses rues, et sa jeunesse a « péri dans la guerre: quelle nation n'a point « ravagé son royaume, et ne s'est point enrichie « de ses dépouilles ? on lui a ravi tous ses or- « nements ; de libre elle est devenue esclave : « tout notre éclat, toute notre gloire, tout ce « qu'il y avait parmi nous de sacré, a été souillé « par les Gentils : et comment après cela pour- « rions-nous vivre ? »

On voit là toutes les choses qui unissent les citoyens et entre eux et avec leur patrie : les autels et les sacrifices, la gloire, les biens, le repos et la sûreté de la vie; en un mot, la société des choses divines et humaines. Mathatias, touché de toutes ces choses, déclare qu'il ne peut plus vivre voyant ses citoyens en proie, et sa patrie désolée. « En disant ces paroles, lui et ses en- « fants déchirèrent leurs habits, et se couvrirent « de cilices, et se mirent à gémir [3]. »

Ainsi faisait Jérémie, « lorsque son peuple « étant mené en captivité, et la sainte cité étant « désolée, plein d'une douleur amère, il pro- « nonça en gémissant ces lamentations [4] » qui attendrissent encore ceux qui les entendent.

Le même prophète dit à Baruch, qui dans la ruine de son pays songeait encore à lui-même et à sa fortune : « Voici, ô Baruch ! ce que te dit le « Seigneur Dieu d'Israël : j'ai détruit le pays que « j'avais bâti, j'ai arraché les enfants d'Israël que « j'avais plantés, et j'ai ruiné toute cette terre; « et tu cherches encore pour toi de grandes cho- « ses ? ne le fais pas ; contente-toi que je te sauve « la vie [1]. »

Ce n'est pas assez de pleurer les maux de ses citoyens et de son pays ; il faut exposer sa vie pour leur service. C'est à quoi Mathatias excite en mourant toute sa famille [2]. « L'orgueil et la « tyrannie ont prévalu ; voici des temps de mal- « heur et de ruine pour vous : prenez donc « courage, mes enfants; soyez zélateurs de la loi, « et mourez pour le testament de vos pères. »

Ce sentiment demeura gravé dans le cœur de ses enfants ; il n'y a rien de plus ordinaire dans la bouche de Judas, de Jonathas et de Simon, que ces paroles : Mourons pour notre peuple et pour nos frères. « Prenez courage, dit Judas [3], « et soyez tous gens de cœur : combattez vaillam- « ment ces nations armées pour notre ruine. Il « vaut mieux mourir à la guerre que de voir périr « notre pays et le sanctuaire. » Et encore : « A Dieu « ne plaise que nous fuyions devant l'ennemi ; si « notre heure de mourir est arrivée, mourons en « gens de cœur pour nos frères, et ne mettons « point de tache à notre gloire [4]. »

L'Écriture est pleine d'exemples qui nous apprennent ce que nous devons à notre patrie; mais le plus beau de tous les exemples est celui de Jésus-Christ même.

II[e] PROPOSITION.

Jésus-Christ établit, par sa doctrine et par ses exemples, l'amour que les citoyens doivent avoir pour leur patrie.

Le Fils de Dieu fait homme a non-seulement accompli tous les devoirs qu'exige d'un homme la société humaine, charitable envers tous et sauveur de tous, et ceux d'un bon fils envers ses parents, à qui il était soumis [5] : mais encore ceux de bon citoyen, se reconnaissant « envoyé « aux brebis perdues de la maison d'Israël [6]. » Il s'est renfermé dans la Judée, « qu'il parcou- « rait toute en faisant du bien, et guérissant « tous ceux que le démon tourmentait [7] »

On le reconnaissait pour bon citoyen ; et c'était une puissante recommandation auprès de lui, que d'aimer la nation judaïque. Les sénateurs du peuple juif, pour l'obliger à rendre « au cen- « turion un serviteur malade qui lui était cher, « priaient Jésus avec ardeur, et lui disaient : Il « mérite que vous l'assistiez ; car il aime notre « nation, et nous a bâti une synagogue : et Jésus « allait avec eux, et guérit ce serviteur [8]. »

[1] II. *Reg.* XI, 10, 11.
[2] I. *Mach.* II, 7, 8, etc.
[3] *Ibid.* 14.
[4] *Lam. Jer.*

[1] *Jer.* XLV, 1, 2, 4, 5.
[2] I. *Mach.* II, 49, 50, etc.
[3] *Ibid.* III, 58, 59.
[4] *Ibid.* IX, 10.
[5] *Luc.* II, 51.
[6] *Matth.* XV, 24.
[7] *Act.* X, 38.
[8] *Luc.* VII, 3, 4, 5, 6, 10.

Quand il songeait aux malheurs qui menaçaient de si près Jérusalem et le peuple juif, il ne pouvait retenir ses larmes. « En approchant « de la ville et la regardant, il se mit à pleurer « sur elle : Si tu connaissais, dit-il, dans ce « temps qui t'est donné pour te repentir, ce qui « pourrait t'apporter la paix! mais cela est ca- « ché à tes yeux [1]. » Il dit ces mots entrant dans Jérusalem au milieu des acclamations de tout le peuple.

Ce soin, qui le pressait dans son triomphe, ne le quitte pas dans sa passion. Comme on le menait au supplice, « une grande troupe de peuple « et de femmes, qui le suivaient, frappaient « leur poitrine et gémissaient; mais Jésus se tour- « nant à elles leur dit : Filles de Jérusalem, ne « pleurez pas sur moi; pleurez sur vous-mêmes « et sur vos enfants, car bientôt vont venir les « jours où il sera dit : Heureuses les stériles : heu- « reuses les entrailles qui n'ont point porté de « fruit, et les mamelles qui n'ont point nourri « d'enfants [2]. » Il ne se plaint pas des maux qu'on lui fait souffrir injustement, mais de ceux qu'un si inique procédé devait attirer à son peuple.

Il n'avait rien oublié pour les prévenir. « Jé- « rusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et « qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien « de fois ai-je voulu ramasser tes enfants, comme « une poule ramasse ses petits sous ses ailes : et « tu n'as pas voulu! et voilà que vos maisons « vont bientôt être désolées [3]. »

Il fut, et durant sa vie, et à sa mort, exact observateur des lois et des coutumes louables de son pays, même de celles dont il savait qu'il était le plus exempt.

On se plaignit à saint Pierre qu'il ne payait pas le tribut ordinaire du temple, et cet apôtre soutenait qu'en effet il ne devait rien. « Mais Jé- « sus le prévint en lui disant : De qui est-ce que « les rois de la terre exigent le tribut, est-ce de « leurs enfants ou des étrangers? Pierre répondit : « Des étrangers : Jésus lui dit : Les enfants sont « donc francs; et toutefois, pour ne causer point « de désordre, et pour ne les pas scandaliser, « allez et payez pour moi et pour vous [4]. » Il fait payer un tribut qu'il ne devait pas, comme fils, de peur d'apporter le moindre trouble à l'ordre public.

Aussi, dans le désir qu'avaient les pharisiens de le trouver contraire à la loi, ils ne purent jamais lui reprocher que des choses de néant, ou les miracles qu'il faisait le jour du sabbat [5]; comme si le sabbat devait faire cesser les œuvres de Dieu aussi bien que celles des hommes.

« Il était soumis en tout à l'ordre public, fai- « sant rendre à César ce qui était à César, et à « Dieu ce qui est à Dieu [1]. »

Jamais il n'entreprit rien sur l'autorité des magistrats. « Un de la troupe lui dit : Maître, « commandez à mon frère qu'il fasse partage « avec moi. Homme, lui répondit-il, qui m'a éta- « bli pour être votre juge et pour faire vos par- « tages [2] ? »

Au reste, la toute-puissance qu'il avait en main ne l'empêcha pas de se laisser prendre sans résistance. Il reprit saint Pierre qui avait donné un coup d'épée, et rétablit le mal que cet apôtre avait fait [3].

Il comparaît devant les pontifes, devant Pilate, et devant Hérode, répondant précisément sur le fait dont il s'agissait à ceux qui avaient droit de l'interroger. « Le souverain pontife lui dit : Je « vous commande, de la part de Dieu, de me « dire si vous êtes le Christ fils de Dieu : et il ré- « pondit : Je le suis [4]. » Il satisfit Pilate sur sa royauté qui faisait tout son crime, et l'assura en même temps « qu'elle n'était pas de ce monde [5]. » Il ne dit mot à Hérode qui n'avait rien à commander dans Jérusalem, à qui aussi on le renvoyait seulement par cérémonie, et qui ne le voulait voir que par pure curiosité, et après avoir satisfait à l'interrogatoire légitime. Au surplus, il ne condamna que par son silence la procédure manifestement inique dont on usait contre lui, sans se plaindre, sans murmurer; « se li- « vrant, comme dit saint Pierre [6], à celui qui le « jugeait injustement. »

Ainsi il fut fidèle et affectionné, jusqu'à la fin, à sa patrie, quoique ingrate, et à ses cruels citoyens, qui ne songeaient qu'à se rassasier de son sang avec une si aveugle fureur, qu'ils lui préférèrent un séditieux et un meurtrier.

Il savait que sa mort devait être le salut de ces ingrats citoyens, s'ils eussent fait pénitence; c'est pourquoi il pria pour eux en particulier, jusque sur la croix où ils l'avaient attaché.

Caïphe ayant prononcé qu'il fallait que Jésus mourût « pour empêcher toute la nation de pé- « rir, » l'évangéliste remarque [7] « qu'il ne dit pas « cela de lui-même; mais qu'étant le pontife de « cette année, il prophétisa que Jésus devait « mourir pour sa nation; et non-seulement pour

[1] *Luc.* XIX, 41, 42.
[2] *Ibid.* XXIII, 27, 28, 29.
[3] *Matth.* XXIII, 37, 38.
[4] *Ibid.* XVII, 24, 25, 26.
[5] *Luc.* XIII, 14. *Joan.* V, 9, 12; IX, 14, 15.

[1] *Matth.* XXII, 21.
[2] *Luc.* XII, 13, 14.
[3] *Ibid.* XXIII, 50, 51. *Joan.* XVIII, 11.
[4] *Matth.* XXVI, 63, 64. *Luc.* XXII, 70.
[5] *Joan.* XVIII, 36, 37.
[6] *Petr.* II, 23.
[7] *Joan.* XI, 50, 51, 52.

« sa nation, mais encore pour ramasser en un les « enfants de Dieu dispersés. »

Ainsi il versa son sang avec un regard particulier pour sa nation; et en offrant ce grand sacrifice, qui devait faire l'expiation de tout l'univers, il voulut que l'amour de la patrie y trouvât sa place.

IIIe PROPOSITION.

Les apôtres et les premiers fidèles ont toujours été de bons citoyens.

Leur maître leur avait inspiré ce sentiment. Il les avait avertis qu'ils seraient persécutés par toute la terre, et leur avait dit en même temps « qu'il les envoyait comme des agneaux au mi- « lieu des loups [1]; » c'est-à-dire, qu'ils n'avaient qu'à souffrir sans murmure et sans résistance.

Pendant que les Juifs persécutaient saint Paul avec une haine implacable, ce grand homme prend Jésus-Christ, qui est la vérité même, et sa conscience à témoin que, touché d'une extrême et continuelle douleur pour l'aveuglement de ses frères, « il souhaite d'être anathème pour eux. « Je vous dis la vérité, je ne mens pas : ma con- « science éclairée par le Saint-Esprit m'en rend « témoignage [2], etc. »

Dans une famine extrême il fit une quête pour ceux de sa nation, et apporta lui-même à Jérusalem les aumônes qu'il avait ramassées pour eux dans toute la Grèce. « Je suis venu, dit-il [3], pour « faire des aumônes à ma nation. »

Ni lui ni ses compagnons n'ont jamais excité de sédition, ni assemblé tumultuairement le peuple [4].

Contraint par la violence de ses citoyens d'appeler à l'empereur, il assemble les Juifs de Rome pour leur déclarer « que c'est malgré lui qu'il a « été obligé d'appeler à César; mais qu'au reste « il n'a aucune accusation ni aucune plainte à « faire contre ceux de sa nation [5]. » Il ne les accuse pas; mais il les plaint, et ne parle jamais qu'avec compassion de leur endurcissement. En effet, accusé devant Félix, président de Judée [6], il se défendit simplement contre les Juifs, sans faire aucun reproche à de si violents persécuteurs.

Durant trois cents ans de persécution impitoyable, les chrétiens ont toujours suivi la même conduite.

Il n'y eut jamais de meilleurs citoyens, ni qui fussent plus utiles à leur pays, ni qui servissent plus volontiers dans les armées, pourvu qu'on ne voulût pas les y obliger à l'idolâtrie. Écoutons le témoignage de Tertullien. « Vous dites que les chré- « tiens sont inutiles : nous naviguons avec vous, « nous portons les armes avec vous, nous cul- « tivons la terre, nous exerçons la marchan- « dise [1], » c'est-à-dire, nous vivons comme les autres dans tout ce qui regarde la société.

L'empire n'avait point de meilleurs soldats : outre qu'ils combattaient vaillamment, ils obtenaient par leurs prières ce qu'ils ne pouvaient faire par les armes. Témoin la pluie obtenue par la légion Fulminante, et le miracle attesté par les lettres de Marc-Aurèle.

Il leur était défendu de causer du trouble, de renverser les idoles, de faire aucune violence : les règles de l'Église ne leur permettaient que d'attendre le coup en patience.

L'Église ne tenait pas pour martyrs ceux qui s'attiraient la mort par quelque violence semblable, et par un faux zèle. Il pouvait y avoir quelquefois des inspirations extraordinaires; mais ces exemples n'étaient pas suivis, comme étant au-dessus de l'ordre.

Nous voyons même, dans les actes de quelques martyrs, qu'ils faisaient scrupule de maudire les dieux; ils devaient reprendre l'erreur sans aucune parole emportée. Saint Paul et ses compagnons en avaient ainsi usé; et c'est ce qui faisait dire au secrétaire de la communauté d'Éphèse [2] : « Messieurs, il ne faut pas ainsi vous émouvoir. « Vous avez ici amené ces hommes, qui n'ont « commis aucun sacrilége, et qui n'ont point blas- « phémé votre déesse. » Ils ne faisaient point de scandale, et prêchaient la vérité sans altérer le repos public, autant qu'il était en eux.

Combien soumis et paisibles étaient les chrétiens persécutés! ces paroles de Tertullien l'expliquent admirablement [3] : « Outre les ordres « publics par lesquels nous sommes poursuivis, « combien de fois le peuple nous attaque-t-il à « coups de pierres, et met-il le feu dans nos mai- « sons dans la fureur des bacchanales! On n'é- « pargne pas les chrétiens même après leur mort : « on les arrache du repos de la sépulture et comme « de l'asile de la mort. Et cependant quelle ven- « geance recevez-vous de gens si cruellement « traités? Ne pourrions-nous pas avec peu de flam- « beaux mettre le feu dans la ville, si parmi nous « il était permis de faire le mal pour le mal? et « quand nous voudrions agir en ennemis déclarés, « manquerions-nous de troupes et d'armées? Les « Maures, ou les Marcomans, et les Parthes mê- « mes qui sont renfermés dans leurs limites, se

[1] *Matth.* X, 16.
[2] *Rom.* IX, 1, 2, 3.
[3] *Act.* XXIV, 17. *Rom.* XV, 25, 26.
[4] *Act.* XXIV, 12, 18.
[5] *Ibid.* XXVIII, 19.
[6] *Ibid.* XXIV, 10, etc.

[1] *Tertull. Apol.* n° 42.
[2] *Act.* XIX, 37.
[3] *Tert. Apol.* n° 37.

« trouveront-ils en plus grand nombre que nous, « qui remplissons toute la terre? Il n'y a que peu « de temps que nous paraissons dans le monde; « et déjà nous remplissons vos villes, vos îles, « vos châteaux, vos assemblées, vos camps, les « tribus, les décuries, le palais, le sénat, le « barreau, la place publique. Nous ne vous laissons que les temples seuls. A quelle guerre ne « serions-nous pas disposés, quand nous serions « en nombre inégal au vôtre, nous qui endurons « si résolument la mort, n'était que notre doctrine « nous prescrit plutôt d'être tués que de tuer? « Nous pourrions même, sans prendre les armes « et sans rébellion, vous punir en vous abandonnant : votre solitude et le silence du monde « vous ferait horreur : les villes vous paraîtraient « mortes; et vous seriez réduits, au milieu de « votre empire, à chercher à qui commander. Il « vous demeurerait plus d'ennemis que de citoyens; car vous avez maintenant moins d'ennemis, à cause de la multitude prodigieuse des « chrétiens.

« Vous perdrez, dit-il encore [1], en nous perdant. Vous avez par notre moyen un nombre « infini de gens, je ne dis pas qui prient pour « vous, car vous ne le croyez pas, mais dont « vous n'avez rien à craindre. »

Il se glorifie avec raison que parmi tant d'attentats contre la personne sacrée des empereurs, il ne s'est jamais trouvé un seul chrétien, malgré l'inhumanité dont on usait sur eux tous. « Et « en vérité, dit-il [2], nous n'avons garde de rien « entreprendre contre eux. Ceux dont Dieu a réglé les mœurs ne doivent pas seulement épargner les empereurs, mais encore tous les hommes. Nous sommes pour les empereurs tels que « nous sommes pour nos voisins. Car il nous est « également défendu de dire, ou de faire, ou de « vouloir du mal à personne. Ce qui n'est point « permis contre l'empereur n'est permis contre « personne; ce qui n'est permis contre personne « l'est encore moins sans doute contre celui que « Dieu a fait si grand. »

Voilà quels étaient les chrétiens si indignement traités.

CONCLUSION.

Pour conclure tout ce livre, et le réduire en abrégé.

La société humaine peut être considérée en deux manières :

Ou en tant qu'elle embrasse tout le genre humain, comme une grande famille;

Ou en tant qu'elle se réduit en nations, ou en peuples composés de plusieurs familles particulières, qui ont chacune leurs droits.

La société, considérée de ce dernier sens, s'appelle société civile.

On la peut définir, selon les choses qui ont été dites, société d'hommes unis ensemble sous le même gouvernement et sous les mêmes lois.

Par ce gouvernement et ces lois, le repos et la vie de tous les hommes est mise, autant qu'il se peut, en sûreté.

Quiconque donc n'aime pas la société civile dont il fait partie, c'est-à-dire, l'État où il est né, est ennemi de lui-même et de tout le genre humain.

[1] *Tert. Apol.* n° 43.
[2] *Ibid.* n° 36.

LIVRE DEUXIÈME

DE L'AUTORITÉ : QUE LA ROYALE ET L'HÉRÉDITAIRE EST LA PLUS PROPRE AU GOUVERNEMENT.

ARTICLE PREMIER.

Par qui l'autorité a été exercée dès l'origine du monde.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu est le vrai roi.

Un grand roi le reconnaît lorsqu'il parle ainsi en présence de tout son peuple [1] : « Béni soyez-« vous, ô Seigneur Dieu d'Israël, notre père de « toute éternité et durant toute l'éternité! A vous, « Seigneur, appartient la majesté, et la puissance, « et la gloire, et la victoire, et la louange : tout « ce qui est dans le ciel et dans la terre est à vous : « il vous appartient de régner, et vous commandez à tous les princes : les grandeurs et les richesses sont à vous; vous dominez sur toutes « choses : en votre main est la force et la puisance, « la grandeur et l'empire souverain. »

L'empire de Dieu est éternel ; et de là vient qu'il est appelé le roi des siècles [2].

L'empire de Dieu est absolu : « Qui osera vous « dire, ô Seigneur : Pourquoi faites-vous ainsi? « ou qui se soutiendra contre votre jugement? [3] »

Cet empire absolu de Dieu a pour premier titre et pour fondement la création. Il a tout tiré du néant, et c'est pourquoi tout est en sa main : « Le Seigneur dit à Jérémie [4] : Va en la maison « d'un potier : là tu entendras mes paroles. Et « j'allai en la maison d'un potier, et il travaillait « avec sa roue, et il rompit un pot qu'il venait de

[1] I. *Par.* XXIX, 10, 12.
[2] *Apoc.* XV, 3.
[3] *Sap.* XII, 12.
[4] *Jer.* XVIII, 1, 6.

« faire de boue, et de la même terre il en fit « un autre ; et le Seigneur me dit : Ne puis-je « pas faire comme ce potier? Comme cette terre « molle est en la main du potier, ainsi vous êtes « en ma main, dit le Seigneur. »

IIe PROPOSITION.

Dieu a exercé visiblement par lui-même l'empire et l'autorité sur les hommes.

Ainsi en a-t-il usé au commencement du monde. Il était en ce temps le seul roi des hommes, et les gouvernait visiblement.

Il donna à Adam le précepte qu'il lui plut, et lui déclara sur quelle peine il l'obligeait à le pratiquer [1]. Il le bannit; il lui dénonça qu'il avait encouru la peine de mort.

Il se déclara visiblement en faveur du sacrifice d'Abel contre celui de Caïn. Il reprit Caïn de sa jalousie : après que ce malheureux eut tué son frère, il l'appela en jugement, il l'interrogea, il le convainquit de son crime, il s'en réserva la vengeance, et l'interdit à tout autre [2] ; il donna à Caïn une espèce de sauvegarde, un signe, pour empêcher qu'aucun homme n'attentât sur lui [3]. Toutes fonctions de la puissance publique.

Il donne ensuite des lois à Noé et à ses enfants; il leur défend le sang et les meurtres, et leur ordonne de peupler la terre [4].

Il conduit de la même sorte Abraham, Isaac et Jacob.

Il exerce publiquement l'empire souverain sur son peuple dans le désert. Il est leur roi, leur législateur, leur conducteur. Il donne visiblement le signal pour camper et pour décamper, et les ordres tant de la guerre que de la paix.

Ce règne continue visiblement sous Josué, et sous les Juges : Dieu les envoie : Dieu les établit : et de là vient que le peuple disant à Gédéon : « Vous dominerez sur nous, vous et votre fils, et le « fils de votre fils; il répondit : Nous ne domine- « rons point sur vous, ni moi, ni mon fils; mais « le Seigneur dominera sur vous [5]. »

C'est lui qui établit les rois. Il fit sacrer Saül et David par Samuel; il affermit la royauté dans la maison de David, et lui ordonna de faire régner à sa place Salomon son fils.

C'est pourquoi le trône des rois d'Israël est appelé le trône de Dieu. « Salomon s'assit sur le « trône du Seigneur, et il plut à tous, et tout « Israël lui obéit [6]. » Et encore : « Béni soit le « Seigneur votre Dieu, dit la reine de Saba à « Salomon [1], qui a voulu vous faire seoir sur son « trône, et vous établir roi pour tenir la place du « Seigneur votre Dieu. »

[1] *Gen.* III.
[2] *Ibid.* IV, 4, 5, 6, 9, 10.
[3] *Ibid.* 15.
[4] *Ibid.* IX, 1, 5, 6, 7.
[5] *Jud.* VIII, 22, 23.
[6] I. *Par.* XXIX, 23.

IIIe PROPOSITION.

Le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel.

Jésus-Christ, qui va toujours à la source, semble l'avoir marqué par ces paroles : « Tout royaume « divisé en lui-même sera désolé; toute ville et « toute famille divisée en elle-même ne subsistera « pas [2]. » Des royaumes il va aux villes, d'où les royaumes sont venus; et des villes il remonte encore aux familles, comme au modèle et au principe des villes, et de toute la société humaine.

Dès l'origine du monde Dieu dit à Ève, et en elle à toutes les femmes : « Tu seras sous la puis- « sance de l'homme, et il te commandera [3]. »

Au premier enfant qu'eut Adam, qui fut Caïn, Ève dit : « J'ai possédé un homme par la grâce « de Dieu [4]. » Voilà donc aussi les enfants sous la puissance paternelle. Car cet enfant était plus encore en la possession d'Adam, à qui la mère elle-même était soumise par l'ordre de Dieu. L'un et l'autre tenaient de Dieu cet enfant, et l'empire qu'ils avaient sur lui. « Je l'ai possédé, dit Ève, « mais par la grâce de Dieu. »

Dieu ayant mis dans nos parents, comme étant en quelque façon les auteurs de notre vie, une image de la puissance par laquelle il a tout fait, il leur a aussi transmis une image de la puissance qu'il a sur ses œuvres. C'est pourquoi nous voyons dans le Décalogue, qu'après avoir dit : « Tu adore- « ras le Seigneur ton Dieu, et ne serviras que « lui; » il ajoute aussitôt : « Honore ton père et « ta mère, afin que tu vives longtemps sur la « terre que le Seigneur ton Dieu te donnera [5]. » Ce précepte est comme une suite de l'obéissance qu'il faut rendre à Dieu, qui est le vrai père.

De là nous pouvons juger que la première idée de commandement et d'autorité humaine, est venue aux hommes de l'autorité paternelle.

Les hommes vivaient longtemps au commencement du monde, comme l'atteste non-seulement l'Écriture, mais encore toutes les anciennes traditions : et la vie humaine commence à décroître seulement après le déluge, où il se fit une si grande altération dans toute la nature. Un grand nombre de familles se voyaient par ce moyen réunies sous l'autorité d'un seul grand-père; et cette union de tant de familles avait quelque image de royaume.

[1] II. *Par.* IX, 8.
[2] *Matth.* XII, 25.
[3] *Gen.* III, 16.
[4] *Ibid.* IV, 1.
[5] *Exod.* XX, 12.

Assurément durant tout le temps qu'Adam vécut, Seth, que Dieu lui donna à la place d'Abel, lui rendit avec toute sa famille une entière obéissance.

Caïn, qui viola le premier la fraternité humaine par un meurtre, fut aussi le premier à se soustraire de l'empire paternel : haï de tous les hommes, et contraint de s'établir un refuge, il bâtit la première ville, à qui il donna le nom de son fils Henoch [1].

Les autres hommes vivaient à la campagne, dans la première simplicité, ayant pour loi la volonté de leurs parents, et les coutumes anciennes.

Telle fut encore, après le déluge, la conduite de plusieurs familles, surtout parmi les enfants de Sem, où se conservèrent plus longtemps les anciennes traditions du genre humain, et pour le culte de Dieu, et pour la manière du gouvernement.

Ainsi Abraham, Isaac et Jacob, persistèrent dans l'observance d'une vie simple et pastorale. Ils étaient avec leur famille libres et indépendants : ils traitaient d'égal avec les rois. Abimelech, roi de Gérare, vint trouver Abraham; « et « ils firent un traité ensemble [2]. »

Il se fait un pareil traité entre un autre Abimelech, fils de celui-ci, et Isaac, fils d'Abraham. « Nous avons vu, dit Abimelech [3], que le Seigneur « était avec vous, et pour cela nous avons dit : « Qu'il y ait entre nous un accord confirmé par « serment. »

Abraham fit la guerre de son chef aux rois qui avaient pillé Sodome, les défit, et offrit la dîme des dépouilles à Melchisédech, roi de Salem, pontife du Dieu très-haut [4].

C'est pourquoi les enfants de Seth, avec qui il fait un accord, l'appellent Seigneur, et le traitent de prince. « Écoutez-nous, Seigneur; vous êtes « parmi nous un prince de Dieu [5], » c'est-à-dire, qui ne relève que de lui.

Aussi a-t-il passé pour roi dans les histoires profanes. Nicolas de Damas, soigneux observateur des antiquités, le fait roi; et sa réputation dans tout l'Orient est cause qu'il le donne à son pays. Mais au fond la vie d'Abraham était pastorale, son royaume était sa famille; et il exerçait seulement, à l'exemple des premiers hommes, l'empire domestique et paternel.

[1] *Gen.* IV, 17.
[2] *Ibid.* XXI, 23, 32.
[3] *Ibid.* XXVI, 28.
[4] *Ibid.* XIV, 14, etc.
[5] *Ibid.* XXIII, 6.

IVe PROPOSITION.

Il s'établit pourtant bientôt des rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes : où il est parlé du droit de conquêtes.

Ces deux manières d'établir les rois sont connues dans les histoires anciennes. C'est ainsi qu'Abimelech, fils de Gédéon, fit consentir ceux de Sichem à le prendre pour leur souverain. « Lequel aimez-vous mieux, leur dit-il [1], ou d'avoir « pour maître soixante-dix hommes, enfants de « Jérobaal; ou de n'en avoir qu'un seul, qui en- « core est de votre ville et de votre parenté? et « ceux de Sichem tournèrent leurs cœurs vers « Abimelech. »

C'est ainsi que le peuple de Dieu demanda, de lui-même, un roi pour le juger [2].

Le même peuple transmit toute l'autorité de la nation à Simon et à sa postérité. L'acte en est dressé au nom des prêtres, de tout le peuple, des grands, et des sénateurs, qui consentirent à le faire prince [3].

Nous voyons, dans Hérodote, que Déjocès fut fait roi des Mèdes de la même manière.

Pour les rois par conquêtes, tout le monde en sait les exemples.

Au reste, il est certain qu'on voit des rois de bonne heure dans le monde. On voit du temps d'Abraham, c'est-à-dire, quatre cents ans environ après le déluge, des royaumes déjà formés et établis de longtemps. On voit premièrement quatre rois qui font la guerre contre cinq [4]. On voit Melchisédech, roi de Salem, pontife du Dieu très-haut, à qui Abraham donne la dîme [5]. On voit Pharaon, roi d'Égypte, et Abimelech, roi de Gérare [6]. Un autre Abimelech, aussi roi de Gérare, paraît du temps d'Isaac [7], et ce nom apparemment était commun aux rois de ce pays-là, comme celui de Pharaon aux rois d'Égypte.

Tous ces rois paraissent bien autorisés; on leur voit des officiers réglés, une cour, des grands qui les environnent, une armée et un chef des armes pour la commander [8], une puissance affermie. « Qui touchera, dit Abimelech [9], la « femme de cet homme, il mourra de mort. »

Les hommes qui avaient vu, ainsi qu'il a été dit, une image de royaume dans l'union de plusieurs familles, sous la conduite d'un père commun, et qui avaient trouvé de la douceur dans cette vie, se portèrent aisément à faire des so-

[1] *Jud.* IX, 2, 3.
[2] I. *Reg.* VIII, 5.
[3] *Machab.* XIV, 28, 41.
[4] *Gen.* XIV, 1, 9.
[5] *Ibid.* 18, 20.
[6] *Ibid.* XII, 15; et XX, 2.
[7] *Ibid.* XXVI, 1.
[8] *Ibid.* XII, 15; XXI, 22.
[9] *Ibid.* XXVI, 11.

ciétés de familles sous des rois qui leur tinssent lieu de père.

C'est pour cela apparemment que les anciens peuples de la Palestine appelaient leurs rois Abimelech, c'est-à-dire, mon père le roi. Les sujets se tenaient tous comme les enfants du prince; et chacun l'appelant mon père le roi, ce nom devint commun à tous les rois du pays.

Mais outre cette manière innocente de faire des rois, l'ambition en a inventé une autre. Elle a fait des conquérants, dont Nemrod, petit-fils de Cham, fut le premier. « Celui-ci, homme vio- « lent et guerrier, commença à être puissant sur « la terre, et conquit d'abord quatre villes dont « il forma son royaume [1]. »

Ainsi les royaumes formés par les conquêtes sont anciens, puisqu'on les voit commencer si près du déluge, sous Nemrod, petit-fils de Cham.

Cette humeur ambitieuse et violente se répandit bientôt parmi les hommes. Nous voyons Chodorlahomor, roi des Élamites, c'est-à-dire, des Perses et des Mèdes, étendre bien loin ses conquêtes dans les terres voisines de la Palestine [2].

Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques d'abord, par la suite des temps, et par le consentement des peuples, peuvent devenir légitimes : c'est pourquoi les hommes ont reconnu un droit qu'on appelle de conquête, dont nous aurons à parler plus au long avant que d'abandonner cette matière.

Vᵉ PROPOSITION.

Il y avait au commencement une infinité de royaumes, et tous petits.

Il paraît par l'Écriture que presque chaque ville et chaque petite contrée avait son roi [3].

On compte trente-trois rois dans le seul petit pays que les Juifs conquirent [4].

La même chose paraît dans tous les auteurs anciens, par exemple, dans Homère; et ainsi des autres.

La tradition commune du genre humain, sur ce point, est fidèlement rapportée par Justin, qui remarque qu'au commencement il n'y avait que de petits rois, chacun content de vivre doucement dans ses limites avec le peuple qui lui était commis. « Ninus, dit-il, rompit le premier la « concorde des nations. »

Il n'importe que ce Ninus soit Nemrod, ou que Justin l'ait fait par erreur le premier des conquérants. Il suffit qu'on voie que les premiers rois ont été établis avec douceur, à l'exemple du gouvernement paternel.

[1] *Gen.* X, 8, 9, 10.
[2] *Ibid.* XIV, 4, 5, 6, 7.
[3] *Ibid.* XIV, etc.
[4] *Jos.* XII, 2, 4, 7, 24.

VIᵉ PROPOSITION.

Il y a eu d'autres formes de gouvernement que celle de la royauté.

Les histoires nous font voir un grand nombre de républiques, dont les unes se gouvernaient par tout le peuple, ce qui s'appelait démocratie; et les autres par les grands, ce qui s'appelait aristocratie.

Les formes de gouvernement ont été mêlées en diverses sortes, et ont composé divers Etats mixtes dont il n'est pas besoin de parler ici.

Nous voyons, en quelques endroits de l'Écriture, l'autorité résider dans une communauté.

Abraham demande le droit de sépulcre à tout le peuple assemblé, et c'est l'assemblée qui l'accorde [1].

Il semble qu'au commencement les Israélites vivaient dans une forme de république. Sur quelque sujet de plainte arrivée du temps de Josué contre ceux de Ruben et de Gad, « les enfants « d'Israël s'assemblèrent tous à Silo pour les com- « battre; mais auparavant ils envoyèrent dix « ambassadeurs, pour écouter leurs raisons : ils « donnèrent satisfaction, et tout le peuple s'a- « paisa [2]. »

Un lévite dont la femme avait été violée et tuée par quelques-uns de la tribu de Benjamin, sans qu'on en eût fait aucune justice, toutes les tribus s'assemblent pour punir cet attentat, et ils se disaient l'un à l'autre dans cette assemblée : « Jamais il ne s'est fait telle chose en Israël; « jugez et ordonnez en commun ce qu'il faut « faire [3]. »

C'était en effet une espèce de république, mais qui avait Dieu pour roi.

VIIᵉ PROPOSITION.

La monarchie est la forme de gouvernement la plus commune, la plus ancienne, et aussi la plus naturelle.

Le peuple d'Israël se réduisit de lui-même à la monarchie, comme étant le gouvernement universellement reçu. « Établissez-nous un roi « pour nous juger, comme en ont tous les autres « peuples [4]. »

Si Dieu se fâche, c'est à cause que jusque-là il avait gouverné ce peuple par lui-même, et qu'il en était le vrai roi. C'est pourquoi il dit à Samuel : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi « qu'ils ne veulent point pour régner sur eux [5]. »

[1] *Gen.* XXIII, 3, 5.
[2] *Jos.* XXII, 11, 12, 13, 14, 33.
[3] *Jud.* XIX, 30.
[4] I. *Reg.* VIII, 5.
[5] *Ibid.*

Au reste ce gouvernement était tellement le plus naturel, qu'on le voit d'abord dans tous les peuples.

Nous l'avons vu dans l'histoire sainte : mais ici un peu de recours aux histoires profanes nous fera voir que ce qui a été en république a vécu premièrement sous des rois.

Rome a commencé par là et y est enfin revenue, comme à son état naturel.

Ce n'est que tard, et peu à peu, que les villes grecques ont formé leurs républiques. L'opinion ancienne de la Grèce était celle qu'exprime. Homère, par cette célèbre sentence, dans l'Iliade : « Plusieurs princes n'est pas une bonne chose : « qu'il n'y ait qu'un prince et un roi. »

A présent il n'y a point de république qui n'ait été autrefois soumise à des monarques. Les Suisses étaient sujets des princes de la maison d'Autriche. Les Provinces-Unies ne font que sortir de la domination d'Espagne, et de celle de la maison de Bourgogne. Les villes libres d'Allemagne avaient leurs seigneurs particuliers, outre l'empereur qui était le chef commun de tout le corps germanique. Les villes d'Italie qui se sont mises en république du temps de l'empereur Rodolphe, ont acheté de lui leur liberté. Venise même, qui se vante d'être république dès son origine, était encore sujette aux empereurs, sous le règne de Charlemagne, et longtemps après : elle se forma depuis en État populaire, d'où elle est venue assez tard à l'État où nous la voyons.

Tout le monde donc commence par des monarchies; et presque tout le monde s'y est conservé comme dans l'état le plus naturel.

Aussi avons-nous vu qu'il a son fondement et son modèle dans l'empire paternel, c'est-à-dire, dans la nature même.

Les hommes naissent tous sujets : et l'empire paternel, qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef.

VIII[e] PROPOSITION.

Le gouvernement monarchique est le meilleur.

S'il est le plus naturel, il est par conséquent le plus durable, et dès là aussi le plus fort.

C'est aussi le plus opposé à la division, qui est le mal le plus essentiel des États, et la cause la plus certaine de leur ruine, conformément à cette parole déjà rapportée : « Tout royaume « divisé en lui-même sera désolé : toute ville ou « toute famille divisée en elle-même ne subsistera pas[1]. »

Nous avons vu que Notre-Seigneur a suivi en cette sentence le progrès naturel du gouvernement, et semble avoir voulu marquer aux royaumes et aux villes le même moyen de s'unir que la nature a établi dans les familles.

En effet, il est naturel que quand les familles auront à s'unir pour former un corps d'État, elles se rangent comme d'elles-mêmes au gouvernement qui leur est propre.

Quand on forme les États, on cherche à s'unir, et jamais on n'est plus uni que sous un seul chef. Jamais aussi on n'est plus fort, parce que tout va en concours.

Les armées, où paraît le mieux la puissance humaine, veulent naturellement un seul chef : tout est en péril quand le commandement est partagé. « Après la mort de Josué, les enfants « d'Israël consultèrent le Seigneur, disant : Qui « marchera devant nous contre les Chananéens, « et qui sera notre capitaine dans cette guerre? « et le Seigneur répondit : Ce sera la tribu de « Juda[1]. » Les tribus, égales entre elles, veulent qu'une d'elles commande. Au reste, il n'était pas besoin de donner un chef à cette tribu, puisque chaque tribu avait le sien. « Vous aurez des « princes et des chefs de vos tribus, et voici leurs « noms[2], etc. »

Le gouvernement militaire, demandant naturellement d'être exercé par un seul, il s'ensuit que cette forme de gouvernement est la plus propre à tous les États, qui sont faibles et en proie au premier venu, s'ils ne sont formés à la guerre.

Et cette forme de gouvernement à la fin doit prévaloir, parce que le gouvernement militaire, qui a la force en main, entraîne naturellement tout l'État après soi.

Cela doit surtout arriver aux États guerriers, qui se réduisent aisément en monarchie, comme a fait la république romaine, et plusieurs autres de même nature.

Il vaut donc mieux qu'il soit établi d'abord, et avec douceur, parce qu'il est trop violent quand il gagne le dessus par la force ouverte.

IX[e] PROPOSITION.

De toutes les monarchies la meilleure est la successive ou héréditaire, surtout quand elle va de mâle en mâle et d'aîné en aîné.

C'est celle que Dieu a établie dans son peuple. « Car il a choisi les princes dans la tribu de Juda; « et dans la tribu de Juda il a choisi ma famille « (c'est David qui parle) et il m'a choisi parmi « tous mes frères, et parmi mes enfants, il a « choisi mon fils Salomon, pour être assis sur « le trône du royaume du Seigneur sur tout « Israël ; et il m'a dit : J'affermirai son règne à

[1] *Matth.* XII, 25.

[1] *Jud.* I, 1, 2.
[2] *Num.* I, 4 5 etc.

« jamais, s'il persévère dans l'obéissance qu'il doit « à mes lois[1]. »

Voilà donc la royauté attachée par succession à la maison de David et de Salomon ; « et le trône « de David est affermi à jamais[2]. »

En vertu de cette loi, l'aîné devait succéder au préjudice de ses frères. C'est pourquoi Adonias, qui était l'aîné de David, dit à Bethsabée, mère de Salomon : « Vous savez que le royaume était « à moi, et tout Israël m'avait reconnu ; mais le « Seigneur a transféré le royaume à mon frère « Salomon[3]. »

Il disait vrai, et Salomon en tombe d'accord, lorsqu'il répond à sa mère, qui demandait pour Adonias une grâce dont la conséquence était extrême selon les mœurs de ces peuples [4] : « Demandez pour lui le royaume; car il était mon « aîné, et il a dans ses intérêts le pontife Abia- « thar et Joab. » Il veut dire qu'il ne faut pas fortifier un prince qui a le titre naturel, et un grand parti dans l'État.

A moins donc qu'il n'arrivât quelque chose d'extraordinaire, l'aîné devait succéder : et à peine trouvera-t-on deux exemples du contraire dans la maison de David ; encore était-ce au commencement.

Xe PROPOSITION.

Le monarchie héréditaire a trois principaux avantages.

Trois raisons font voir que ce gouvernement est le meilleur.

La première, c'est qu'il est le plus naturel, et qu'il se perpétue de lui-même. Rien n'est plus durable qu'un État qui dure et se perpétue, par les mêmes causes qui font durer l'univers, et qu perpétuent le genre humain.

David touche cette raison quand il parle ainsi [5] : « Ç'a été peu pour vous, ô Seigneur ! de m'élever « à la royauté : vous avez encore établi ma mai- « son à l'avenir : et c'est là la loi d'Adam, ô Sei- « gneur Dieu ! » c'est-à-dire, que c'est l'ordre na- « turel que le fils succède au père.

Les peuples s'y accoutument d'eux-mêmes. « J'ai vu tous les vivants suivre le second, tout « jeune qu'il est (c'est-à-dire le fils du roi), qui « doit occuper sa place[6]. »

Point de brigues, point de cabales dans un État pour se faire un roi, la nature en a fait un : le mort, disons-nous, saisit le vif, et le roi ne meurt jamais.

Le gouvernement est le meilleur, qui est le plus éloigné de l'anarchie. A une chose aussi nécessaire que le gouvernement parmi les hommes il faut donner les principes les plus aisés, et l'ordre qui roule le mieux tout seul.

La seconde raison qui favorise ce gouvernement, c'est que c'est celui qui intéresse le plus à la conservation de l'État les puissances qui le conduisent. Le prince qui travaille pour son État travaille pour ses enfants; et l'amour qu'il a pour son royaume, confondu avec celui qu'il a pour sa famille, lui devient naturel.

Il est naturel et doux de ne montrer au prince d'autre successeur que son fils; c'est-à-dire, un autre lui-même, ou ce qu'il a de plus proche. Alors il voit sans envie passer son royaume en d'autres mains : et David entend avec joie cette acclamation de son peuple : « Que le nom de Salomon soit « au-dessus de votre nom, et son trône au-dessus « de votre trône[1]. »

Il ne faut point craindre ici les désordres causés dans un État par le chagrin d'un prince, ou d'un magistrat, qui se fâche de travailler pour son successeur. David, empêché de bâtir le temple, ouvrage si glorieux et si nécessaire autant à la monarchie qu'à la religion, se réjouit de voir ce grand ouvrage réservé à son fils Salomon; et il en fait les préparatifs avec autant de soin que si lui-même devait en avoir l'honneur. « Le Sei- « gneur a choisi mon fils Salomon pour faire ce « grand ouvrage, de bâtir une maison, non aux « hommes, mais à Dieu même : et moi j'ai pré- « paré de toutes mes forces tout ce qui était né- « cessaire à bâtir le temple de mon Dieu[2]. »

Il reçoit ici double joie : l'une, de préparer du moins au Seigneur son Dieu l'édifice qu'il ne lui est pas permis de bâtir ; l'autre, de donner à son fils les moyens de le construire bientôt.

La troisième raison est tirée de la dignité des maisons, où les royaumes sont héréditaires.

« Ç'a été peu pour vous, ô Seigneur ! de me « faire roi ; vous avez établi ma maison à l'ave- « nir, et vous m'avez rendu illustre au-dessus « de tous les hommes. Que peut ajouter David à « tant de choses, lui que vous avez glorifié si hau- « tement, et envers qui vous vous êtes montré si « magnifique[3] ! »

Cette dignité de la maison de David s'augmentait à mesure qu'on en voyait naître les rois ; le trône de David, et les princes de la maison de David, devinrent l'objet le plus naturel de la vénération publique. Les peuples s'attachaient à cette maison ; et un des moyens dont Dieu se servit pour faire respecter le Messie, fut de l'en

[1] I. *Par.* XXVIII, 4, 5, 7.
[2] II. *Reg.* VII, 16.
[3] III. *Reg.* II, XV.
[4] *Ibid.* 22.
[5] II. *Reg.* VII, 19.
[6] *Eccl.* IV, 15.

[1] III. *Reg.* I, 47.
[2] I. *Par.* XXIX, 1, 2.
[3] *Ibid.* XVII, 17, 18.

faire naître. On le réclamait avec amour sous le nom de fils de David[1].

C'est ainsi que les peuples s'attachent aux maisons royales. La jalousie qu'on a naturellement contre ceux qu'on voit au-dessus de soi, se tourne ici en amour et en respect; les grands même obéissent sans répugnance à une maison qu'on a toujours vue maîtresse, et à laquelle on sait que nulle autre maison ne peut jamais être égalée.

Il n'y a rien de plus fort pour éteindre les partialités, et tenir dans le devoir les égaux, que l'ambition et la jalousie rendent incompatibles entre eux.

XIe PROPOSITION.

C'est un nouvel avantage d'exclure les femmes de la succession.

Par les trois raisons alléguées, il est visible que les royaumes héréditaires sont les plus fermes. Au reste, le peuple de Dieu n'admettait pas à la succession le sexe qui est né pour obéir; et la dignité des maisons régnantes ne paraissait pas assez soutenue en la personne d'une femme, qui après tout était obligée de se faire un maître en se mariant.

Où les filles succèdent, les royaumes ne sortent pas seulement des maisons régnantes, mais de toute la nation : or il est bien plus convenable que le chef d'un État ne lui soit pas étranger : et c'est pourquoi Moïse avait établi cette loi : « Vous ne pourrez pas établir sur vous un « roi d'une autre nation; mais il faut qu'il soit « votre frère[2]. »

Ainsi la France, où la succession est réglée selon ces maximes, peut se glorifier d'avoir la meilleure constitution d'État qui soit possible, et la plus conforme à celle que Dieu même a établie. Ce qui montre tout ensemble, et la sagesse de nos ancêtres, et la protection particulière de Dieu sur ce royaume.

XIIe PROPOSITION.

On doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établie dans son pays.

« Que toute âme soit soumise aux puissances « supérieures : car il n'y a point de puissance qui « ne soit de Dieu; et toutes celles qui sont, c'est « Dieu qui les a établies : ainsi, qui résiste à la « puissance, résiste à l'ordre de Dieu[3]. »

Il n'y a aucune forme de gouvernement, ni aucun établissement humain, qui n'ait ses inconvénients; de sorte qu'il faut demeurer dans l'état auquel un long temps a accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis : qui entreprend de les renverser, n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu.

[1] *Matth.* xx, 30, 31, etc.; xxi, 9.
[2] *Deut.* xvii, 15.
[3] *Rom.* xiii, 1, 2.

ARTICLE II.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il y a un droit de conquête très-ancien, et attesté par l'Écriture.

Dès les temps de Jephté, le roi des Ammonites se plaignait que le peuple d'Israël, en sortant d'Égypte, avait pris beaucoup de terres à ses prédécesseurs, et il les redemandait[1].

Jephté établit le droit des Israélites par deux titres incontestables : l'un était une conquête légitime; et l'autre, une possession paisible de trois cents ans.

Il allègue premièrement le droit de conquête; et pour montrer que cette conquête était légitime, il pose pour fondement « que Israël n'a rien pris « de force aux Moabites et aux Ammonites : au « contraire, qu'il a pris de grands détours pour « ne point passer sur leurs terres[2]. »

Il montre ensuite, que les places contestées n'étaient plus aux Ammonites, ni aux Moabites, quand les Israélites les avaient prises; mais à Séhon, roi des Amorrhéens, qu'ils avaient vaincu par une juste guerre. Car il avait le premier marché contre eux, et Dieu l'avait livré entre leurs mains[3].

Là il fait valoir le droit de conquête établi par le droit des gens, et reconnu par les Ammonites qui possédaient beaucoup de terres par ce seul titre[4].

De là il passe à la possession, et il montre, premièrement, que les Moabites ne se plaignirent point des Israélites lorsqu'ils conquirent ces places, où en effet les Maobites n'avaient plus rien.

« Valez-vous mieux que Balac, roi de Moab; « ou pouvez-vous nous montrer qu'il ait inquiété « les Israélites, ou leur ait fait la guerre pour ces « places[5]? »

En effet, il était constant par l'histoire, que Balac n'avait point fait la guerre[6], quoiqu'il en eût eu quelque dessein.

Et non-seulement les Moabites ne s'étaient pas plaints; mais même les Ammonites avaient

[1] *Jud.* xi, 13.
[2] *Ibid.* 15, 16, 17, etc.
[3] *Ibid.* 20, 21.
[4] *Ibid.* 23, 24.
[5] *Ibid.* 25.
[6] *Num.* xxiv, 25.

laissé les Israélites en possession paisible durant trois cents ans. « Pourquoi, dit-il[1], n'avez-vous « rien dit durant un si long temps? »

Enfin il conclut ainsi[2] : « Ce n'est donc pas moi « qui ai tort; c'est vous qui agissez mal contre moi, « en me déclarant la guerre injustement. Le Sei« gneur soit juge en ce jour entre les enfants d'Is« raël et les enfants d'Ammon. »

A remonter encore plus haut, on voit Jacob user de ce droit, dans la donation qu'il fait à Joseph, en cette sorte : « Je vous donne par pré« ciput sur vos frères un héritage que j'ai enlevé « de la main des Amorrhéens, par mon épée et « par mon arc[3]. »

Il ne s'agit pas d'examiner ce que c'était, et comment Jacob l'avait ôté aux Amorrhéens; il suffit de voir que Jacob se l'attribuait par le droit de conquête, comme par le fruit d'une juste guerre.

La mémoire de cette donation de Jacob à Joseph s'était conservée dans le peuple de Dieu, comme d'une chose sainte et légitime, jusqu'au temps de Notre-Seigneur, dont il est écrit « qu'il « vient auprès de l'héritage que Jacob avait donné « à son fils Joseph[4]. »

On voit donc un domaine acquis par le droit des armes sur ceux qui le possédaient.

IIe PROPOSITION.

Pour rendre le droit de conquête incontestable, la possession paisible y doit être jointe.

Il faut pourtant remarquer deux choses dans ce droit de conquête : l'une, qu'il y faut joindre une possession paisible, ainsi qu'on a vu dans la discussion de Jephté; l'autre, que pour rendre ce droit incontestable, on le confirme en offrant une composition amiable.

Ainsi le sage Simon le Machabée, querellé par le roi d'Asie sur les villes d'Ioppé et de Gazara, répondit : « Pour ce qui est de ces deux villes, « elles ravageaient notre pays, et pour cela nous « vous offrons cent talents[5]. »

Quoique la conquête fût légitime, et que ceux d'Ioppé et de Gazara, étant agresseurs injustes, eussent été pris de bonne guerre, Simon offrait cent talents pour avoir la paix, et rendre son droit incontestable.

Ainsi on voit que ce droit de conquête, qui commence par la force, se réduit pour ainsi dire au droit commun et naturel, du consentement des peuples et par la possession paisible. Et l'on présuppose que la conquête a été suivie d'un acquiescement tacite des peuples soumis, qu'on avait accoutumés à l'obéissance par un traitement honnête; ou qu'il était intervenu quelque accord, semblable à celui qu'on a rapporté entre Simon le Machabée et les rois d'Asie.

[1] *Jud.* XI, 26.
[2] *Ibid.* 27.
[3] *Gen.* XLVIII, 22.
[4] *Joan.* IV, 5.
[5] I. *Mach.* XV, 35.

CONCLUSION.

Nous avons donc établi par les Écritures, que la royauté a son origine dans la Divinité même :

Que Dieu aussi l'a exercée visiblement sur les hommes dès les commencements du monde :

Qu'il a continué cet exercice surnaturel et miraculeux sur le peuple d'Israël, jusqu'au temps de l'établissement des rois :

Qu'alors il a choisi l'état monarchique et héréditaire, comme le plus naturel et le plus durable :

Que l'exclusion du sexe né pour obéir était naturelle à la souveraine puissance.

Ainsi nous avons trouvé que, par l'ordre de la divine Providence, la constitution de ce royaume était dès son origine la plus conforme à la volonté de Dieu, selon qu'elle est déclarée par ses Écritures.

Nous n'avons pourtant pas oublié qu'il paraît dans l'antiquité d'autres formes de gouvernement, sur lesquelles Dieu n'a rien prescrit au genre humain : en sorte que chaque peuple doit suivre, comme un ordre divin, le gouvernement établi dans son pays; parce que Dieu est un Dieu de paix, et qui veut la tranquillité des choses humaines.

Mais comme nous écrivons dans un État monarchique, et pour un prince que la succession d'un si grand royaume regarde, nous tournerons dorénavant toutes les instructions que nous tirerons de l'Écriture, au genre de gouvernement où nous vivons; quoique par les choses qui se diront sur cet état, il sera aisé de déterminer ce qui regarde les autres.

LIVRE TROISIÈME.

OU L'ON COMMENCE A EXPLIQUER LA NATURE ET LES PROPRIÉTÉS DE L'AUTORITÉ ROYALE.

ARTICLE PREMIER.

On en remarque les caractères essentiels.

UNIQUE PROPOSITION.

Il y a quatre caractères ou qualités essentielles à l'autorité royale.

Premièrement, l'autorité royale est sacrée;
Secondement, elle est paternelle;
Troisièmement, elle est absolue;
Quatrièmement, elle est soumise à la raison.

C'est ce qu'il faut établir par ordre, dans les articles suivants.

ARTICLE II.

L'autorité royale est sacrée.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu établit les rois comme ses ministres, et règne par eux sur les peuples.

Nous avons déjà vu que toute puissance vient de Dieu [1].

« Le prince, ajoute saint Paul [2], est ministre « de Dieu pour le bien. Si vous faites mal, trem« blez; car ce n'est pas en vain qu'il a le glaive : « et il est ministre de Dieu, vengeur des mauvai« ses actions. »

Les princes agissent donc comme ministres de Dieu, et ses lieutenants sur la terre. C'est par eux qu'il exerce son empire. « Pensez-vous pou« voir résister au royaume du Seigneur, qu'il « possède par les enfants de David [3]? »

C'est pour cela que nous avons vu que le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. « Dieu a choisi mon fils Sa« lomon pour le placer dans le trône où règne le « Seigneur sur Israël [4]. » Et encore : « Salomon « s'assit sur le trône du Seigneur [5]. »

Et afin qu'on ne croie pas que cela soit particulier aux Israélites, d'avoir des rois établis de Dieu, voici ce que dit l'Ecclésiastique : « Dieu donne à « chaque peuple son gouverneur; et Israël lui est « manifestement réservé [6]. »

Il gouverne donc tous les peuples, et leur donne à tous leurs rois; quoiqu'il gouverne Israël d'une manière plus particulière et plus déclarée.

IIe PROPOSITION.

La personne des rois est sacrée.

Il paraît de tout cela que la personne des rois est sacrée, et qu'attenter sur eux c'est un sacrilége.

Dieu les fait oindre par ses prophètes d'une onction sacrée [7], comme il fait oindre les pontifes et ses autels.

Mais même sans l'application extérieure de cette onction, ils sont sacrés par leur charge, comme étant les représentants de la majesté divine, députés par sa providence à l'exécution de ses desseins. C'est ainsi que Dieu même appelle Cyrus son oint. « Voici ce que dit le Seigneur à « Cyrus mon oint, que j'ai pris par la main pour « lui assujettir tous les peuples [1]. »

[1] *Rom.* XIII, 1, 2.
[2] *Ibid.* 4.
[3] II. *Par.* XIII, 8
[4] I. *Par.* XXVIII, 5.
[5] *Ibid.* XXIX, 23.
[6] *Eccl.* XVII. 14, 15.
[7] I. *Reg.* IX, 16; XVI, 3, etc.

Le titre de Christ est donné aux rois; et on les voit partout appelés les christs, ou les oints du Seigneur.

Sous ce nom vénérable, les prophètes mêmes les révèrent, et les regardent comme associés à l'empire souverain de Dieu, dont ils exercent l'autorité sur le peuple. « Parlez de moi hardiment « devant le Seigneur, et devant son christ; dites « si j'ai pris le bœuf ou l'âne de quelqu'un, si j'ai « pris des présents de quelqu'un, et si j'ai opprimé « quelqu'un. Et ils répondirent : Jamais; et Sa« muel dit : Le Seigneur et son christ sont donc « témoins que vous n'avez aucune plainte à faire « contre moi [2]. »

C'est ainsi que Samuel, après avoir jugé le peuple vingt et un ans de la part de Dieu, avec une puissance absolue, rend compte de sa conduite devant Dieu, et devant Saül, qu'il appelle ensemble à témoin, et établit son innocence sur leur témoignage.

Il faut garder les rois comme des choses sacrées, et qui néglige de les garder est digne de mort. « Vive le Seigneur! dit David aux capi« taines de Saül [3], vous êtes des enfants de mort, « vous tous qui ne gardez pas votre maître l'oint « du Seigneur. »

Qui garde la vie du prince, met la sienne en la garde de Dieu même. « Comme votre vie a été « chère et précieuse à mes yeux, dit David au « roi Saül [4], ainsi soit chère ma vie devant Dieu « même, et qu'il daigne me délivrer de tout péril. »

Dieu lui met deux fois entre les mains Saül, qui remuait tout pour le perdre; ses gens le pressent de se défaire de ce prince injuste et impie; mais cette proposition lui fait horreur. « Dieu, « dit-il [5], soit à mon secours, et qu'il ne m'arrive « pas de mettre ma main sur mon maître l'oint du « Seigneur. »

Loin d'attenter sur sa personne, il est même saisi de frayeur pour avoir coupé un bout de son manteau, encore qu'il ne l'eût fait que pour lui montrer combien religieusement il l'avait épargné. « Le cœur de David fut saisi, parce qu'il avait « coupé le bord du manteau de Saül [6] : » tant la personne du prince lui paraît sacrée; et tant il craint d'avoir violé par la moindre irrévérence le respect qui lui était dû.

[1] *Is.* XLV, 1.
[2] I. *Reg.* XII, 3, 4, 5.
[3] *Ibid.* XXVI, 16
[4] *Ibid.* 24.
[5] *Ibid.* XXIV, 7, 11, etc.; XXVI, 23.
[6] *Ibid.* XXIV, 6.

IIIe PROPOSITION.

On doit obéir au prince par principe de religion et de conscience.

Saint Paul, après avoir dit que le prince est le ministre de Dieu, conclut ainsi [1] : « Il est donc « nécessaire que vous lui soyez soumis, non-seu- « lement par la crainte de sa colère, mais encore « par l'obligation de votre conscience. »

C'est pourquoi « il le faut servir, non à l'œil, « comme pour plaire aux hommes, mais avec « bonne volonté, avec crainte, avec respect, et « d'un cœur sincère comme à Jésus-Christ [2]. »

Et encore : « Serviteurs, obéissez en toutes choses « à vos maîtres temporels, ne les servant point « à l'œil, comme pour plaire à des hommes, mais « en simplicité de cœur et dans la crainte de « Dieu. Faites de bon cœur tout ce que vous faites, « comme servant Dieu et non pas les hommes, « assurés de recevoir de Dieu même la récom- « pense de vos services. Regardez Jésus-Christ « comme votre maître [3]. »

Si l'Apôtre parle ainsi de la servitude, état contre nature, que devons-nous penser de la sujétion légitime aux princes et aux magistrats protecteurs de la liberté publique!

C'est pourquoi saint Pierre dit : « Soyez donc « soumis, pour l'amour de Dieu, à l'ordre qui est « établi parmi les hommes : soyez soumis au roi, « comme à celui qui a la puissance suprême; et « à ceux à qui il donne son autorité, comme étant « envoyés de lui pour la louange des bonnes ac- « tions et la punition des mauvaises [4]. »

Quand même ils ne s'acquitteraient pas de ce devoir, il faut respecter en eux leur charge et leur ministère. « Obéissez à vos maîtres, non-seu- « lement à ceux qui sont bons et modérés, mais « encore à ceux qui sont fâcheux et injustes [5]. »

Il y a donc quelque chose de religieux dans le respect qu'on rend au prince. Le service de Dieu et le respect pour les rois sont choses unies; et saint Pierre met ensemble ces deux devoirs : Crai- « gnez Dieu, honorez le roi [6]. »

Aussi Dieu a-t-il mis dans les princes quelque chose de divin. « J'ai dit : Vous êtes des dieux, « et vous êtes tous enfants du Très-Haut [7]. » C'est Dieu même que David fait parler ainsi.

De là vient que les serviteurs de Dieu jurent par le salut et la vie du roi, comme par une chose divine et sacrée. Urie parlant à David : « Par votre « salut et par la conservation de votre vie, je ne « ferai point cette chose [1]. »

[1] *Rom.* XIII, 5.
[2] *Ephes.* VI, 5, 6.
[3] *Coloss.* III, 22, 23, 24.
[4] I. *Petr.* II, 13, 14.
[5] *Id.* 18.
[6] *Id.* 17.
[7] *Ps.* LXXXI, 6.

Encore même que le roi soit infidèle, par la vue qu'on doit avoir de l'ordre de Dieu : « Par le salut « de Pharaon, je ne vous laisserai point sortir « d'ici [2]. »

Il faut écouter ici les premiers chrétiens, et Tertullien qui parle ainsi au nom d'eux tous : « Nous jurons, non par les génies des césars, mais « par leur vie et par leur salut, qui est plus au- « guste que tous les génies. Ne savez-vous pas que « les génies sont des démons? Mais nous, qui re- « gardons dans les empereurs le choix et le juge- « ment de Dieu qui leur a donné le commandement « sur tous les peuples, nous respectons en eux ce « que Dieu y a mis, et nous tenons cela à grand « serment [3]. »

Il ajoute : « Que dirai-je davantage de notre « religion et de notre piété pour l'empereur, que « nous devons respecter comme celui que notre « Dieu a choisi : en sorte que je puis dire que Cé- « sar est plus à nous qu'à vous, parce que c'est « notre Dieu qui l'a établi [4]? »

C'est donc l'esprit du christianisme de faire respecter les rois avec une espèce de religion, que le même Tertullien appelle très-bien, « la religion « de la seconde majesté [5]. »

Cette seconde majesté n'est qu'un écoulement de la première, c'est-à-dire, de la divine, qui pour le bien des choses humaines, a voulu faire rejaillir quelque partie de son éclat sur les rois.

IVe PROPOSITION.

Les rois doivent respecter leur propre puissance, et ne l'employer qu'au bien public.

Leur puissance venant d'en haut, ainsi qu'il a été dit, ils ne doivent pas croire qu'ils en soient les maîtres pour en user à leur gré; mais ils doivent s'en servir avec crainte et retenue, comme d'une chose qui leur vient de Dieu, et dont Dieu leur demandera compte. « Écoutez, ô rois, et com- « prenez : apprenez, juges de la terre : prêtez l'o- « reille, ô vous qui tenez les peuples sous votre « empire, et vous plaisez à voir la multitude qui « vous environne. C'est Dieu qui vous a donné la « puissance : votre force vient du Très-Haut, qui « interrogera vos œuvres, et pénétrera le fond « de vos pensées; parce que, étant les ministres « de son royaume, vous n'avez pas bien jugé, et « n'avez pas marché selon ses volontés. Il vous « paraîtra bientôt d'une manière terrible : car à « ceux qui commandent est réservé le châtiment

[1] II. *Reg.* XI, 11; XIV, 19.
[2] *Gen.* XLII, 15, 16.
[3] *Tertull. Apol.* n° 32.
[4] *Id. ibid.* n° 33.
[5] *Id. ibid.* n° 35.

« le plus dur. On aura pitié des petits et des faibles; mais les puissants seront puissamment « tourmentés. Car Dieu ne redoute la puissance « de personne, parce qu'il a fait les grands et les « petits, et qu'il a soin également des uns et des « autres. Et les plus forts seront tourmentés plus « fortement. Je vous le dis, ô rois, afin que vous « soyez sages, et que vous ne tombiez pas [1]. »

Les rois doivent donc trembler en se servant de la puissance que Dieu leur donne, et songer combien horrible est le sacrilége d'employer au mal une puissance qui vient de Dieu.

Nous avons vu les rois assis dans le trône du Seigneur, ayant en main l'épée que lui-même leur a mise en main. Quelle profanation et quelle audace aux rois injustes, de s'asseoir dans le trône de Dieu, pour donner des arrêts contre ses lois; et d'employer l'épée qu'il leur met en main, à faire des violences, et à égorger ses enfants!

Qu'ils respectent donc leur puissance; parce que ce n'est pas leur puissance, mais la puissance de Dieu, dont il faut user saintement et religieusement. Saint Grégoire de Nazianze parle ainsi aux empereurs : « Respectez votre pourpre : re« connaissez le grand mystère de Dieu dans vos « personnes : il gouverne par lui-même les choses « célestes; il partage celles de la terre avec vous. « Soyez donc des dieux à vos sujets. » C'est-à-dire, gouvernez-les comme Dieu gouverne, d'une manière noble, désintéressée, bienfaisante; en un mot, divine.

ARTICLE III.

L'autorité royale est paternelle, et son propre caractère c'est la bonté.

Après les choses qui ont été dites, cette vérité n'a plus besoin de preuves.

Nous avons vu que les rois tiennent la place de Dieu, qui est le vrai père du genre humain. Nous avons vu aussi que la première idée de puissance qui ait été parmi les hommes est celle de la puissance paternelle; et que l'on a fait les rois sur le modèle des pères.

Aussi tout le monde est-il d'accord, que l'obéissance qui est due à la puissance publique, ne se trouve, dans le Décalogue, que dans le précepte qui oblige à honorer ses parents.

Il paraît, par tout cela, que le nom de roi est un nom de père, et que la bonté est le caractère le plus naturel des rois.

Faisons néanmoins ici une réflexion particulière sur une vérité si importante.

[1] *Sap.* VI, 2, 3, etc.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La bonté est une qualité royale et le vrai apanage de la grandeur.

« Le Seigneur votre Dieu est le Dieu des dieux, « et le Seigneur des seigneurs : un Dieu grand, « puissant, redoutable; qui n'a point d'égard aux « personnes en jugement, et ne reçoit pas de pré« sents; qui fait justice au pupille et à la veuve; « qui aime l'étranger et lui donne sa nourriture « et son vêtement [2]. »

Parce que Dieu est grand et plein en lui-même, il se tourne, pour ainsi dire, tout entier à faire du bien aux hommes, conformément à cette parole : « Selon sa grandeur, ainsi est sa miséricorde [1]. »

Il met une image de sa grandeur dans les rois, afin de les obliger à imiter sa bonté.

Il les élève à un état où ils n'ont plus rien à désirer pour eux-mêmes. Nous avons ouï David disant : « Que peut ajouter votre serviteur à toute « cette grandeur dont vous l'avez revêtu [3]? »

Et en même temps il leur déclare qu'il leur donne cette grandeur pour l'amour des peuples. « Parce que Dieu aimait son peuple, il vous a fait « régner sur eux [4]. » Et encore : « Vous avez plu « au Seigneur, il vous a placé sur le trône d'Is« raël; et parce qu'il aimait ce peuple, il vous a « fait leur roi pour faire justice et jugement [5]. »

C'est pourquoi dans les endroits où nous lisons que le royaume de David fut élevé sur le peuple, l'hébreu et le grec portent pour le peuple. Ce qui montre que la grandeur a pour objet le bien des peuples soumis.

En effet, Dieu qui a formé tous les hommes d'une même terre pour le corps, et a mis également dans leurs âmes son image et sa ressemblance, n'a pas établi entre eux tant de distinctions, pour faire d'un côté des orgueilleux, et de l'autre des esclaves et des misérables. Il n'a fait des grands que pour protéger les petits; il n'a donné sa puissance aux rois, que pour procurer le bien public, et pour être le support du peuple.

IIᵉ PROPOSITION.

Le prince n'est pas né pour lui-même, mais pour le public.

C'est une suite de la proposition précédente, et Dieu confirme cette vérité par l'exemple de Moïse.

Il lui donne son peuple à conduire, et en même temps il fait qu'il s'oublie lui-même.

[1] *Deut.* X, 17, 18.
[2] *Eccl.* II, 23.
[3] II. *Reg.* VII, 20. I. *Par.* XVII, 18.
[4] II. *Par.* II, 11.
[5] III. *Reg.* X, 9

Après beaucoup de travaux, et après qu'il a supporté l'ingratitude du peuple durant quarante ans, pour le conduire en la terre promise, il en est exclu : Dieu le lui déclare, et que cet honneur était réservé à Josué[1].

Quant à Moïse, il lui dit : « Ce ne sera pas vous « qui introduirez ce peuple dans la terre que je « leur donnerai[2]. » Comme s'il lui disait : Vous en aurez le travail, et un autre en aura le fruit.

Dieu lui déclare sa mort prochaine[3]; Moïse, sans s'étonner et sans songer à lui-même, le prie seulement de pourvoir au peuple. « Que le Dieu « de tous les esprits donne un conducteur à cette « multitude, qui puisse marcher devant eux ; « qui le mène et le ramène, de peur que le peu- « ple du Seigneur ne soit comme des brebis sans « pasteur[4]. »

Il lui ordonne une grande guerre en ces termes : « Venge ton peuple des Madianites, et « puis tu mourras[5]. » Il veut lui faire savoir qu'il ne travaille pas pour lui-même, et qu'il est fait pour les autres. Aussitôt, et sans dire un mot sur sa mort prochaine, Moïse donne ses ordres pour la guerre, et l'achève tranquillement[6].

Il achève le peu de vie qui lui reste, à enseigner le peuple et à lui donner les instructions qui composent le livre du Deutéronome. Et puis il meurt, sans aucune récompense sur la terre, dans un temps où Dieu les donnait si libéralement. Aaron a le sacerdoce pour lui et pour sa postérité : Caleb et sa famille est pourvu magnifiquement; les autres reçoivent d'autres dons : Moïse rien ; on ne sait ce que devient sa famille. C'est un personnage public né pour le bien de l'univers ; ce qui aussi est la véritable grandeur.

Puissent les princes entendre que leur vraie gloire est de n'être pas pour eux-mêmes, et que le bien public qu'ils procurent leur est une assez digne récompense sur la terre, en attendant les biens éternels que Dieu leur réserve !

IIIe PROPOSITION.

Le prince doit pourvoir aux besoins du peuple.

« Le Seigneur a dit à David : Vous paîtrez « mon peuple d'Israël, et vous en serez le con- « ducteur[7]. »

« Dieu a choisi David, et l'a tiré d'après les « brebis pour paître Jacob son serviteur, et Is- « raël son héritage[8]. » Il n'a fait que changer de troupeau : au lieu de paître des brebis, il paît des hommes. Paître, dans la langue sainte, c'est gouverner, et le nom de pasteur signifie le prince ; tant ces choses sont unies.

« J'ai dit à Cyrus, dit le Seigneur : Vous êtes « mon pasteur[1]. » C'est-à-dire, vous êtes le prince que j'ai établi.

Ce n'est donc pas seulement Homère qui appelle les princes, pasteurs des peuples ; c'est le Saint-Esprit. Ce nom les avertit aussi de pourvoir au besoin de tout le troupeau, c'est-à-dire, de tout le peuple.

Quand la souveraine puissance fut donnée à Simon le Machabée, le décret en est conçu en ces termes : « Tout le peuple l'a établi prince, « et il aura soin des saints[2] : » c'est-à-dire, du peuple juif, qui s'appelait aussi le peuple des saints.

C'est un droit royal, de pourvoir aux besoins du peuple. Qui l'entreprend au préjudice du prince, entreprend sur la royauté : c'est pour cela qu'elle est établie ; et l'obligation d'avoir soin du peuple est le fondement de tous les droits que les souverains ont sur leurs sujets.

C'est pourquoi, dans les grands besoins, le peuple a droit d'avoir recours à son prince. « Dans « une extrême famine, toute l'Égypte vint crier « autour du roi, lui demandant du pain[3]. » Les peuples affamés demandent du pain à leur roi, comme à leur pasteur, ou plutôt comme à leur père. Et la prévoyance de Joseph l'avait mis en état d'y pourvoir[4].

Voici sur ces obligations du prince une belle sentence du Sage[5]. « Vous ont-ils fait prince ou « gouverneur, soyez parmi eux comme l'un « d'eux : ayez soin d'eux, et prenez courage ; et « reposez-vous après avoir pourvu à tout. »

Cette sentence contient deux préceptes.

Premier précepte. « Soyez parmi eux com- « me l'un d'eux. » Ne soyez point orgueilleux : rendez-vous accessible et familier : ne vous croyez pas, comme on dit, d'un autre métal que vos sujets : mettez-vous à leur place, et soyez-leur tel que vous voudriez qu'ils vous fussent, s'ils étaient à la vôtre.

Second précepte. « Ayez soin d'eux, et re- « posez-vous après avoir pourvu à tout. » Le repos alors vous est permis : le prince est un personnage public, qui doit croire que quelque chose lui manque à lui-même, quand quelque chose manque au peuple et à l'État.

1 *Deut.* XXXI, 7.
2 *Num.* XX, 12.
3 *Ibid.* XXVII, 13.
4 *Ibid.* 16, 17.
5 *Ibid.* XXXI, 2.
6 *Ibid.* 3, 7.
7 II. *Reg.* V, 2.
8 *Ps.* LXXVII, 70, 71.

1 *Is.* XLIV, 28 et alibi.
2 I. *Mach.* XIV, 42.
3 *Gen.* XLI, 55.
4 *Ibid.* 47.
5 *Eccl.* XXXII, 1, 2.

IVe PROPOSITION.

Dans le peuple, ceux à qui le prince doit le plus pourvoir, sont les faibles.

Parce qu'ils ont plus besoin de celui qui est, par sa charge, le père et le protecteur de tous.

C'est pour cela que Dieu recommande principalement aux juges et aux magistrats les veuves et les pupilles.

Job, qui était un grand prince, dit aussi : « On « me rendait témoignage, que j'écoutais le cri « du pauvre, et délivrais le pupille qui n'avait « point de secours : la bénédiction de celui qui « allait périr venait sur moi, et je consolais le « cœur de la veuve[1]. » Et encore : « J'étais l'œil « de l'aveugle, le pied du boiteux, le père des « pauvres[2]. » Et encore : « Je tenais la première « place, assis au milieu d'eux, comme un roi en- « vironné de sa cour et de son armée : j'étais le « consolateur des affligés[3]. »

Sa tendresse pour les pauvres est inexplicable. « Si j'ai refusé aux pauvres ce qu'ils demandaient, « et si j'ai fait attendre les yeux de la veuve ; si « j'ai mangé seul mon pain, et ne l'ai pas par- « tagé avec le pupille, parce que la compassion « est née avec moi, et a crû dans mon cœur dès « mon enfance : si j'ai dédaigné celui qui mou- « rait de froid faute d'habits ; si ses côtés ne m'ont « pas béni, et s'il n'a pas été réchauffé par la laine « de mes brebis, puisse mon épaule se séparer « de sa jointure, et que mon bras soit brisé avec « ses os[4]. » Être impitoyable à son peuple, c'est se séparer de ses propres membres, et on mérite de perdre ceux de son corps.

Il donne libéralement ; il donne pénétré de compassion ; il donne, sans faire attendre : qu'y a-t-il de plus paternel et de plus royal?

Dans les vœux que David fit pour Salomon, le jour de son sacre, il ne parle que du soin qu'il aura des pauvres, et met en cela tout le bonheur de son règne. « Il jugera le peuple avec équité, et « fera justice au pauvre[5]. » Il ne se lasse point de louer cette bonté pour les pauvres. « Il protégera, « dit-il, les pauvres du peuple, et il sauvera les « enfants des pauvres, et il abattra leurs oppres- « seurs. » Et encore : « Tous les rois de la terre l'a- « doreront, et toutes les nations lui seront sujet- « tes, parce qu'il délivrera le pauvre des mains « du puissant, le pauvre qui n'avait point de se- « cours. Il sera bon au pauvre et à l'indigent ; il « sauvera les âmes des pauvres ; il les délivrera des « usures et des violences, et leur nom sera ho- « norable devant lui. » Ses bontés pour les pauvres lui attireront avec de grandes richesses, la prolongation de ses jours, et la bénédiction de tous les peuples. « Il vivra, et l'or de Saba lui « sera donné ; il sera le sujet de tous les vœux, « on ne cessera de le bénir. » Voilà un règne merveilleux, et digne de figurer celui du Messie.

[1] *Job.* XXIX, 11, 12, 13.
[2] *Id. ibid.* 15, 16.
[3] *Id. ibid.* 25.
[4] *Id.* XXXI, 16 17, 18, etc.
[5] *Ps.* LXXI, 1, 4, 11, 12, etc.

David avait bien conçu que rien n'est plus royal que d'être le secours de qui n'en a point ; et c'est tout ce qu'il souhaite au roi son fils.

Ceux qui commandent les peuples, soit princes, soit gouverneurs, doivent, à l'exemple de Néhémias, soulager le peuple accablé[1]. « Les « gouverneurs qui m'avaient précédé foulaient le « peuple, et leurs serviteurs tiraient beaucoup : « et moi, qui craignais Dieu, je n'en ai pas usé « ainsi ; au contraire, j'ai contribué à rebâtir les « murailles : je n'ai rien acquis dans le pays ; » plus soigneux de donner que de m'enrichir : « et « je faisais travailler mes serviteurs. Je tenais « une grande table, où venaient les magistrats « et les principaux de la ville, sans prendre les « revenus assignés au gouverneur ; car le peuple « était fort appauvri. »

C'est ainsi que Néhémias se réjouissait d'avoir soulagé le pauvre peuple, et il dit ensuite plein de confiance : « O Seigneur ! souvenez-vous de « moi en bien, selon le bien que j'ai fait à votre « peuple[2]. »

Ve PROPOSITION.

Le vrai caractère du prince est de pourvoir aux besoins du peuple, comme celui du tyran est de ne songer qu'à lui-même.

Aristote l'a dit ; mais le Saint-Esprit l'a prononcé avec plus de force.

Il représente en un mot le caractère d'une âme superbe et tyrannique, en lui faisant dire : « Je « suis, et il n'y a que moi sur la terre[3]. »

Il maudit les princes qui ne songent qu'à eux-mêmes, par ces terribles paroles[4] : « Voici ce « que dit le Seigneur : Malheur aux pasteurs « d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les trou- « peaux ne doivent-ils pas être nourris par les « pasteurs? vous mangiez le lait de mes brebis, « et vous vous couvriez de leur laine, et vous « tuiez ce qu'il y avait de plus gras dans le trou- « peau, et ne le paissiez pas ; vous n'avez pas « fortifié ce qui était faible, ni guéri ce qui était « malade, ni remis ce qui était rompu, ni cherché « ce qui était égaré, ni ramené ce qui était perdu : « vous vous contentiez de leur parler durement et « impérieusement. Et mes brebis dispersées, parce

[1] II. *Esdr.* V, 15, 16, 17, 18.
[2] *Id. ibid.* 19.
[3] *Is.* XLVII, 10.
[4] *Ezech.* XXXIV, 2, 3, 4, etc.

« qu'elles n'avaient pas de pasteurs, ont été la « proie des bêtes farouches : elles ont erré dans « toutes les montagnes et dans toutes les collines, « et se sont répandues sur toute la face de la terre; « et personne ne les recherchait, dit le Seigneur. « Pour cela, ô pasteurs, écoutez la parole du « Seigneur : Je vis éternellement, dit le Seigneur : « parce que mes brebis dispersées ont été en proie « faute d'avoir des pasteurs; car mes pasteurs « ne cherchaient point mon troupeau : ces pas- « teurs se paissaient eux-mêmes, et ne paissaient « point mes brebis; et voici ce que dit le Seigneur : « Je rechercherai mes brebis de la main de leurs « pasteurs, et je les chasserai, afin qu'ils ne pais- « sent plus mon troupeau, et ne se paissent plus « eux-mêmes; et je délivrerai mon troupeau de « leur bouche, et ils ne le dévoreront plus. »

On voit ici, premièrement : que le caractère du mauvais prince est de se paître soi-même, et de ne songer pas au troupeau;

Deuxièmement : que le Saint-Esprit lui demande compte non-seulement du mal qu'il fait, mais encore de celui qu'il ne guérit pas;

Troisièmement : que tout le mal que les ravisseurs font à ses peuples, pendant qu'il les abandonne, et ne songe qu'à ses plaisirs, retombe sur lui.

VI[e] PROPOSITION.

Le prince inutile au bien du peuple, est puni aussi bien que le méchant qui le tyrannise.

C'est la règle de la justice divine, de ne punir pas seulement les serviteurs violents, qui abusent du pouvoir qu'il leur a donné, mais encore les serviteurs inutiles, qui ne font pas profiter le talent qu'il leur a mis en main. « Jetez le serviteur inu- « tile dans les ténèbres extérieures, » c'est-à-dire, dans la prison obscure et profonde, qui est hors de la maison de Dieu : « là seront pleurs et grin- « cements de dents [1]. »

C'est pourquoi nous venons d'entendre qu'il reprochait aux pasteurs, non-seulement qu'ils dévoraient son troupeau, mais qu'ils ne le guérissaient pas, qu'ils le négligeaient et le laissaient dévorer.

Mardochée manda aussi à la reine Esther, dans le péril extrême du peuple de Dieu : « Ne croyez « pas vous pouvoir sauver toute seule, parce que « vous êtes la reine, et élevée au-dessus de tous « les autres : car si vous vous taisez, les Juifs « seront délivrés par quelque autre voie; et vous « périrez, vous, et la maison de votre père [2]. »

[1] *Matth.* XXV, 30.
[2] *Esth.* IV, 13, 14.

VII[e] PROPOSITION.

La bonté du prince ne doit pas être altérée par l'ingratitude du peuple.

Il n'y a rien de plus ingrat envers Moïse que le peuple juif. Il n'y a rien de meilleur envers le peuple juif que Moïse. On n'entend partout dans l'Exode et dans les Nombres, que des murmures insolents de ce peuple contre lui; toutes leurs plaintes sont séditieuses, et jamais il n'entend de leur bouche des remontrances tranquilles. Des menaces ils passent aux effets. « Tout le peuple « criait contre lui, et voulait le lapider [1]. » Mais, pendant cette fureur, il plaide leur cause devant Dieu, qui voulait les perdre. « Je les frapperai « de peste, et je les exterminerai, et je te ferai « prince d'une grande nation plus puissante que « celle-ci. — Oui, Seigneur, répondit Moïse, afin « que les Égyptiens blasphèment contre vous. Glo- « rifiez plutôt votre puissance, ô Dieu patient et « de grande miséricorde! et pardonnez à ce peuple « selon vos bontés infinies [2]. »

Il ne répond pas seulement aux promesses que Dieu lui fait, occupé du péril de ce peuple ingrat, et s'oubliant toujours lui-même.

Bien plus, il se dévoue pour eux. « Seigneur, « ou pardonnez-leur ce péché, ou effacez-moi « de votre livre [3] : » c'est-à-dire, ôtez-moi la vie.

David imite Moïse. Malgré toutes ses bontés, son peuple avait suivi la révolte d'Absalon; et depuis, celle de Séba [4]. Il ne leur en est pas moins bon; et même ne laisse pas de se dévouer, lui et sa famille, pour ce peuple tant de fois rebelle. « Voyant l'ange qui frappait le peuple : O « Seigneur! s'écria-t-il, c'est moi qui ai péché, « c'est moi qui suis coupable; qu'ont fait ces bre- « bis que vous frappez? Tournez votre main con- « tre moi, et contre la maison de mon père [5]. »

« A Dieu ne plaise, dit Job [6], que je me sois « réjoui de la chute de mon ennemi, ou du mal « qui lui arrivait. Je n'ai pas même péché contre « lui par des paroles, ni je n'ai fait aucune im- « précation contre sa vie. »

VIII[e] PROPOSITION.

Le prince ne doit rien donner à son ressentiment ni à son humeur.

Les commencements de Saül sont admirables, lorsque la fortune n'avait pas encore perverti en lui les bonnes dispositions qui l'avaient rendu digne de la royauté. Une partie du peuple avait refusé de lui obéir : « Cet homme nous pourra-t-il

[1] *Num.* XIV, 4, 10.
[2] *Ibid.* 12, 13, etc.
[3] *Exod.* XXXII, 32.
[4] II. *Reg.* XV, XX.
[5] *Ibid.* XXIV, 17.
[6] *Job.* XXXI, 29, 30.

« sauver? Ils le méprisèrent, et ne lui apportèrent pas les présents ordinaires en cette occasion[1]. » Comme donc il venait de remporter une glorieuse victoire, « tout le peuple dit à Samuel : « Qu'on nous donne ceux qui ont dit : Saül ne « sera pas notre roi, et qu'on les fasse mourir. A « quoi Saül répondit : Personne ne sera tué en « ce jour, que Dieu a sauvé son peuple [2]. »

En ce jour de triomphe et de salut, il ne pouvait offrir à Dieu un plus digne sacrifice que celui de la clémence.

Voici encore un exemple de sa vertu en la personne de David. Durant que Saül le persécutait, il était avec ses troupes vers le Carmel, où il y avait un homme extraordinairement riche, nommé Nabal. David le traitait avec toute la bonté possible : non-seulement il ne souffrait pas que ses soldats lui fissent aucun tort; chose difficile dans la licence de la guerre, et parmi des troupes tumultuairement ramassées sans paye réglée, telles qu'étaient alors celles de David; mais les gens de Nabal confessaient eux-mêmes, qu'il les protégeait en toutes choses. « Ces hommes, disent-ils, nous sont fort bons : nous n'avons jamais rien perdu parmi eux; et au contraire, « pendant que nous paissions nos troupeaux, ils « nous étaient nuit et jour comme un rempart [3]. » C'est le vrai usage de la puissance : car que sert d'être le plus fort, si ce n'est pour soutenir le plus faible?

C'est ainsi qu'en usait David : et cependant comme ses soldats, en un jour de réjouissance, vinrent demander à Nabal, avec toute la douceur possible, qu'il leur donnât si peu qu'il voudrait; cet homme féroce, non-seulement le refusa, mais encore il s'emporta contre David d'une manière outrageuse, sans aucun respect pour un si grand homme, destiné à la royauté par ordre de Dieu; et, sans être touché de la persécution qu'il souffrait injustement, l'appelant, au contraire, un valet rebelle qui voulait faire le maître [4].

A ce coup la douceur de David fut poussée à bout; il courait à la vengeance : mais Dieu lui envoie Abigaïl, femme de Nabal, aussi prudente que belle, qui lui parla en ces termes [5] : « Que le « roi mon seigneur ne prenne pas garde aux emportements de cet insensé. Vive le Seigneur qui « vous a empêché de verser le sang, et a conservé « vos mains pures et innocentes! le Seigneur « vous sera une maison puissante et fidèle, parce « que vous combattez pour lui. A Dieu ne plaise « qu'il vous arrive de faire aucun mal dans tout « le cours de votre vie! Quand le Seigneur aura « accompli ce qu'il vous a promis, et qu'il vous « aura établi roi sur son peuple d'Israël, vous « n'aurez point le regret d'avoir répandu le sang « innocent, ni de vous être vengé vous-même, et « cette triste pensée ne viendra pas vous troubler « au milieu de votre gloire; et mon seigneur se « ressouviendra de sa servante. »

Elle parlait à David comme assurée de sa bonté, et le touchait en effet par où il était sensible, lui faisant voir que la grandeur n'était donnée aux hommes que pour bien faire, comme il avait toujours fait; et qu'au reste toute sa puissance n'aurait plus d'agrément pour lui, s'il pouvait se reprocher d'en avoir usé avec violence.

David, pénétré de ce discours, s'écrie[1] : « Béni « soit le Dieu d'Israël qui vous a envoyée à ma « rencontre; béni soit votre discours, qui a calmé ma colère; et bénie soyez-vous vous-même, « vous qui m'avez empêché de verser du sang, et « de me venger de ma main. »

Comme il goûte la douceur de dompter sa colère! et dans quelle horreur entre-t-il de l'action qu'il allait faire!

Il reconnaît qu'en effet la puissance doit être odieuse, même à celui qui l'a en main, quand elle le porte à sacrifier le sang innocent à son ressentiment particulier. Ce n'est pas être puissant, que de n'avoir pu résister à la tentation de la puissance; et quand on en a abusé, on sent toujours en soi-même qu'on ne la méritait pas.

Voilà quel était David : et il n'y a rien qui fasse plus déplorer ce que l'amour et le plaisir peut sur les hommes, que de voir un si bon prince poussé jusqu'au meurtre d'Urie par cette aveugle passion.

Si le prince ne doit rien donner à ses ressentiments particuliers, à plus forte raison ne doit-il pas se laisser maîtriser par son humeur, ni par des aversions ou des inclinations irrégulières : mais il doit agir toujours par raison comme on dira dans la suite.

IXe PROPOSITION.

Un bon prince épargne le sang humain.

« Qui me donnera, avait dit David[2], qui me « donnera de l'eau de la citerne de Bethléem? Aussitôt trois vaillants hommes percèrent le camp « des Philistins, et lui apportèrent de l'eau de cette « citerne : mais il ne voulut pas en boire, et la répandit devant Dieu en effusion, disant : Le Seigneur me soit propice; à Dieu ne plaise que je

[1] I. *Reg.* x, 27.
[2] *Ibid.* xi, 12, 13.
[3] *Ibid.* xxv, 15, 16.
[4] *Ibid.* 18, etc.
[5] *Ibid.* 25, 26, etc.

[1] I. *Reg.* xxv, 32, 33.
[2] II. *Reg.* xxiii, 15, 16, 17.

« boive le sang de ces hommes, et le péril de leurs « âmes. »

« Il sent, dit saint Ambroise[1], sa conscience « blessée par le péril où ces vaillants hommes s'é- « taient mis pour le satisfaire ; et cette eau qu'il « voit achetée au prix du sang, ne lui cause plus « que de l'horreur. »

Xe PROPOSITION.

Un bon prince déteste les actions sanguinaires.

« Retirez-vous de moi, gens sanguinaires, » disait David[2]. Il n'y a rien qui s'accorde moins avec le protecteur de la vie et du salut de tout le peuple, que les hommes cruels et violents.

Après le meurtre d'Urie, le même David, qu'un amour aveugle avait jeté, contre sa nature, dans cette action sanguinaire, croyait toujours nager dans le sang; et ayant horreur de lui-même, il s'écriait : « O Seigneur ! délivrez-moi du sang[3]. »

Les violences et les cruautés, toujours détestables, le sont encore plus dans les princes, établis pour les empêcher et les punir. Dieu, qui avait supporté avec patience les impiétés d'Achab et de Jézabel, laisse partir la dernière et irrévocable sentence, après qu'ils ont répandu le sang de Naboth. Aussitôt Élie est envoyé pour dire à ce roi cruel[4] : « Tu as tué, et tu as possédé le « bien de Naboth, et tu ajouteras encore à tes « crimes; mais voici ce que dit le Seigneur : Au « même lieu où les chiens ont léché le sang de « Naboth, ils lécheront aussi ton sang; et je rui- « nerai ta maison sans qu'il en reste un seul hom- « me, et les chiens mangeront le corps de ta fem- « me Jézabel. Si Achab meurt dans la ville, les « chiens le mangeront ; et s'il meurt à la campa- « gne, il sera donné aux oiseaux. »

Antiochus, surnommé l'Illustre, roi de Syrie, périt d'une manière moins violente en apparence, mais non moins terrible. Dieu le punit en l'abandonnant aux reproches de sa conscience, et à des chagrins furieux, qui se tournèrent enfin en maladie incurable.

Son avarice l'avait engagé à piller le temple de Jérusalem, et ensuite à persécuter le peuple de Dieu. Il fit de grands meurtres, et parla avec grand orgueil[5]. Et voilà que tout d'un coup, entendant parler des victoires des Juifs qu'il persécutait à toute outrance, « il fut saisi de frayeur à « ce discours, et fut jeté dans un grand trouble : « il se mit au lit, et tomba dans une profonde tris- « tesse ; parce que ses desseins ne lui avaient pas « réussi. Il fut plusieurs jours en cet état ; sa tris- « tesse se renouvelait et s'augmentait tous les jours, « et il se sentait mourir. Alors, appelant tous ses « courtisans, il leur dit : Le sommeil s'est retiré « de mes yeux ; je n'ai plus de force, et mon cœur « est abattu par de cruelles inquiétudes. En quel « abîme de tristesse suis-je plongé ! quelle horrible « agitation sens-je en moi-même, moi qui étais si « heureux, et si chéri de toute ma cour dans ma « puissance ! Maintenant je me ressouviens des « maux et des pilleries que j'ai faites à Jérusalem, « et des ordres que j'ai donnés sans raison pour « faire périr les peuples de la Judée. Je connais « que c'est pour cela que m'arrivent les maux « où je suis : et voilà que je péris accablé de tris- « tesse, dans une terre étrangère[1]. »

Il se joignit à cette tristesse des douleurs d'entrailles, et des ulcères par tout le corps : il devint insupportable à lui-même, aussi bien qu'aux autres, par la puanteur qu'exhalaient ses membres pourris. En vain reconnut-il la puissance divine par ces paroles : « Il est juste d'être soumis à Dieu, « et qu'un mortel ne s'égale pas à lui ; » Dieu rejeta des soumissions forcées. « Et ce méchant le priait « en vain dans un temps où Dieu avait résolu de « ne lui plus faire de miséricorde[2]. »

« Ainsi mourut ce meurtrier et ce blasphéma- « teur, traité comme il avait traité les autres[3]. » C'est-à-dire, qu'il trouva Dieu impitoyable, comme il l'avait été.

Voilà ce qui arrive aux rois violents et sanguinaires. Ceux qui oppriment le peuple, et l'épuisent par de cruelles vexations, doivent craindre la même vengeance, puisqu'il est écrit[4] : « Le « pain est la vie du pauvre : qui le lui ôte est un « homme sanguinaire. »

XIe PROPOSITION.

Les bons princes exposent leur vie pour le salut de leurs peuples, et la conservent aussi pour l'amour d'eux.

L'un et l'autre nous paraît par ces deux exemples.

Pendant la révolte d'Absalon, David mit son armée en bataille, et voulut marcher avec elle son ordinaire. « Mais le peuple lui dit : Vous ne « viendrez pas : car quand nous serons défaits, « les rebelles ne croiront pas pour cela avoir « vaincu. Vous êtes vous seul compté pour dix « mille, et il vaut mieux que vous demeuriez dans « la ville pour nous sauver tous. Le roi répondit : « Je suivrai vos conseils[5]. »

Il cède sans résistance, il ne fait aucun sem-

[1] *Ambr. Apol. David.* cap. VII, n° 31, t. I, col. 680.
[2] *Ps.* CXXXVIII, 19.
[3] *Ps.* L, 16.
[4] III. *Reg.* XXI, 19, 23, 24.
[5] I. *Mach.* I, 23, 24, 25.

[1] I. *Mach.* VI, 8, 9, 10, etc.
[2] II. *Mach.* IX, 5, 9, 12, 15.
[3] *Id. ibid.* 28.
[4] *Eccl.* XXXIV, 25.
[5] II. *Reg.* XVIII, 3, 4.

blant de se retirer à regret; en un mot, il ne fait point le vaillant : c'est qu'il l'était.

« Dans un combat des Philistins contre David, « comme les forces lui manquaient, un Philistin « allait le percer; Abisaï, fils de Sarvia, le défen- « dit, et tua le Philistin : alors les gens de David « lui dirent avec serment : Vous ne viendrez plus « avec nous à la guerre, pour ne point éteindre la « lumière d'Israël [1]. »

La valeur de David s'était fait sentir aux Philistins, à ce fier géant Goliath, et même aux ours et aux lions, qu'il déchirait comme des agneaux [2]. Cependant nous ne lisons point qu'il ait combattu depuis ce temps. Il ne faut pas moins estimer la condescendance d'un roi si vaillant, qui se conserve pour son État, que la piété de ses sujets.

Au reste, l'histoire des rois, et celle des Machabées, sont pleines de fameux exemples de princes qui ont exposé leur vie pour le peuple; et il est inutile de les rapporter.

L'antiquité païenne a admiré ceux qui se sont dévoués pour leur patrie. Saül, au commencement de son règne, et David à la fin du sien, se sont dévoués à la vengeance divine pour sauver leur peuple.

Nous avons déjà rapporté l'exemple de David : voyons celui de Saül.

Saül victorieux, résolu de poursuivre les ennemis jusqu'au bout; selon une coutume ancienne dont on voit des exemples dans toutes les nations, engagea tout le peuple par ce serment : « Maudit « celui qui mangera jusqu'au soir, et jusqu'à ce « que je me sois vengé de mes ennemis [3]; » c'est-à-dire, des Philistins, ennemis de l'État. Jonathas, qui n'avait pas ouï ce serment de son père, mangea, contre l'ordre, dans son extrême besoin [4]; et Dieu, qui voulait montrer, ou combien était redoutable la religion du serment, ou combien on doit être prompt à savoir les ordres publics, témoigna sa colère contre tout le peuple [5]. Sur cela que fait Saül [6]? « Vive Dieu, le Sauveur « d'Israël! dit-il; si la faute est arrivée par mon « fils Jonathas, il sera irrémissiblement puni de « mort. Séparez-vous d'un côté, et moi je serai « de l'autre avec Jonathas. O Seigneur Dieu d'Is- « raël! faites connaître en qui est la faute qui « vous a mis en colère contre votre peuple. Si elle « est en moi, ou en Jonathas, faites-le connaître. « Aussitôt le sort fut jeté; Dieu le gouverna : « tout le peuple fut délivré; il ne restait que Saül « et Jonathas. Saül poursuit sans hésiter : Jetez « le sort entre moi et Jonathas : il tombe sur Jo- « nathas [1]; » ce jeune prince avoue ce qu'il avait fait, son père persiste invinciblement à vouloir le faire mourir : il fallut que tout le peuple s'unît pour empêcher l'exécution [2]; mais du côté de Saül le vœu fut accompli, et Jonathas fut dévoué à la mort sans s'y opposer.

[1] II. *Reg.* XXI, 15, 16, 17.
[2] I. *Reg.* XVII, 36. *Eccl.* XLVII, 3.
[3] I. *Reg.* XIV, 24.
[4] *Ibid.* 27.
[5] *Ibid.* 37.
[6] *Ibid.* 39, 40, 41.

XIIe PROPOSITION.

Le gouvernement doit être doux.

« Ne soyez pas comme un lion dans votre mai- « son, opprimant vos sujets et vos domesti- « ques [3]. »

Le prince ne doit être redoutable qu'aux méchants. Car, comme dit l'apôtre [3], « il n'est pas « donné pour faire craindre ceux qui font bien, « mais ceux qui font mal. Voulez-vous ne crain- « dre pas le prince, faites bien; et vous n'aurez « de lui que des louanges. Car il est ministre de « Dieu pour le bien : que si vous faites mal, « tremblez; car ce n'est pas en vain qu'il porte « l'épée. »

Ainsi le gouvernement est doux de sa nature; et le prince ne doit être rude, qu'y étant forcé par les crimes.

Hors de là, il lui convient d'être bon, affable, indulgent, en sorte qu'on sente à peine qu'il soit le maître. « Vous ont-ils fait leur prince, ou leur « gouverneur, soyez parmi eux comme l'un « d'eux [5]. »

C'est au prince de pratiquer ce précepte de l'Ecclésiastique [7] : « Prêtez l'oreille au pauvre « sans chagrin; rendez-lui ce que vous lui devez, « et répondez-lui paisiblement et avec douceur. »

La douceur aide à entendre et à bien répondre. « Soyez doux à écouter la parole, afin de la con- « cevoir, et de rendre avec sagesse une réponse « véritable [7]. »

Par la douceur on expédie mieux les affaires, et on acquiert une grande gloire. « Mon fils, fai- « tes vos affaires avec douceur, et vous élèverez « votre gloire au-dessus de tous les hommes [8]. »

Moïse était le plus doux de tous les hommes [9], et par là le plus digne de commander sous un Dieu qui est la bonté même. « Il a été sanctifié « par sa foi et par sa douceur; et Dieu l'a choisi « parmi tous les hommes pour être le conducteur « de son peuple [10]. »

[1] I. *Reg.* XIV, 42.
[2] *Ibid.* 45.
[3] *Eccl.* IV, 35.
[4] *Rom.* XIII, 3, 4.
[5] *Eccl.* XXXII, 1.
[6] *Ibid.* IV, 8
[7] *Ibid.* V, 13.
[8] *Ibid.* III, 19.
[9] *Num.* XII, 3.
[10] *Eccl.* XLV, 4.

Nous avons vu la bonté et la douceur de Job, qui, « assis au milieu du peuple comme un roi « environné de sa cour, était le consolateur des « affligés [1]. »

Moïse ne se lassait jamais d'écouter le peuple, tout ingrat qu'était ce peuple à ses bontés, « et « il y passait depuis le matin jusqu'au soir [2]. »

David était tendre et bon. Nathan le prend par la pitié, et commence par cet endroit, comme par le plus sensible, à lui faire entendre son crime. « Un pauvre homme n'avait, dit-il [3], qu'une pe- « tite brebis; elle couchait en son sein, et il l'ai- « mait comme sa fille : et un riche la lui a ravie et « tuée, etc. »

Cette femme de Thécua, qui venait lui persuader de rappeler Absalon, le prend par le même endroit : « Hélas! je suis une femme veuve : un « de mes fils a tué son frère; et ma parenté as- « semblée me veut encore ôter celui qui me reste, « et éteindre l'étincelle qui m'est demeurée : et le « roi lui dit : Allez, j'y donnerai ordre [4]. »

Elle achève de le toucher, en lui représentant le bien du peuple, comme la chose qui lui était la plus chère. « D'où vous vient cette pensée contre « le peuple de Dieu? et pourquoi ne rappelez- « vous pas votre fils banni, que tout le peuple dé- « sire [5]? »

On peut voir par les choses qui ont été dites, que toute la vie de ce prince est pleine de bonté et de douceur. Ce n'est donc pas sans raison que nous lisons dans un psaume, qui apparemment est de Salomon [6] : « O Seigneur! souvenez-vous de « David et de toute sa douceur. »

Ainsi, parmi tant de belles qualités de David, son fils n'en trouve point de plus mémorable, ni de plus agréable à Dieu, que sa grande douceur.

Il n'y a rien aussi que les peuples célèbrent tant. « Nous avons ouï dire que les rois de la mai- « son d'Israël sont doux et cléments [7]. » Les Syriens parlent ainsi à leur roi Bénadad, prisonnier d'un roi d'Israël. Belle réputation de ces rois parmi les peuples étrangers, et qualité vraiment royale!

XIIIe PROPOSITION.

Les princes sont faits pour être aimés.

Nous avons déjà rapporté cette parole : « Salo- « mon s'assit dans le trône du Seigneur, et il plut « à tous, et tout le monde lui obéit [8]. »

On ne connaît pas ce jeune prince : il se montre, et gagne les cœurs par la seule vue. Le trône du Seigneur, où il est assis, fait qu'on l'aime naturellement, et rend l'obéissance agréable.

De cet attrait naturel des peuples pour leurs princes, naît la mémorable dispute entre ceux de Juda, et les autres Israélites, à qui servirait mieux le roi [1]. « Ces derniers vinrent à David, et lui di- « rent : Pourquoi nos frères de Juda nous ont- « ils dérobé le roi, et l'ont-ils ramené à sa maison, « comme si c'était à eux seuls de le servir? Et « ceux de Juda répondirent : C'est que le roi m'est « plus proche qu'à vous, et qu'il est de notre tri- « bu ; pourquoi vous fâchez-vous? l'avons-nous « fait par intérêt? nous a-t-on donné des présents « ou quelque chose pour subsister? Et ceux d'Is- « raël répondirent : Nous sommes dix fois plus « que vous, et nous avons plus de part que vous « en la personne du roi : vous nous avez fait in- « jure, de ne nous avertir pas les premiers pour « ramener notre roi. Ceux de Juda répondirent « durement à ceux d'Israël. » Chacun veut avoir le roi; chacun, passionné pour lui, envie aux autres la gloire de le posséder : il en arriverait quelque sédition, si le prince, qui en effet est un bien public, ne se donnait également à tous.

Il y a un charme pour les peuples dans la vue du prince; et rien ne lui est plus aisé que de se faire aimer avec passion. « La vie est dans la gaie- « té du visage du roi, et sa clémence est comme la « pluie du soir ou de l'arrière-saison [2]. » La pluie, qui vient alors rafraîchir la terre desséchée par l'ardeur ou du jour ou de l'été, n'est pas plus agréable qu'un prince qui tempère son autorité par la douceur; et son visage ravit tout le monde quand il est serein.

Job explique admirablement ce charme secret du prince. « Ils attendaient mes paroles comme la « rosée, et ils y ouvraient leur bouche comme on « fait à la pluie du soir. Si je leur souriais, ils « avaient peine à le croire; et ils ne laissaient point « tomber à terre les rayons de mon visage [3]. » Après le grand chaud du jour ou de l'été, c'est-à-dire, après le trouble et l'affliction, ses paroles étaient consolantes; les peuples étaient ravis de le voir passer : et heureux d'avoir un regard, ils le recueillaient comme quelque chose de précieux.

Que le prince soit donc facile à distribuer des regards benins, et à dire des paroles obligeantes. « La rosée rafraîchit l'ardeur, et une douce pa- « role vaut mieux qu'un présent [4]. »

Et encore : « Une douce parole multiplie les

[1] *Job*. XXIX, 25.
[2] *Exod*. XVIII, 13.
[3] II. *Reg*. XII, 3, 4.
[4] *Ibid*. XIV, 5, 6, 7, 8
[5] *Ibid*. 13.
[6] *Ps*. CXXXI, 1.
[7] III. *Reg*. XX, 31.
[8] I. *Par*. XXIX, 23.

[1] II. *Reg*. XIX, 41, 42, 43.
[2] *Prov*. XVI, 15.
[3] *Job*. XXIX, 23, 24.
[4] *Eccl*. XVIII, 16.

« amis, et adoucit les ennemis; et une langue « agréable donne l'abondance [1]. »

Il y faut pourtant joindre les effets. « L'homme qui donne des espérances trompeuses, et « n'accomplit pas ses promesses, c'est une nuée « et un vent qui n'est pas suivi de la pluie [2]. »

Un prince bienfaisant est adoré par son peuple. « Tout le pays fut en repos durant les jours « de Simon : il cherchait le bien de sa nation : « aussi sa puissance et sa gloire faisaient le plaisir de tout le peuple [3]. »

Que la puissance est affermie, quand elle est ainsi chérie par les peuples! et que Salomon a raison de dire : « La bonté et la justice gardent le « roi; et son trône est affermi par la clémence [4]! »

Voilà une belle garde pour le roi, et un digne soutien de son trône.

XIV[e] PROPOSITION.

Un prince qui se fait haïr par ses violences, est toujours à la veille de périr.

Il est regardé non comme un homme, mais comme une bête féroce. « Le prince impitoyable « est un lion rugissant, et un ours affamé [5]. »

Il se peut assurer qu'il vit au milieu de ses ennemis. Comme il n'aime personne, personne ne l'aime. « Il dit en son cœur : Je suis, et il n'y a « que moi sur la terre : il lui viendra du mal sans « qu'il sache de quel côté : il tombera dans une « misère inévitable. La calamité viendra sur lui, « lorsqu'il y pensera le moins [6]. »

« Brisez la tête des princes ennemis qui disent : « Il n'y a que nous [7]. » Ce n'est pas, comme nous verrons, qu'il soit permis d'attenter sur eux; à Dieu ne plaise! mais le Saint-Esprit nous apprend qu'ils ne méritent pas de vivre, et qu'ils ont tout à craindre, tant des peuples poussés à bout par leur violence, que de Dieu qui a prononcé que « les hommes sanguinaires et trompeurs ne « verront pas la moitié de leurs jours [8]. »

XV[e] PROPOSITION.

Le prince doit se garder des paroles rudes et moqueuses.

Nous avons vu que le prince doit tenir ses mains nettes de sang et de violence; mais il doit aussi retenir sa langue, dont les blessures souvent ne sont pas moins dangereuses, selon cette parole de David : « Leur langue est une épée affilée [1]. » Et encore : « Ils ont aiguisé leurs langues comme des langues de serpent. Leur morsure est venimeuse et mortelle [2]. »

La colère du prince, déclarée par ses paroles, cause des meurtres, et vérifie ce que dit le Sage[3] : « L'indignation du roi annonce la mort. »

Son discours, loin d'être emporté et violent, ne doit pas même être rude. De tels discours aliènent tous les esprits. « Une douce parole abat « la colère, un discours rude met en fureur [4]. »

Surtout un discours moqueur est insupportable en sa bouche. « N'offensez point votre serviteur qui travaille de bonne foi, et qui vous « donne sa vie [5]. » Et encore : « Ne vous moquez « pas de l'affligé : car il y a un Dieu qui voit « tout, qui élève, et qui abaisse [6]. »

Ne vous fiez donc pas à votre puissance; et qu'elle ne vous emporte pas à des moqueries insolentes. Il n'y a rien de plus odieux. Que peut-on attendre d'un prince, dont on ne reçoit pas même d'honnêtes paroles?

Au contraire, il est de la bonté du prince de réprimer les médisances et les railleries outrageuses. Le moyen en est aisé; un regard sévère suffit. « Le vent de bise dissipe la pluie; et un visage « triste arrête une langue médisante [7]. »

La médisance n'est jamais plus insolente, que lorsqu'elle a osé paraître devant la face du prince; et c'est là par conséquent qu'elle doit être le plus réprimée.

LIVRE QUATRIÈME.

SUITE DES CARACTÈRES DE LA ROYAUTÉ.

ARTICLE PREMIER.

L'autorité royale est absolue.

Pour rendre ce terme odieux et insupportable, plusieurs affectent de confondre le gouvernement absolu, et le gouvernement arbitraire. Mais il n'y a rien de plus distingué, ainsi que nous le ferons voir lorsque nous parlerons de la justice.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le prince ne doit rendre compte à personne de ce qu'il ordonne.

« Observez les commandements qui sortent de « la bouche du roi, et gardez le serment que vous

[1] *Eccl.* VI, 5.
[2] *Prov.* XXV, 14.
[3] I. *Mach.* XIV, 4.
[4] *Prov.* XX, 28.
[5] *Ibid.* XXVIII, 15.
[6] *Is.* XLVII, 10, 11.
[7] *Eccl.* XXXVI, 12.
[8] *Ps.* LIV, 24.

[1] *Ps.* LVI, 5.
[2] *Ibid.* CXXXIX, 3.
[3] *Prov.* XVI, 14.
[4] *Ibid.* XV, 1.
[5] *Eccl.* VII, 22.
[2] *Ibid.* 12.
[7] *Prov.* XXV, 23.

« lui avez prêté. Ne songez pas à échapper de de-« vant sa face, et ne demeurez pas dans de mau-« vaises œuvres, parce qu'il fera tout ce qu'il « voudra. La parole du roi est puissante ; et per-« sonne ne lui peut dire : Pourquoi faites-vous « ainsi ? Qui obéit n'aura point de mal [1].»

Sans cette autorité absolue, il ne peut ni faire le bien, ni réprimer le mal : il faut que sa puissance soit telle, que personne ne puisse espérer de lui échapper ; et enfin la seule défense des particuliers, contre la puissance publique, doit être leur innocence.

Cette doctrine est conforme à ce que dit saint Paul : « Voulez-vous ne craindre point la puis-« sance, faites le bien [2]. »

IIe PROPOSITION.

Quand le prince a jugé, il n'y a point d'autre jugement.

Les jugements souverains sont attribués à Dieu même. Quand Josaphat établit des juges pour juger le peuple : « Ce n'est pas, disait-il, au nom « des hommes que vous jugez, mais au nom de « Dieu [3]. »

C'est ce qui fait dire à l'Ecclésiastique : « Ne « jugez point contre le juge [4]. » A plus forte raison contre le souverain juge qui est le roi. Et la raison qu'il en apporte, « c'est qu'il juge selon la jus-« tice. » Ce n'est pas qu'il y juge toujours : mais c'est qu'il est réputé y juger ; et que personne n'a droit de juger, ni de revoir après lui.

Il faut donc obéir aux princes comme à la justice même, sans quoi il n'y a point d'ordre ni de fin dans les affaires.

Ils sont des dieux, et participent en quelque façon à l'indépendance divine. « J'ai dit : Vous « êtes des dieux, et vous êtes tous enfants du « Très-Haut [5]. »

Il n'y a que Dieu qui puisse juger de leurs jugements, et de leurs personnes. « Dieu a pris sa « séance dans l'assemblée des dieux ; et assis au « milieu, il juge les dieux [6]. »

C'est pour cela que saint Grégoire, évêque de Tours, disait au roi Chilpéric, dans un concile : « Nous vous parlons ; mais vous nous écoutez si « vous voulez. Si vous ne voulez pas, qui vous « condamnera, sinon celui qui a dit qu'il était « la justice même [7] ? »

De là vient que celui qui ne veut pas obéir au prince n'est pas renvoyé à un autre tribunal : mais il est condamné irrémissiblement à mort, comme l'ennemi du repos public, et de la société humaine. « Qui sera orgueilleux et ne voudra pas « obéir au commandement du pontife, et à l'or-« donnance du juge, il mourra, et vous ôterez le « mal du milieu de vous [1]. » Et encore : « Qui refu-« sera d'obéir à tous vos ordres, qu'il meure [2]. » C'est le peuple qui parle ainsi à Josué.

Le prince se peut redresser lui-même, quand il connaît qu'il a mal fait : mais contre son autorité, il ne peut y avoir de remède que dans son autorité.

C'est pourquoi il doit bien prendre garde à ce qu'il ordonne. « Prenez garde à ce que vous fai-« tes ; tout ce que vous jugerez retombera sur « vous : ayez la crainte de Dieu : faites tout avec « grand soin [3].»

C'est ainsi que Josaphat instruisait les juges à qui il confiait son autorité : combien y pensait-il quand il avait à juger lui-même !

IIIe PROPOSITION.

Il n'y a point de force coactive contre le prince.

On appelle force coactive, une puissance pour contraindre et exécuter ce qui est ordonné légitimement. Au prince seul appartient le commandement légitime ; à lui seul appartient aussi la force coactive.

C'est aussi pour cela que saint Paul ne donne le glaive qu'à lui seul. « Si vous ne faites pas bien, « craignez ; car ce n'est pas en vain qu'il a le « glaive [4]. »

Il n'y a dans un État que le prince qui soit armé : autrement tout est en confusion, et l'État retombe en anarchie.

Qui se fait un prince souverain, lui met en main tout ensemble, et l'autorité souveraine de juger, et toutes les forces de l'État. « Notre roi « nous jugera, et il marchera devant nous, et il « conduira nos guerres [5]. » C'est ce que dit le peuple juif quand il demanda un roi. Samuel leur déclare, sur ce fondement, que la puissance de leur prince sera absolue, sans pouvoir être restreinte par aucune autre puissance [6].

« Voici le droit du roi qui régnera sur vous, dit « le Seigneur : Il prendra vos enfants, et les met-« tra à son service ; il se saisira de vos terres, et « de ce que vous aurez de meilleur, pour le don-« ner à ses serviteurs, » et le reste.

Est-ce qu'ils auront droit de faire tout cela licitement? à Dieu ne plaise. Car Dieu ne donne point de tels pouvoirs : mais ils auront droit de

[1] *Eccl.* VIII, 2, 3, 4, 5.
[2] *Rom.* XIII, 3.
[3] II. *Par.* XIX, 6.
[4] *Eccl.* VIII, 17.
[5] *Ps.* LXXXI, 6.
[6] *Ibid.* 1.
[7] *Greg. Tur.* lib. VI, Hist.

[1] *Deut.* XVII, 12.
[2] *Jos.* I, 18.
[3] II. *Par.* XIX, 6, 7.
[4] *Rom.* XIII, 4.
[5] I. *Reg.* VIII, 20.
[6] *Ibid.* 11, etc.

le faire impunément à l'égard de la justice humaine. C'est pourquoi David disait [1] : « J'ai péché contre vous seul: ô Seigneur, ayez pitié de « moi ! » « Parce qu'il était roi, dit saint Jérôme « sur ce passage [2], et n'avait que Dieu seul à « craindre. »

Et saint Ambroise dit sur ces mêmes paroles [3], *J'ai péché contre vous seul :* « Il était roi ; il n'é- « tait assujetti à aucunes lois, parce que les rois « sont affranchis des peines qui lient les crimi- « nels. Car l'autorité du commandement ne per- « met pas que les lois les condamnent au supplice. « David donc n'a point péché contre celui qui « n'avait point d'action pour le faire châtier. »

Quand la souveraine puissance fut accordée à Simon le Machabée, on exprima en ces termes le pouvoir qui lui fut donné [4]. « Qu'il serait le « prince, et le capitaine général de tout le peu- « ple, et qu'il aurait soin des saints (c'est ainsi « qu'on appelait les Juifs) : et qu'il établirait les « directeurs de tous les ouvrages publics, et de « tout le pays ; et les gouverneurs qui comman- « deraient les armes et les garnisons ; et que ce « serait à lui de prendre soin du peuple ; et que « tout le monde recevrait ses ordres, et que « tous les actes et décrets publics seraient écrits « en son nom ; et qu'il porterait la pourpre et « l'or ; et qu'aucun du peuple ni des prêtres ne « ferait contre ses ordres, ni ne s'y pourrait oppo- « ser, ni ne tiendrait d'assemblée sans sa permis- « sion ; ni ne porterait la pourpre ou la boucle « d'or, qui est la marque du prince ; et que qui- « conque ferait au contraire, serait criminel. Le « peuple consentit à ce décret, et Simon accepta « la puissance souveraine à ces conditions. Et il « fut dit que cette ordonnace serait gravée en « cuivre, et affichée au parvis du temple au lieu « le plus fréquenté ; et que l'original en demeure- « rait dans les archives publiques entre les mains « de Simon et de ses enfants [5]. »

Voilà ce qui se peut appeler la loi royale des Juifs, où tout le pouvoir des rois est excellemment expliqué. Au prince seul appartient le soin général du peuple : c'est là le premier article et le fondement de tous les autres : à lui les ouvrages publics, à lui les places et les armes ; à lui les décrets et les ordonnances : à lui les marques de distinction ; nulle puissance que dépendante de la sienne ; nulle assemblée que par son autorité.

C'est ainsi que pour le bien d'un État, on en réunit en un toute la force. Mettre la force hors de là, c'est diviser l'État ; c'est ruiner la paix publique ; c'est faire deux maîtres, contre cet oracle de l'Évangile : « Nul ne peut servir deux « maîtres [1]. »

Le prince est par sa charge le père du peuple ; il est par sa grandeur au-dessus des petits intérêts ; bien plus : toute sa grandeur et son intérêt naturel, c'est que le peuple soit conservé ; puisqu'enfin le peuple manquant, il n'est plus prince. Il n'y a donc rien de mieux, que de laisser tout le pouvoir de l'État à celui qui a le plus d'intérêt à la conservation et à la grandeur de l'État même.

IV[e] PROPOSITION.

Les rois ne sont pas pour cela affranchis des lois.

« Quand vous vous serez établi un roi, il ne « lui sera pas permis de multiplier sans mesure « ses chevaux et ses équipages ni d'avoir une « si grande quantité de femmes qui amollissent « son courage ; ni d'entasser des sommes immen- « ses d'or et d'argent. Et quand il sera assis dans « son trône, il prendra soin de décrire cette loi, « dont il recevra un exemplaire de la main des « prêtres de la tribu de Lévi, et l'aura toujours « en main, la lisant tous les jours de sa vie ; afin « qu'il apprenne à craindre Dieu, et à garder ses « ordonnances et ses jugements. Que son cœur « ne s'enfle pas au-dessus de ses frères, et qu'il « marche dans la loi de Dieu sans se détourner à « droite et à gauche, afin qu'il règne longtemps « lui et ses enfants [2]. »

Il faut remarquer que cette loi ne comprenait pas seulement la religion, mais encore la loi du royaume, à laquelle le prince était soumis autant que les autres, ou plus que les autres, par la droiture de sa volonté.

C'est ce que les princes ont peine à entendre. « Quel prince me trouverez-vous, dit saint Am- « broise [3], qui croie que ce qui n'est pas bien ne soit pas permis ; qui se tienne obligé à ses pro- « pres lois ; qui croie que la puissance ne doive « pas se permettre ce qui est défendu par la jus- « tice ? car la puissance ne détruit pas les obliga- « tions de la justice ; mais au contraire c'est en « observant ce que prescrit la justice, que la puis- « sance s'exempte de crime : et le roi n'est pas « affranchi des lois ; mais s'il pèche il détruit les « lois par son exemple. » il ajoute : « Celui qui « juge les autres, peut-il éviter son propre juge- « ment, et doit-il faire ce qu'il condamne ? »

De là cette belle loi d'un empereur romain.

[1] *Ps.* L, 6.
[2] *Hier. in Ps.* L.
[3] *Ambr.* in Ps. L; et *Apolog. David.* cap. X, n° 51, t. I, col. 692.
[4] I. *Mach.* XIV, 42, 43, 44, 45.
[5] *Ibid.* 46, 47, 48, 49.

[1] *Matth.* VI, 24.
[2] *Deut.* XVII, 16, 17, etc
[3] *Ambr.* L, 11. *Apol. David. altera.* cap. III, n° 8, col. 710.

« C'est une parole digne de la majesté du prince, « de se reconnaître soumis aux lois [1]. »

Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité des lois, et parce qu'ils doivent être justes, et parce qu'ils doivent au peuple l'exemple de garder la justice; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois : ou, comme parle la théologie, ils sont soumis aux lois, non quant à la puissance coactive, mais quant à la puissance directive.

V[e] PROPOSITION.

Le peuple doit se tenir en repos sous l'autorité du prince.

C'est ce qui paraît dans l'apologue où les arbres se choisissent un roi [2]. Ils s'adressent à l'olivier, au figuier, et à la vigne. Ces arbres délicieux, contents de leur abondance naturelle, ne voulurent pas se charger des soins du gouvernement. « Alors tous les arbres dirent au buisson : « Venez et régnez sur nous [3]. » Le buisson est accoutumé aux épines et aux soins. Il est le seul qui naisse armé, il a sa garde naturelle dans ses épines. Par là il pouvait paraître digne de régner. Aussi le fait-on parler comme il appartient à un roi. « Il répondit aux arbres qui l'avaient élu : « Si vous me faites vraiment votre roi, reposez-« vous sous mon ombre; sinon il sortira du buis-« son un feu qui dévorera les cèdres du Liban [4]. »

Aussitôt qu'il y a un roi, le peuple n'a plus qu'à demeurer en repos sous son autorité. Que si le peuple impatient se remue, et ne veut pas se tenir tranquille sous l'autorité royale, le feu de la division se mettra dans l'État, et consumera le buisson avec tous les autres arbres, c'est-à-dire, le roi et les peuples : les cèdres du Liban seront brûlés; avec la grande puissance, qui est la royale, les autres puissance seront renversées, et tout l'État ne sera plus qu'une même cendre.

Quand un roi est autorisé, « chacun demeure « en repos, et sans crainte sous sa vigne, et sous « son figuier, d'un bout du royaume à l'autre [5]. »

Tel était l'état du peuple Juif sous Salomon; et de même sous Simon le Machabée. « Chacun « cultivait sa terre en paix : les vieillards assis « dans les rues parlaient ensemble du bien public; « et les jeunes gens se paraient, et prenaient l'ha-« bit militaire. Chacun assis sous sa vigne et sous « son figuier, vivait sans crainte [6]. »

Pour jouir de ce repos, il ne faut pas seulement la paix au dehors, il faut la paix au dedans, sous l'autorité d'un prince absolu.

[1] *L. Digna.* C. de Legib.
[2] *Judic.* IX, 8, 9, 10, 11, 12, 13.
[3] *Ibid* 14.
[4] *Ibid.* 15.
[5] III. *Reg.* IV, 25.
[6] I. *Mach.* XIV, 8, 9, 12.

VI[e] PROPOSITION.

Le peuple doit craindre le prince; mais le prince ne doit craindre que de faire mal.

« Qui sera orgueilleux, et ne voudra pas obéir « au commandement du pontife, et à l'ordonnance « du juge, il mourra, et vous ôterez le mal du « milieu d'Israël : et tout le peuple qui entendra « son supplice craindra, afin que personne ne se « laisse emporter à l'orgueil [1]. »

La crainte est un frein nécessaire aux hommes, à cause de leur orgueil, et de leur indocilité naturelle.

Il faut donc que le peuple craigne le prince; mais si le prince craint le peuple, tout est perdu. La mollesse d'Aaron, à qui Moïse avait laissé le commandement pendant qu'il était sur la montagne, fut cause de l'adoration du veau d'or. « Que vous a fait ce peuple? lui dit Moïse [2]; et « pourquoi l'avez-vous induit à un si grand mal? » Il impute le crime du peuple à Aaron, qui ne l'avait pas réprimé, quoiqu'il en eût le pouvoir.

Remarquez ces termes : « Que vous a fait ce « peuple pour l'induire à un si grand mal? » C'est être ennemi du peuple, que de ne lui résister pas dans ces occasions.

Aaron lui répondit [3] : « Que mon seigneur ne « se fâche point contre moi; vous savez que ce « peuple est enclin au mal : ils me sont venus « dire : Faites des dieux qui nous précèdent : car « nous ne savons ce qu'est devenu Moïse qui nous « a tirés d'Égypte. »

Quelle excuse à un magistrat souverain de craindre de fâcher le peuple? Dieu ne la reçoit pas, « et irrité au dernier point contre Aaron, « il voulut l'écraser; mais Moïse pria pour lui [4]. »

Saül pense s'excuser sur le peuple, de ce qu'il n'a pas exécuté les ordres de Dieu. Vaine excuse que Dieu rejette; car il était établi pour résister au peuple, lorsqu'il se portait au mal. « Écoutez, « lui dit Samuel [5], ce que le Seigneur a prononcé « contre vous : Vous avez rejeté sa parole, il vous « a aussi rejeté, et vous ne serez pas roi. Saül dit « à Samuel : J'ai péché d'avoir désobéi au Sei-« gneur et à vous en craignant le peuple, et cédant « à ses discours. »

Le prince doit repousser avec fermeté les importuns qui lui demandent des choses injustes.

La crainte de fâcher, poussée trop avant, dégénère en une faiblesse criminelle. « Il y en a qui « perdent leur âme par une mauvaise honte : l'im-« prudent qu'ils n'osent refuser les fait périr [6]. »

[1] *Deut.* XVII, 12, 13.
[2] *Exod.* XXXII, 21.
[3] *Ibid.* 22, 23.
[4] *Deut.* IX, 20.
[5] I. *Reg.* XV, 16, 23, 24.
[6] *Eccl.* XX, 24.

VII[e] PROPOSITION.

Le prince doit se faire craindre des grands et des petits.

Salomon, dès le commencement de son règne, parle ferme à Adonias son frère. Aussitôt que Salomon eut été couronné, Adonias lui envoya dire : « Que le roi Salomon me jure qu'il ne fera « point mourir son serviteur. Salomon répondit : « S'il fait son devoir il ne perdra pas un seul che« veu ; sinon il mourra [1]. »

Dans la suite, Adonias cabala pour se faire roi, et Salomon le fit mourir [2].

Il fit dire au grand prêtre Abiathar, qui avait suivi le parti d'Adonias : « Retirez-vous à la cam« pagne dans votre maison : vous méritez la mort ; « mais je vous pardonne, parce que vous avez « porté l'arche du Seigneur devant mon père Da« vid, et que vous l'avez fidèlement servi [3]. »

Sa dignité et ses services passés lui sauvèrent la vie ; mais il lui en coûta la souveraine sacrificature, et il fut banni de Jérusalem.

Joab, le plus grand capitaine de son temps, et le plus puissant homme du royaume, était aussi du même parti. Ayant appris que Salomon l'avait su, il se réfugia au coin de l'autel, où Salomon ordonna à Banaïas de le tuer. « Ainsi, dit-il [4], « vous éloignerez de moi, et de la maison de mon « père, le sang innocent que Joab a répandu, en « tuant deux hommes de bien, et qui valaient « mieux que lui, Abner, fils de Ner, et Amasa, fils « de Jether : et leur sang retombera sur sa tête. »

L'autel n'est pas fait pour servir d'asile aux assassins ; et l'autorité royale se doit faire sentir aux méchants, quelque grands qu'ils soient.

Dans le Nouveau Testament, et parmi des peuples plus humains, il faut moins faire de ces exécutions sanglantes qu'il ne s'en faisait dans l'ancienne loi et parmi les Juifs, peuple dur et enclin à la révolte. Mais enfin le repos public oblige les rois à tenir tout le monde en crainte, et plus encore les grands que les particuliers, parce que c'est du côté des grands qu'il peut arriver de plus grands troubles.

VIII[e] PROPOSITION.

L'autorité royale doit être invincible.

S'il y a dans un État quelque autorité capable d'arrêter le cours de la puissance publique, et de l'embarrasser dans son exercice, personne n'est en sûreté. Jérémie exécutait les ordres de Dieu, en déclarant que la ville, en punition de ses crimes, serait livrée au roi de Babylone [5]. « Les grands s'assemblèrent autour du roi et lui « dirent : Nous vous prions que cet homme soit « mis à mort ; car il abat par malice le courage « des gens de guerre et de tout le peuple : c'est « un méchant qui ne veut pas le bien de l'État, « mais sa ruine. Le roi Sédécias leur répondit : « Il est en vos mains, car le roi ne vous peut « rien refuser. » Le gouvernement était faible, et l'autorité royale n'était plus un refuge à l'innocent persécuté.

Le roi voulait le sauver, parce qu'il savait que Dieu lui avait commandé de parler comme il avait fait. « Il fit venir Jérémie auprès de lui « en particulier, et il lui dit [1] : Vous ne mourrez « pas, mais que les seigneurs ne sachent point « ce qui se passe entre nous ; et s'ils entendent « dire que vous m'avez parlé, et qu'ils vous « demandent : Qu'est-ce que le roi vous a dit ? « répondez : Je me suis jeté aux pieds du roi, « afin qu'il ne me renvoyât pas dans ma prison « pour y mourir. » Prince faible, qui craignait les grands, et qui perdit bientôt son royaume, n'osant suivre les conseils que lui donnait Jérémie par ordre de Dieu.

Évilmérodac, roi de Babylone, fut un de ces princes faibles qui se laissent mener par force. Par son ordre, Daniel avait découvert les fourbes des prêtres de Bel, et avait fait crever le dragon sacré que les Babyloniens adoraient. « Ce que les seigneurs ayant ouï, ils entrèrent « dans une grande colère : et s'étant assemblés « contre le roi, ils disaient : Le roi s'est fait Juif, « il a renversé Bel, il a tué le dragon sacré et les « prêtres. Et ayant dit ces choses entre eux, ils « vinrent au roi : Livrez-nous Daniel, lui dirent« ils ; autrement nous vous ferons mourir, vous « et votre maison [2]. »

Il leur accorda leur demande [3] ; et si Dieu délivra Daniel des bêtes farouches, ce roi n'en était pas moins coupable de sa mort à laquelle il avait donné son consentement.

On entreprend aisément contre un prince faible. Celui-ci, qui se laisse intimider par les menaces qu'on lui fait de le faire mourir, lui et sa maison, fut tué en une autre occasion pour ses débauches et ses injustices [4] : car tout prince faible est injuste : et sa maison perdit la royauté.

Ainsi ces faiblesses sont pernicieuses aux particuliers, à l'État, et au prince même, contre qui on ose tout, quand il se laisse entamer.

Le prophète Daniel fut encore exposé aux bêtes farouches, par la faiblesse de Darius le Mède [5].

[1] III. *Reg.* I, 51, 52.
[2] *Ibid.* II, 22, 23, 24, 25.
[3] *Ibid.* 26.
[4] *Ibid.* 28, 31, 32, 33.
[5] *Jer.* XXXVIII, 4, 5.

[1] *Jer.* XXXVIII, 14, 24, 25, 26.
[2] *Dan.* XIV, 27, 28.
[3] *Id.* 29, etc.
[4] *Beros.* apud Joseph. lib. I cont. Apion.
[5] *Dan.* VI, 3, 4, 6, 7.

« Il voulait donner à Daniel le gouvernement du « royaume, parce que l'esprit de Dieu paraissait « en lui plus que dans tous les autres hommes. « Les grands et les satrapes, jaloux de sa grandeur, « cherchèrent l'occasion de le perdre, et surpri- « rent le roi. Puissiez-vous vivre à jamais, ô roi « Darius ! les grands de votre royaume, et les « magistrats et les satrapes, les sénateurs et « les juges, sont d'avis qu'on publie un édit royal, « par lequel il soit fait défense d'adresser du- « rant trente jours aucune prière à qui que ce « soit, Dieu ou homme, excepté à vous. »

Le roi fit cette loi, autant tyrannique qu'impie, selon la forme la plus authentique, et qui la rendait irrévocable parmi les Mèdes et les Perses [1]. On ne doit point d'obéissance aux rois contre Dieu. « Aussi Daniel priait à son ordinaire « trois fois le jour, ses fenêtres ouvertes, tour- « nées vers Jérusalem. Ceux qui avaient conseillé « la loi entrèrent en foule, et le trouvèrent en « prières [2]. »

Ils firent leur plainte au roi; et, pour le presser davantage, ils le prennent par la coutume des Mèdes et des Perses, et par sa propre autorité. « Sachez, ô roi, que c'est une loi inviolable « parmi les Mèdes et les Perses, que toute or- « donnance faite par le roi ne peut être chan- « gée [3]. »

Darius abandonna Daniel qui l'avait si bien servi, et se contenta d'en témoigner une sensible douleur [4]. Dieu délivra ce prophète encore une fois; mais le roi l'avait immolé autant qu'il était en lui à la fureur des lions, et à la jalousie des grands plus furieux que les lions mêmes.

Un roi est bien faible, qui répand le sang innocent, pour n'avoir pu résister aux grands de son royaume, ni révoquer une loi injuste, et faite par une surprise évidente. Assuérus, roi du même peuple, révoqua bien la loi publiée contre les Juifs [5], quand il en connut l'injustice, quoiquelle eût été faite de la manière la plus authentique.

C'est une chose pitoyable de voir Pilate dans l'histoire de la Passion. « Il savait que les Juifs « lui amenaient et accusaient Jésus par envie.[6] »

Il leur avait déclaré « qu'il ne voyait en cet « homme aucune cause de mort [7]. Il leur dit encore « une fois [8] : Vous l'accusez d'avoir excité le peuple « à sédition; et voilà que, l'interrogeant devant « vous, je n'ai rien trouvé de ce que vous lui repro- « chez. Hérode, à qui je l'ai renvoyé, ne l'a pas « non plus trouvé digne de mort. Et ils se mirent « à crier : Faites-le mourir; mettez en liberté Ba- « rabbas, qui avait été arrêté pour sédition et « pour meurtre. Pilate leur parla encore, pensant « délivrer Jésus : et ils crièrent de nouveau : Cru- « cifiez-le, crucifiez-le. Et il leur dit pour la troi- « sième fois : Mais quel mal a-t-il fait? pour moi, « je ne le trouve pas digne de mort; je le châtierai « et le renverrai. Et ils faisaient des efforts horri- « bles, criant qu'on le crucifiât; et leurs cris s'aug- « mentaient toujours. Enfin Pilate leur accorda « leur demande. Il délivra le meurtrier et le sé- « ditieux, et abandonna Jésus à leur volonté. »

Pourquoi tant contester pour enfin abandonner la justice? toutes ses excuses le condamnent. « Prenez-le vous-mêmes, leur dit-il [1], et jugez- « le selon votre loi. » Et encore : « Prenez-le vous- « mêmes, et crucifiez-le. » Comme si un magistrat était innocent, de laisser faire un crime qu'il peut empêcher !

On lui allègue la raison d'État : « Si vous le « renvoyez, vous offenserez César. Qui se fait « roi est son ennemi [2]. Mais il savait bien, et « Jésus le lui avait déclaré, que son royaume « n'était point de ce monde [3]. » Il craignit les mouvements du peuple, et les menaces qu'ils lui faisaient, de se plaindre de lui à César. Il ne devait craindre que de mal faire.

C'est en vain qu'il « lave ses mains devant « tout le peuple en disant : Je suis innocent du « sang de cet homme juste; c'est à vous à y « aviser [4] : » l'Ecclésiastique le condamne. « Ne « soyez point juge, si vous ne pouvez enfoncer « par force l'iniquité : autrement vous craindrez « la face du puissant, et votre justice trébu- « chera [5]. »

« Cette faiblesse des juges est déplorée par le prophète. « Le grand sollicite, et le juge ne peut « rien refuser [6]. »

Que si le prince lui-même, qui est le juge des juges, craint les grands, qu'y aura-t-il de ferme dans l'État? Il faut donc que l'autorité soit invincible, et que rien ne puisse forcer le rempart à l'abri duquel le repos public et le salut des particuliers est à couvert.

IXe PROPOSITION.

La fermeté est un caractère essentiel à la royauté.

Quand Dieu établit Josué pour être prince et capitaine général, il dit à Moïse [7] : « Donne tes

[1] *Dan.* VI, 8, 9.
[2] *Id.* 10, 11.
[3] *Id.* 15.
[4] *Id.* 16, 18.
[5] *Esth.* VIII, 5, 8.
[6] *Matth.* XXVII, 18. *Marc.* XV, 10.
[7] *Luc.* XXIII, 4.
[8] *Id.* 14, 15, etc.

[1] *Joan.* XVIII, 31; XIX, 6.
[2] *Id.* XIX, 12.
[3] *Id.* XVIII, 36.
[4] *Matth.* XXVII, 24.
[5] *Eccl.* VII, 6.
[6] *Mich.* VII, 3.
[7] *Deut.* III, 28.

« ordres à Josué, et l'affermis, et le fortifie : car « il conduira le peuple, et lui partagera la terre « que tu ne feras seulement que voir. »

Quand il eut été désigné successeur de Moïse, qui allait mourir, « Dieu lui dit lui-même : Sois « ferme et fort : car tu introduiras mon peuple « dans la terre que je lui ai promise, et je serai « avec toi [1]. »

Quand, après la mort de Moïse, il se met à la tête du peuple, Dieu lui dit encore [2] : « Moïse « mon serviteur est mort : lève-toi et passe le « Jourdain : sois ferme, courageux et fort. » Et encore : « Sois ferme et fort, et garde la loi que « Moïse mon serviteur t'a donnée. » Et encore : « Je te le commande, sois ferme et fort, ne crains « point, ne tremble point : je suis avec toi. » De même que s'il lui disait : Si tu trembles, tout tremble avec toi. Quand la tête est ébranlée, tout le corps chancelle : le prince doit être fort; car il est le fondement du repos public dans la paix et dans la guerre.

Aussitôt Josué commande avec fermeté. « Il « donna ses ordres aux chefs, et leur dit : Traver- « sez le camp, et commandez à tout le peuple qu'il « se tienne prêt ; nous allons passer le Jourdain. « Il parla aussi à ceux de Ruben et de Gad, et à « la demi-tribu de Manassé : Souvenez-vous des « ordres que vous a donnés Moïse, et marchez « avec vos armes devant vos frères, et combattez « vaillamment [3]. »

Il n'hésite en rien, il parle ferme, et le peuple le demande ainsi pour sa propre sûreté. « Qui ne « vous obéira pas, qu'il meure : seulement soyez « ferme, et agissez en homme [4]. »

Le moyen d'affermir le prince, c'est d'établir l'autorité, et qu'il voie que tout est en lui. Assuré de l'obéissance, il n'est en peine que de lui-même : en s'affermissant, il a tout fait, et tout suit : autrement il hésite, il tâtonne, et tout se fait mollement. Le chef tremble quand il est mal assuré de ses membres.

Voilà comme Dieu installe les princes : il affermit leur puissance, et leur ordonne d'en user avec fermeté.

David suit cet exemple, et parle ainsi à Salomon [5] : « Dieu soit avec vous, mon fils : qu'il vous « donne la prudence, et le sens qu'il faut pour « gouverner son peuple. Vous réussirez si vous « gardez les préceptes que Dieu a donnés par « Moïse. Soyez ferme, agissez en homme ; ne crai- « gnez point, ne tremblez point. »

Il lui réitère en mourant la même chose : et voici les dernières paroles de ce grand roi à son fils [1] : « J'entre dans le chemin de toute la terre : « soyez ferme, et agissez en homme, et gardez « les commandements du Seigneur votre Dieu. » Toujours la fermeté et le courage : rien n'est plus nécessaire pour soutenir l'autorité ; mais toujours la loi de Dieu devant les yeux : on n'est ferme que quand on la suit.

Néhémias savait bien que la puissance publique devait être menée avec fermeté. « Tout le monde « me voulait intimider, espérant que nous ces- « serions de travailler aux murailles de la ville : « et moi je m'affermissais davantage. Sémaïas me « disait : Enfermons-nous dans la maison de Dieu « au milieu du temple ; car on viendra cette nuit « pour vous tuer : et je répondis : Mes semblables « ne fuient jamais. Je connus que ces faux pro- « phètes n'étaient pas envoyés de Dieu, et qu'ils « avaient été gagnés pour m'épouvanter [1], afin « que je péchasse, et qu'ils eussent quelque repro- « che à me faire [2]. »

Ceux qui intimident le prince, et l'empêchent d'agir avec force, sont maudits de Dieu. « O Sei- « gneur, souvenez-vous de moi, et faites à Tobie, « à Sanaballat, et aux prophètes qui voulaient « m'effrayer, faites-leur, Seigneur, selon leurs « œuvres [3]. »

Xe PROPOSITION.

Le prince doit être ferme contre son propre conseil et ses favoris, lorsqu'ils veulent le faire servir à leurs intérêts particuliers.

Outre la fermeté contre les périls, il y a une autre sorte de fermeté, qui n'est pas moins nécessaire au prince : c'est la fermeté contre l'artifice de ses favoris, et contre l'ascendant qu'ils prennent sur lui.

La faiblesse d'Assuérus, roi de Perse, fait pitié, dans le livre d'Esther. Aman, irrité contre les Juifs par la querelle particulière qu'il avait avec Mardochée, entreprend de le perdre avec tout son peuple. Il veut faire du roi l'instrument de sa vengeance ; et faisant le zélé pour le bien de l'État, il parle ainsi [4] : « Il y a un peuple dispersé « par toutes les provinces de votre royaume, qui « a des lois, et des cérémonies particulières, et « méprise les ordres du roi. Vous savez qu'il est « dangereux à l'État qu'il ne devienne insolent « par l'impunité ; ordonnez, s'il vous plaît, qu'il « périsse, et je ferai entrer dix mille talents dans « vos coffres. Le roi tira de sa main l'anneau « dont il se servait, et le donnant à Aman : Cet « argent, dit-il, est à vous ; et pour le peuple,

[1] *Deut.* XXXI, 23.
[2] *Jos.* I, 2, 6, 7, 9.
[3] *Id.* 10, 11, 12, 13, 14.
[4] *Id.* 18.
[5] I. *Par.* XXII, 11, 12, 13.

[1] III. *Reg.* II, 2, 3.
[2] II. *Esdr.* VI, 9, 10, 11, 12, 13.
[3] *Id.* 14.
[4] *Esth.* III, 8, 9, 10, 11.

« faites-en ce que vous voudrez. » Aussitôt les ordres sont expédiés, les courriers sont dépêchés par tout le royaume [1]; et la facilité du roi va faire périr cent millions d'hommes en un moment.

Que les princes doivent prendre garde à ne se pas rendre aisément ! Aux autres, la difficulté de l'exécution donne lieu à de meilleurs conseils; dans le prince, à qui parler c'est faire, on ne peut comprendre combien la facilité est détestable.

Il n'en coûte que trois mots à Assuérus, et la peine de tirer son anneau de son doigt : par un si petit mouvement, cent millions d'innocents vont être égorgés, et leur ennemi va s'enrichir de leurs dépouilles.

Tenez-vous donc ferme, ô prince ! Plus il vous est facile d'exécuter vos desseins, plus vous devez être difficile à vous laisser ébranler pour les prendre.

C'est à vous principalement que s'adresse cette parole du Sage [2] : « Ne tournez pas à tout vent, et « n'entrez pas en toutes voies. » Le prince aisé à mener, et trop prompt à se résoudre, perd tout.

Assuérus fut trop heureux de s'être ravisé, et d'avoir pu révoquer ses ordres avant leur exécution. Elle est ordinairement trop prompte, et ne vous laisse que le repentir d'avoir fait un mal irréparable.

XIe PROPOSITION.

Il ne faut pas aisément changer d'avis après une mûre délibération.

Mais autant qu'il faut être lent à se résoudre, autant faut-il être ferme, quand on s'est déterminé avec connaissance. « N'entrez point en toutes « voies, » vous a dit le Sage [3] : et il ajoute : « C'est « ainsi que va le pécheur, dont la langue est dou- « ble. » C'est-à-dire, qu'il dit, et se dédit, sans jamais s'arrêter à rien. Il poursuit : « Soyez fermes « dansla vérité de votre sens, et que votre dis- « cours soit un » : qu'il ne change pas aisément, selon le grec.

ARTICLE II.

De la mollesse, de l'irrésolution et de la fausse fermeté.

Ire PROPOSITION.

La mollesse est l'ennemie du gouvernement : caractère du paresseux et de l'esprit indécis.

« La main des forts dominera; la main non- « chalante payera tribut [4]. » Un grand roi le dit : c'est Salomon. Au lieu des forts, l'hébreu porte : de ceux qui sont appliqués et attentifs. L'attention est la force de l'âme.

« Le paresseux veut, et ne veut pas ; les hom- « mes laborieux s'engraisseront [1]. « L'hébreu porte encore : les hommes attentifs et appliqués.

Celui qui veut mollement, veut sans vouloir : il n'y a rien de moins propre à exercer le commandement, qui n'est qu'une volonté ferme et résolue.

Il ne veut rien ; il n'a que des désirs languissants. « Les désirs tuent le paresseux ; il ne veut « point travailler : il ne fait que souhaiter tout le « long du jour [2] ; » il voudrait toujours, il ne veut jamais.

Aussi rien ne lui réussit; il perd toutes les affaires. « Qui est mou et languissant dans son ou- « vrage, est frère du dissipateur [3]. »

Nous avons dit que la crainte ne convient pas au commandement : le paresseux craint toujours, tout lui paraît impossible. « Le paresseux dit : Il « y a un lion dans le chemin, je serai tué au mi- « lieu des rues [4]. » Et encore : « Le paresseux dit : « Il y a un lion dans le chemin ; une lionne at- « tend sur le passage. Le paresseux se roule en son « lit, comme une porte sur son gond. » Assez de mouvement, peu d'action. Et ensuite : « Le pares- « seux cache sa main sous ses bras, et ce lui est « un travail de la porter jusqu'à sa bouche [5]. »

Comment aidera les autres celui qui ne sait pas s'aider lui-même? « La crainte abat le paresseux ; « les efféminés manqueront de tout [6]. »

« La négligence abat les toits; les mains lan- « guissantes font entrer la pluie de tous côtés dans « les maisons [7]. »

Tout est faible sous un paresseux. « Soyez « prompts dans tous vos ouvrages, et la faiblesse « ne viendra jamais au-devant de vous, pour « traverser vos desseins [8]. »

Les affaires en effet sont difficiles; on n'en surmonte la difficulté que par une activité infatigable. On manque tous les jours tant d'entreprises, que ce n'est qu'à force d'agir sans cesse qu'on assure le succès de ses desseins. « Semez donc « le matin; ne cessez pas le soir : vous ne sa- « vez lequel des deux profitera; et si c'est tous les « deux, tant mieux pour vous [9]. »

1 *Esth.* III, 12, etc.
2 *Eccl.* V, 11.
3 *Ibid.* II, 12.
4 *Prov.* XII, 24.

1 *Prov.* XIII, 4.
2 *Ibid.* XXI, 25.
3 *Ibid.* XVIII, 9.
4 *Ibid.* XXII, 13.
5 *Ibid.* XXVI, 13, 14, 15.
6 *Ibid.* XVIII, 8.
7 *Eccl.* X, 18.
8 *Ibid.* XXXI, 27.
9 *Ibid.* XI, 6.

IIe PROPOSITION.

Il y a une fausse fermeté.

L'opiniâtreté invincible de Pharaon le fait voir. C'était endurcissement, et non fermeté. Cette dureté est fatale à lui et à son royaume. L'Écriture en fait foi dans tout le livre de l'Exode.

La force du commandement poussée trop loin; jamais plier, jamais condescendre, jamais se relâcher, s'acharner à vouloir être obéi à quelque prix que ce soit; c'est un terrible fléau de Dieu sur les rois et sur les peuples.

Celui qui a dit : « Ne tournez pas à tout vent[1], » avait dit un peu auparavant : « Ne forcez point « le cours d'un fleuve[1]. » Il y a une légèreté, et aussi une roideur excessive.

Une fausse fermeté conseillée à Roboam par des jeunes gens sans expérience, lui fit perdre dix tribus. Le peuple demandait d'être un peu soulagé des impôts très-grands que Salomon exigeait : soit qu'ils se plaignissent sans raison d'un prince qui avait rendu l'or et l'argent communs dans Jérusalem; ou qu'en effet Salomon les eût grevés dans le temps qu'il donna tout à ses passions. Les vieillards, qui connaissaient l'état des affaires, et l'humeur du peuple juif, lui conseillaient de l'apaiser avec de douces paroles suivies de quelques effets. « Si vous donnez quelque chose à leurs « prières, et que vous leur parliez doucement, ils « vous serviront toute votre vie[2]. »

Mais la jeunesse téméraire, qu'il consulta dans la suite, se moqua de la prévoyance des vieillards, et lui conseilla non un simple refus, mais un refus accompagné de paroles dures et de menaces insupportables. « Mon petit doigt, leur « dit-il[3], est plus gros que tout le corps de mon « père : mon père vous a foulés, et moi je vous « foulerai encore davantage : mon père vous a « fouettés avec des verges, et moi je vous fouetterai avec des chaînes de fer : et le roi n'acquiesça pas au désir du peuple, parce que Dieu « s'était éloigné de lui, et voulait accomplir ce « qu'il avait dit contre Salomon[4], qu'en punition de ses crimes il partagerait son royaume « après sa mort. »

Ainsi cette dureté de Roboam était un fléau envoyé de Dieu, et une juste punition tant de Salomon que de lui.

Les jeunes gens qu'il consultait ne manquaient pas de prétextes : Il faut soutenir l'autorité : Qui se laisse aller au commencement, on lui met à la fin le pied sur la gorge. Mais par-dessus tout cela il fallait connaître les dispositions présentes, et céder à une force qu'on ne pouvait vaincre. Les bonnes maximes outrées perdent tout. Qui ne veut jamais plier, casse tout à coup.

[1] *Eccl.* IV, 32.
[2] III. *Reg.* XII, 7.
[3] *Ibid.* 10, 11, 15.
[4] *Ibid.* XI, 31, etc.

IIIe PROPOSITION.

Le prince doit commencer par soi-même à commander avec fermeté, et se rendre maître de ses passions.

« Ne marchez point après vos désirs, retirez-« vous de votre propre volonté. Si vous suivez « vos désirs, vous donnerez beaucoup de joie à vos « ennemis[1]. » Il faut donc résister à ses propres volontés, et être ferme premièrement contre soi-même.

Le premier de tous les empires est celui qu'on a sur ses désirs. « Ta cupidité te sera soumise, « et tu la domineras[2]. »

C'est la source et le fondement de toute l'autorité. Qui l'a sur soi-même, mérite de l'avoir sur les autres. Qui n'est pas maître de ses passions, n'a rien de fort; car il est faible dans le principe.

Sédécias, qui disait aux grands[3] : « Le roi ne « vous peut rien refuser, » n'était faible devant eux, que parce qu'il l'était en lui-même, et ne savait pas maîtriser sa crainte.

Évilmérodac, abattu par la même passion, se laissa maltraiter et abattre par les seigneurs qui lui disaient : « Livrez-nous Daniel, ou nous « vous tuerons[4]. »

Si Darius eût eu assez de force sur lui-même pour soutenir la justice, il aurait eu de l'autorité sur les grands qui lui demandaient le même prophète, et n'aurait pas eu la faiblesse de sacrifier un innocent à leur jalousie[5].

Pilate avait succombé intérieurement à la tentation de la faveur, quand il se laissa forcer à crucifier Jésus-Christ. Il avait beau avoir en main toute la puissance romaine dans la Judée, il n'était pas puissant, puisqu'il ne put résister à l'iniquité connue.

David, quelque grand roi qu'il fût, n'était plus puissant, quand sa puissance ne lui servit qu'à des actions qu'il a pleurées toute sa vie, et qu'il eût voulu n'avoir pas pu faire.

Salomon n'était plus puissant, quand sa puissance le rendit le plus faible de tous les hommes.

Hérode n'était point puissant, lorsque désirant de sauver saint Jean-Baptiste, dont une malheureuse lui demandait la tête, il n'osa le faire, « de « peur de la fâcher[6]. » Il entra dans son crime quelque égard pour les assistants, devant les-

[1] *Eccl.* XVIII, 30, 31.
[2] *Gen.* IV, 7.
[3] *Jer.* XXXVIII, 5.
[4] *Dan.* XIV, 28.
[5] *Id.* VI, 12 et seq.
[6] *Marc.* VI, 26.

quels il craignit de paraître faible, s'il manquait d'accomplir le serment qu'il avait fait. » Le roi « était fâché d'avoir promis la tête de saint Jean-« Baptise : mais à cause du serment qu'il avait « fait, et des assistants, il commanda qu'on la « donnât [1]. »

C'est la plus grande de toutes les faiblesses, que de craindre trop de paraître faible.

Tout cela fait connaître qu'il n'y a point de puissance, si on n'est premièrement puissant sur soi-même : ni de fermeté véritable, si on n'est premièrement ferme contre ses propres passions.

« Il faut souhaiter, dit saint Augustin [2], d'a-« voir une volonté droite, avant que de souhaiter « d'avoir une grande puissance. »

IVe PROPOSITION.

La crainte de Dieu est le vrai contre-poids de la puissance : le prince le craint d'autant plus qu'il ne doit craindre que lui.

Pour établir solidement le repos public, et affermir un État, nous avons vu que le prince a dû recevoir une puissance indépendante de toute autre puissance qui soit sur la terre. Mais il ne faut pas pour cela qu'il s'oublie, ni qu'il s'emporte, puisque moins il a de compte à rendre aux hommes, plus il a de compte à rendre à Dieu.

Les méchants, qui n'ont rien à craindre des hommes, sont d'autant plus malheureux, qu'ils sont réservés comme Caïn à la vengeance divine.

« Dieu mit un signe sur Caïn, afin que per-« sonne ne le tuât [3]. » Ce n'est pas qu'il pardonnât à ce parricide; mais il fallait une main divine pour le punir comme il le méritait.

Il traite les rois avec les mêmes rigueurs. L'impunité à l'égard des hommes les soumet à des peines plus terribles devant Dieu. Nous avons vu que la primauté de leur état, leur attire une primauté dans les supplices. « La miséricorde est « pour les petits; mais les puissants seront puis-« samment tourmentés : aux plus grands est pré-« paré un plus grand tourment [4]. »

Considérez comme Dieu les frappe dès cette vie. Voyez comme il traite un Achab; comme il traite un Antiochus; comme il traite un Nabuchodonosor, qu'il relègue parmi les bêtes; un Balthazar, à qui il dénonce sa mort et la ruine de son royaume, au milieu d'une grande fête qu'il faisait à toute sa cour; enfin, comme il traite tant de méchants rois : il n'épargne pas la grandeur; mais plutôt il la fait servir d'exemple.

Que ne fera-t-il point contre les rois impénitents, s'il traite si rudement David humilié devant lui qui lui demande pardon! « Pourquoi « as-tu méprisé ma parole, et as-tu fait le mal « devant mes yeux? Tu as tué Urie par le glaive « des enfants d'Ammon, tu lui as ravi sa femme. « Le glaive s'attachera à ta maison à jamais, « parce que tu m'as méprisé. Et voici ce que dit « le Seigneur : Je susciterai contre toi ton propre « fils : je te ravirai tes femmes, et les donnerai à « un autre qui en abusera publiquement, et à la « lumière du soleil. Tu l'as fait en secret, et tu as « cru pouvoir cacher ton crime; et moi j'en ferai « le châtiment à la vue de tout le peuple, et de-« vant le soleil : parce que tu as fait blasphémer « les ennemis du Seigneur [1]. »

Dieu le fit comme il l'avait dit, et il n'est pas nécessaire de rapporter ici la révolte d'Absalon et toutes ses suites.

Ces châtiments font trembler. Mais tout ce que Dieu exerce de rigueur et de vengeance sur la terre, n'est qu'une ombre à comparaison des rigueurs du siècle futur. « C'est une chose horri-« ble de tomber entre les mains du Dieu vivant [2]. »

Il vit éternellement; sa colère est implacable, et toujours vivante; sa puissance est invincible; il n'oublie jamais; il ne se lasse jamais; rien ne lui échappe.

LIVRE CINQUIÈME.

QUATRIÈME ET DERNIER CARACTÈRE DE L'AUTORITÉ ROYALE.

ARTICLE PREMIER.

Que l'autorité royale est soumise à la raison.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le gouvernement est un ouvrage de raison et d'intelligence.

« Maintenant, ô rois, entendez; soyez instruits, « juges de la terre [3]. »

Tous les hommes sont faits pour entendre; mais vous principalement sur qui tout un grand peuple se repose, qui devez être l'âme et l'intelligence d'un État, en qui se doit trouver la raison première de tous ses mouvements : moins vous avez à rendre de raison aux autres, plus vous devez avoir de raison et d'intelligence en vous-mêmes.

Le contraire d'agir par raison, c'est agir par passion ou par humeur. Agir par humeur, ainsi

[1] *Matth.* XIV, 9.
[2] *Aug. de Trinit.* lib. XIII, cap. XIII.
[3] *Gen.* IV, 15.
[4] *Sap.* VI, 6, 7, 9.

[1] II. *Reg.* XII, 9, 10, etc.
[2] *Hebr.* X, 31.
[3] *Ps.* II, 10.

qu'agissait Saül contre David, ou poussé par sa jalousie, ou possédé par sa mélancolie noire, entraîne toute sorte d'irrégularité, d'inconstance, d'inégalité, de bizarrerie, d'injustice, d'étourdissement dans la conduite.

N'eût-on qu'un cheval à gouverner, et des troupeaux à conduire, on ne le peut faire sans raison : combien plus en a-t-on besoin pour mener les hommes, et un troupeau raisonnable !

« Le Seigneur a pris David comme il menait les brebis, pour lui donner à conduire Jacob « son serviteur, et Israël son héritage; et il les a « conduits dans l'innocence de son cœur, d'une « main habile et intelligente [1]. »

Tout se fait parmi les hommes par l'intelligence, et par le conseil. « Les maisons se bâ« tissent par la sagesse, et s'affermissent par la « prudence. L'habileté remplit les greniers, et « amasse les richesses. L'homme sage est coura« geux : l'homme habile est robuste et fort, parce « que la guerre se fait par conduite, et par indus« trie : et le salut se trouve où il y a beaucoup de « conseil [2]. »

La Sagesse dit elle-même : « C'est par moi que « les rois règnent, par moi les législateurs pres« crivent ce qui est juste [3]. »

Elle est tellement née pour commander, qu'elle donne l'empire à qui est né dans la servitude. « Le sage serviteur commandera aux enfants de « la maison qui ne sont pas sages, et il fera leurs « partages [4]. » Et encore : « Les personnes libres « s'assujettiront à un serviteur sensé [5]. »

Dieu en installant Josué lui ordonne d'étudier la loi de Moïse, qui était la loi du royaume ; « afin, « dit-il [6], que vous entendiez tout ce que vous « faites. » Et encore : » Alors vous conduirez vos « desseins, et vous entendrez ce que vous fai« tes. »

David en dit autant à Salomon, dans les dernières instructions qu'il lui donna en mourant. « Prenez garde à observer la loi de Dieu, afin que « vous entendiez tout ce que vous faites, et de « quel côté vous aurez à vous tourner [7]. »

Qu'on ne vous tourne point, tournez-vous vous-mêmes avec connaissance; que la raison dirige tous vos mouvements : sachez ce que vous faites, et pourquoi vous le faites.

Salomon avait appris de Dieu même, combien la sagesse était nécessaire pour gouverner un grand peuple. « Dieu lui apparut en songe durant la « nuit, et lui dit [1] : Demandez-moi ce que vous « voudrez : Salomon répondit : O Seigneur ! vous « avez usé d'une grande miséricorde envers mon « père David : comme il a marché devant vous « en justice et en vérité et d'un cœur droit, vous « lui avez aussi gardé vos grandes miséricordes, « et vous lui avez donné un fils assis sur son trô« ne : et maintenant, ô Seigneur Dieu ! vous avez « fait régner votre serviteur à la place de David « son père : et moi je suis un jeune homme, qui « ne sais pas encore entrer ni sortir. » (C'est-à-dire, qui ne sais pas me conduire; qui ne sais par où commencer, ni par où finir les affaires.) « Et « je me trouve au milieu du peuple que vous avez « choisi, peuple infini et innombrable. Donnez « donc à votre serviteur la sagesse et l'intelligence « et un cœur docile; afin qu'il puisse juger et gou« verner votre peuple, et discerner entre le bien « et le mal. Car qui pourra gouverner et juger ce « peuple immense? La demande de Salomon plut « au Seigneur, et il lui dit : Parce que vous avez « demandé cette chose, et que vous n'avez point « demandé une longue vie, ni de grandes riches« ses, ou de vous venger de vos ennemis, mais « que vous avez demandé la sagesse pour juger « avec discernement : j'ai fait selon vos paroles, « et je vous ai donné un cœur sage et intelligent, « en sorte qu'il n'y eut jamais, ni jamais il n'y « aura un homme si sage que vous. Mais je vous « ai encore donné ce que vous ne m'avez pas de« mandé, c'est-à-dire, les richesses et la gloire; « et jamais il n'y a eu roi qui en eut tant que vous « en aurez. »

Ce songe de Salomon était une extase, où l'esprit de ce grand roi, séparé des sens et uni à Dieu, jouissait de la véritable intelligence. Il vit en cet état que la sagesse est la seule grâce qu'un prince devait demander à Dieu.

Il vit le poids des affaires, et la multitude immense du peuple qu'il avait à conduire. Tant d'humeurs, tant d'intérêts, tant d'artifices, tant de passions, tant de surprises à craindre, tant de choses à considérer, tant de monde de tous côtés à écouter et à connaître; quel esprit y peut suffire?

Je suis jeune, dit-il, et je ne sais pas encore me conduire. L'esprit ne lui manquait pas, non plus que la résolution. Car il avait déjà parlé d'un ton de maître à son frère Adonias; et dès le commencement de son règne il avait pris son parti dans une conjoncture décisive, avec autant de prudence qu'on en pouvait désirer : et toutefois il tremble encore, quand il voit cette suite immense de soins et d'affaires qui accompagnent la royauté; et il voit bien qu'il n'en peut sortir, que par une sagesse consommée.

[1] *Ps.* LXXVII, 70, 71, 72.
[2] *Prov.* XXIV, 3, 4, 5, 6.
[3] *Ibid.* VIII, 15.
[4] *Ibid.* XVII, 2.
[5] *Eccl.* X, 28.
[6] *Jos.* I, 7, 8.
[7] III. *Reg.* II, 3.

[1] III *Reg.* III, 5, 6, 7, etc. II. *Par.* I, 7, 8, etc.

Il la demande à Dieu, et Dieu la lui donne : mais en même temps il lui donne tout le reste qu'il n'avait pas demandé ; c'est-à-dire, et les richesses et la gloire.

Il apprend aux rois, que rien ne leur manque quand ils ont la sagesse, et qu'elle seule leur attire tous les autres biens.

Nous trouvons un beau commentaire de la prière de Salomon dans le livre de la Sagesse, qui fait parler ainsi ce sage roi[1] : « J'ai désiré le bon sens, « et il m'a été donné ; j'ai invoqué l'esprit de sa- « gesse, et il est venu sur moi. J'ai préféré la « sagesse aux royaumes et aux trônes ; au prix de « la sagesse les richesses m'ont paru comme rien : « devant elle l'or m'a semblé un grain de sable, « et l'argent comme de la boue : elle est plus ai- « mable que la santé et la bonne grâce. Je l'ai « mise devant moi comme un flambeau, parce que « sa lumière ne s'éteint jamais. Tous les biens me « sont venus avec elle, et j'ai reçu de ses mains « la gloire, et des richesses immenses. »

IIe PROPOSITION.

La véritable fermeté est le fruit de l'intelligence.

« Considérez ce qui est droit, et que vos yeux « précèdent vos pas ; dressez-vous un chemin, « et toutes vos démarches seront fermes[2]. » Qui voit devant soi marche sûrement.

Autant donc que la fermeté est nécessaire au gouvernement, autant a-t-il besoin de la sagesse.

Le caractère de la sagesse est d'avoir une conduite suivie. « L'homme sage est permanent comme « le soleil ; le fou change comme la lune[3]. »

Le plus sage de tous les rois fait dire ces paroles à la Sagesse : « A moi appartient le conseil « et l'équité, à moi la prudence, à moi la force[4]. »

Ces choses, à le bien prendre, sont inséparables.

« L'homme sage est courageux, l'homme ha- « bile est robuste et fort[5]. »

Les brutaux n'ont qu'une fausse hardiesse. « Nabal était impérieux, et personne n'osait lui « parler dans sa maison[6]. » Tant qu'il crut n'avoir rien à craindre de David, il disait insolemment : « Qu'ai-je à faire de David ? qui est le fils d'Isaï[7] ? » Aussitôt qu'il eut appris que David avait juré sa perte, quoiqu'on lui eût dit que sa femme l'avait apaisé, « le cœur lui manqua ; il demeura comme « une pierre, et mourut au bout de dix jours[8]. »

Roboam est méprisé pour son peu de sens. « Sa- « lomon laissa après lui la folie de la nation, Ro- « boam, qui manquait de prudence, et qui di- « visa le peuple par les mauvais conseils qu'il sui- « vit[1]. »

Comme il n'avait point de sagesse, il n'avait point de fermeté ; et son propre fils est contraint de dire : « Roboam était un homme malhabile et « d'un courage tremblant, et il n'eut pas la force « de résister aux rebelles[2]. » Au lieu de malhabile et de courage tremblant, l'hébreu porte : « C'était « un enfant tendre de cœur. » Ce n'est pas qu'il ne leur ait fait la guerre. « Roboam et Jéroboam « eurent toujours la guerre entre eux[3]. »

Il n'est point accusé d'avoir manqué de courage militaire ; mais c'est qu'il n'avait pas cette force qui fait prendre et suivre avec résolution un bon conseil. A voir pourtant de quel ton il parla à tout le peuple, on le croirait ferme et résolu. Mais il n'était ferme qu'en paroles ; et au premier mouvement de la sédition, on lui voit honteusement prendre la fuite. « Roboam envoya Aduram, « qui avait la charge de lever les tributs, et les en- « fants d'Israël le lapidèrent. Ce que Roboam n'eut « pas plutôt su qu'il se pressa de monter dans « son chariot, et s'enfuit en Jérusalem ; et le peu- « ple d'Israël se sépara de la maison de David[4]. »

Voilà l'homme qui se vantait d'être plus puissant que Salomon : il parle superbement quand il croit qu'il fera peur à un peuple suppliant. A la première émeute, il tremble lui-même, et il affermit les rebelles par sa fuite précipitée.

Ce n'est pas ainsi qu'avait fait son aïeul David. Quand il apprit la révolte d'Absalon, il vit ce qu'il y avait à craindre, et se retira promptement, mais en bon ordre et sans trop de précipitation, « marchant à pied avec ses gardes, et ce « qu'il avait de meilleures troupes ; et se posta « dans un lieu désert et de difficile accès, en at- « tendant qu'il eût des nouvelles de ceux qu'il « avait laissés pour observer les mouvements du « peuple[5]. »

Il est vrai qu'il allait, en signe de douleur, « nu- « pieds, et la tête couverte, lui et tout le peuple « pleurant[6]. » Cela était d'un bon roi, et d'un bon père, qui voyait son fils bien-aimé à la tête des rebelles, et combien de sang il fallait répandre ; et que c'était son péché qui attirait tous ces malheurs sur sa maison et sur son peuple.

Il s'abaissait sous la main de Dieu, attendant l'événement avec un courage inébranlable : « Si « je suis agréable à Dieu, il me rétablira dans « Jérusalem : que s'il me dit : Tu ne me plais pas :

[1] *Sap.* VII, 7, 8, 9, etc.
[2] *Prov.* IV, 25, 26.
[3] *Eccl.* XXVII, 12.
[4] *Prov.* VIII, 14.
[5] *Ibid.* XXIV, 5.
[6] I. *Reg.* XXV, 17.
[7] *Ibid.* 10.
[8] *Ibid.* 37, 8.

[1] *Eccl.* XLVII, 27, 28.
[2] II. *Par.* XIII, 7.
[3] *Ibid.* XII, 15.
[4] *Par.* X, 18, 19.
[5] II. *Reg.* XV, 14, 15, 17, 18 23.
[6] *Ibid.* 30.

« il est le maître; qu'il fasse ce qu'il trouvera le « meilleur[1]. »

Étant donc ainsi résolu, il pourvoyait à tout avec une présence d'esprit admirable; et il trouva sans hésiter ce beau moyen qui dissipa les conseils d'Absalon et d'Achitophel[2].

Et quand après la victoire, il vit Séba, fils de Bochri, qui ramassait les restes des séditieux, il ne se reposa pas sur l'avantage qu'il venait de remporter. « Et il dit à Abisaï : Séba nous fera plus « de peine qu'Absalon : prenez donc tout ce qu'il « y a ici de gens de guerre, de peur qu'il ne se « jette dans quelque ville forte, et ne nous échap- « pe[3]. » Par cet ordre il assura le repos public, et étouffa la sédition dans sa naissance.

Voilà un homme vraiment fort, qui sait craindre où il faut; et qui sait prendre à propos les bons conseils.

IIIe PROPOSITION.

La sagesse du prince rend le peuple heureux.

« Le roi insensé perdra son peuple : les villes « seront habitées par la prudence de leurs prin- « ces[4]. »

Voici les fruits bienheureux du sage gouvernement de Salomon. « Le peuple de Juda et d'Is- « raël était innombrable; ils buvaient, ils man- « geaient et ils vivaient à leur aise : et ils demeu- « raient sans rien craindre, chacun dans sa vigne « et sous son figuier[5]. »

« L'or et l'argent étaient communs en Jérusa- « lem comme les pierres : et les cèdres naissaient « dans les vallées en aussi grande quantité que « les sycomores[6]. »

Sous un prince sage tout abonde; les hommes, les biens de la terre, l'or et l'argent. Le bon ordre amène tous les biens.

La même chose arriva sous Simon le Machabée. Son caractère était la sagesse. Parmi les Machabées, enfants de Mathatias, Judas était le fort[7], et Simon était le sage. Mathatias l'avait bien connu, lorsqu'il parle ainsi à ses enfants[8] : « Votre frère Simon est homme de bon conseil : « écoutez-le en toutes choses, et regardez-le comme « votre père. »

Nous avons déjà vu comme le peuple fut heureux sous sa conduite; mais il faut voir le particulier.

Il avait trouvé les affaires en mauvais état : « sous lui les Juifs furent affranchis du joug des « Gentils[1]. »

« Toute la terre de Juda était en repos durant « les jours de Simon : il chercha le bien de ses ci- « toyens; aussi prenaient-ils plaisir à voir sa gloire « et sa grandeur. Il prit Joppé, et y fit un port, « et il s'ouvrit un passage dans les îles de la mer. « Il étendit les bornes de sa nation, et fit beau- « coup de conquêtes. Personne ne lui pouvait ré- « sister. Chacun cultivait sa terre en paix; la terre « de Juda et les arbres produisaient leurs fruits : « les vieillards assis dans les places publiques ne « parlaient que de l'abondance où on vivait : la « jeunesse prenait plaisir à se parer de riches ha- « billements, et portait l'habit militaire. Il pour- « voyait à la subsistance des villes, et les forti- « fiait : la paix était sur la terre, et Israël vivait « en grande joie, chacun dans sa vigne et sous « son figuier, sans avoir aucune crainte : personne « ne les attaquait; les rois ennemis étaient abat- « tus; il protégeait les faibles; il faisait observer la « loi; il ôtait les méchants de dessus la terre; il « ornait le temple, et augmentait les vaisseaux « sacrés[2]. Enfin il faisait justice, il gardait la foi, « et ne songeait qu'au bonheur et à la grandeur de « son peuple[3]. »

Que ne fait point un sage prince! sous lui les guerres réussissent; la paix s'établit; la justice règne; les lois gouvernent; la religion fleurit; le commerce et la navigation enrichissent le pays; la terre même semble produire les fruits plus volontiers. Tels sont les effets de la sagesse. Le Sage n'avait-il pas raison de dire : « Tous les biens me « sont venus avec elle[4]? »

Qu'on doive tant de biens aux soins et à la prudence d'un seul homme, peut-on l'aimer assez? Nous voyons aussi que la grandeur de Simon faisait les délices du peuple. Il n'y a rien qu'ils ne lui accordent[5].

Quand Dieu veut rendre un peuple heureux, il lui envoie un prince sage. Hiram, admirant Salomon qui savait tout faire à propos, lui écrivait[6] : « Parce que Dieu a aimé son peuple, il vous « a fait roi. » Et il ajoutait : « Béni soit le Dieu « d'Israël, qui a fait le ciel et la terre, et qui a « donné à David un fils sage, habile, sensé et « prudent. »

« Heureux vos sujets et vos domestiques, qui « sont tous les jours devant vous, et écoutent « votre sagesse, s'écriait la reine de Saba[7]. Béni

[1] II. *Reg.* XV, 25, 26.
[2] *Ibid.* 33, 34.
[3] *Ibid.* XX, 6.
[4] *Eccl.* X, 3.
[5] III. *Reg.* IV, 20, 25.
[6] *Ibid.* X, 27. II. *Par.* I, 15.
[7] I. *Mach.* II, 66.
[8] *Ibid.* 65.

[1] I. *Mach.* XIII, 41.
[2] *Ibid.* XIV, 4, 5, 6, etc.
[3] *Ibid.* 35.
[4] *Sap.* VII, 11.
[5] I. *Mach.* XIV, 11, 35, 46.
[6] II. *Par.* II, 11, 12.
[7] III. *Reg.* X, 8, 9.

« soit le Seigneur votre Dieu, à qui vous avez « plu ; qui vous a fait roi d'Israël, parce qu'il ai- « mait ce peuple d'un amour éternel ; et vous a « établi pour y faire justice et jugement ! »

IVe PROPOSITION.

La sagesse sauve les États plutôt que la force.

« Il y avait une petite ville, et peu de monde « dedans. Un grand roi est venu contre elle ; il « l'a enceinte de tranchées, où il a bâti des forts « de tous côtés, et il a formé un siége devant cette « place. Il s'y est trouvé un homme pauvre et « sage, et il a délivré sa ville par sa sagesse. Et « j'ai dit en moi-même que la sagesse vaut mieux « que la force [1]. »

C'est ainsi que Salomon nous explique les effets de la sagesse. Et il répète encore une fois [2] : « La sagesse vaut mieux que les armes ; mais qui « manque en une chose perd de grands biens. »

Les combats sont hasardeux ; la guerre est fâcheuse pour les deux partis : la sagesse, qui prend garde à tout et ne néglige rien, a des voies non-seulement plus douces et plus raisonnables, mais encore plus sûres.

Dans la révolte de Séba contre David, le rebelle se retira dans Abéla, ville importante, où Joab ne tarda pas à l'assiéger par ordre de David [5]. Pendant qu'on en ruinait les murailles, une femme de la ville demanda à parler à Joab, et lui tint ce discours au nom de la ville qu'elle introduisait comme lui parlant. « Il y a un cer- « tain proverbe, que qui veut savoir la vérité la « demande à Abéla [4]. » (Cette ville était en réputation d'avoir beaucoup de sages citoyens qu'on venait consulter de tous côtés.) « C'est moi qui « réponds la vérité aux Israélites ; cependant « vous voulez me détruire et ruiner une mère en « Israël (c'est-à-dire, une ville capitale). Pour- « quoi renversez-vous l'héritage du Seigneur, et « une ville qu'il a donnée à son peuple ? A Dieu « ne plaise, répondit Joab, que je veuille la ren- « verser ; mais Séba s'est soulevé contre le roi, « livrez-le tout seul, et nous laisserons la ville en « repos. La femme lui répondit : On vous jettera « sa tête du haut de la muraille. Elle parla au « peuple assemblé, et discourut sagement, de « sorte qu'on résolut de faire ce qu'elle avait dit ; « et Joab renvoya l'armée. »

Voilà une ville sauvée par la sagesse. La sagesse finit tout à coup, sans rien hasarder, et en ne perdant que le seul coupable, une guerre qui avait donné tant d'appréhension à David.

[1] *Eccl.* IX, 11, 15, 16.
[2] *Ibid.* 18.
[3] II. *Reg.* XX, 14, etc.
[4] *Ibid.* 18, etc.

Béthulie, assiégée par Holopherne, est sauvée par les conseils de Judith, qui empêche, premièrement, qu'on ne suive la pernicieuse résolution de se rendre, déjà prise dans le conseil ; et ensuite fait périr les ennemis par une conduite aussi sage que hardie [1].

Ainsi on voit que la sagesse est la plus sûre défense des États. La guerre met tout en hasard. « L'empire du sage est stable [2]. »

« La sagesse fortifie le sage plus que s'il était « soutenu par les principaux de la ville [3] »

David était vaillant, et savait parfaitement l'art de la guerre. Ce n'est pas ce qui donnait le plus de crainte à Saül. « Mais il le craignait « parce qu'il était très-prudent en toutes choses [4]. »

Ve PROPOSITION.

Les sages sont craints et respectés.

David lui-même craignait plus le seul Achitophel, que tout le peuple qui était avec Absalon, parce qu'en ce temps « on consultait Achitophel « comme si c'eût été un Dieu [5]. »

C'était autant la sagesse que la puissance de Salomon, qui tenait en crainte ses voisins, et conservait son royaume dans une paix profonde.

Parce que Josaphat était sage, instruit de la loi, et prenant soin d'en faire instruire le peuple, tous ses voisins le craignaient. « Le Seigneur « répandit la terreur sur les royaumes voisins, « et ils n'osaient faire la guerre à Josaphat : les « Philistins lui apportaient des présents et les Ara- « bes lui payaient tribut [6]. »

Josaphat était belliqueux : mais l'Écriture attribue tous ces beaux effets à la piété et à la sagesse de ce roi, qui n'avait pas encore fait la guerre, dans le temps qu'il était si redouté de ses voisins.

Si la sagesse fait respecter le prince au dehors, il ne faut pas s'étonner qu'elle le fasse respecter au dedans. Quand Salomon eut rendu ce jugement mémorable, où il montra un si grand discernement, « tout Israël entendit la sentence « que le roi avait prononcée ; et ils craignirent le « roi, voyant que la sagesse de Dieu était en « lui [7]. »

Il y a quelque chose de divin à ne se tromper pas ; et rien n'inspire tant de respect ni tant de crainte.

Et voyez comme l'Écriture marque exactement l'effet naturel de chaque chose. La bonne grâce de Salomon lui avait déjà attiré l'amour des peu-

[1] *Judith.* VIII, 9, 10, 28 ; IX, etc.
[2] *Eccl.* X, 1.
[3] *Ibid.* VII, 20.
[4] I. *Reg.* XVIII, 15.
[5] II. *Reg.* XVI, 23.
[6] II. *Par.* XVII, 7, 8, 10, 11, etc.
[7] III. *Reg.* III, 28.

ples; « il parut dans le trône de son père, et il « plut à tous[1]. »

Voici quelque chose de plus grand. Il montra un discernement exquis; et on le craignit, de cette crainte respectueuse, qui tient tout le monde dans le devoir.

C'est donc avec raison qu'on lui fait dire. « La « sagesse vaut mieux que les forces; et l'homme « prudent est au-dessus de l'homme fort[2]. »

VIe PROPOSITION.

C'est Dieu qui donne la sagesse.

« Toute sagesse vient du Seigneur; elle a été « avec lui devant tous les siècles, et y sera à ja- « mais. Qui a compté le sable de la mer et les « gouttes de pluie, et les jours du monde? Qui a « mesuré la hauteur des cieux, et la largeur de « la terre, et les profondeurs de l'abîme? Qui a « pénétré cette sagesse de Dieu qui a précédé « toutes choses? La sagesse a été produite la pre- « mière; l'intelligence est engendrée devant tous « les siècles. A qui a été connue la source de la « sagesse, et qui a découvert toutes ses adres- « ses? Il n'y a qu'un seul sage, un seul redouta- « ble : c'est le Seigneur assis sur le trône de la sa- « gesse. C'est lui qui l'a créée par son esprit, et qui « l'a connue, et qui l'a comptée, et qui en sait « toutes les mesures. Il l'a répandue sur tous ses « ouvrages, et sur toute chair, a chacun selon « qu'il lui a plu; et il l'a donnée à ceux qui l'ai- « ment. » C'est par où commence l'Ecclésiastique.[3]

Dieu est le seul sage; en lui est la source de la sagesse, et c'est lui seul qui la donne.

C'est à lui que la demande le Sage. « O Dieu « de mes pères! ô Seigneur miséricordieux, qui « avez tout fait par votre parole! donnez-moi la « sagesse qui est toujours auprès de votre trône. « Vous m'avez fait roi, et vous m'avez ordonné « de vous bâtir un temple. Votre sagesse est avec « vous; elle entend tous vos ouvrages : elle était « avec vous quand vous avez fait le monde; elle « savait ce qui vous plaisait, et ce qui était droit « dans tous vos commandements. Envoyez-la moi « des cieux, du trône sublime où vous êtes assis « plein de gloire et de majesté; afin qu'elle soit « toujours et travaille toujours avec moi, et que je « connaisse ce qui vous est agréable; car elle sait « tout : elle me fera observer une juste médiocrité « dans toutes mes actions, et me gardera par sa « puissance. Et ma conduite vous plaira, et je « gouvernerai votre peuple avec justice; et je serai « digne du trône de mon père[4]. »

[1] I. *Paralip.* XXIX, 23.
[2] *Sap.* VI, 1.
[3] *Eccl.* I, 1, 2, 3, 4, etc.
[4] *Sap.* IX, 1, 4, 7, 8, etc.

Qui désire ainsi la sagesse, et qui la demande à Dieu avec cette ardeur, ne manque jamais de l'obtenir. « Je t'ai donné un cœur sage et intelli- « gent[1]. » Et encore : « Dieu donna la sagesse à « Salomon, et une prudence exquise, et une « étendue de cœur (c'est-à-dire, d'intelligence), « comme le sable de la mer[2]. »

Il lui a donné la sagesse, pour l'intelligence de la loi et des maximes; la prudence, pour l'application; l'étendue de connaissance, c'est-à-dire, une grande capacité pour comprendre les difficultés et toutes les minuties des affaires. Dieu seul donne tout cela.

VIIe PROPOSITION.

Il faut étudier la sagesse.

Dieu la donne, il est vrai; mais Dieu la donne à ceux qui la cherchent.

« J'aime ceux qui m'aiment, dit la Sagesse « elle-même[3]; et qui me cherche du matin, me « trouve. »

« Le commencement de la sagesse est un véri- « table désir de la savoir[4]. »

« Aimez mes discours, dit-elle[5], et désirez de « les entendre, et vous aurez la science. »

« La sagesse se laisse voir facilement à ceux « qui l'aiment, et se laisse trouver à ceux qui la « cherchent : elle prévient ceux qui la désirent, « et se montre la première à eux : qui s'éveille du « matin pour penser à elle, ne sera pas rebuté, « il la trouvera à sa porte. Y penser, c'est la per- « fection : qui veille pour l'obtenir sera bientôt « content; car elle tourne de tous côtés pour se « donner à ceux qui sont dignes d'elle; elle leur « apparaît avec un visage agréable, et n'oublie « rien pour aller à leur rencontre[6]. »

Elle est bonne, elle est accessible; mais il faut l'aimer et travailler pour l'avoir.

Il ne faut pas plaindre les peines qu'on prendra à cette recherche, on en est bientôt récompensé. Mon fils, faites-vous instruire dès votre « jeunesse, et la sagesse vous suivra jusqu'aux « cheveux gris : cultivez-la avec soin, comme « celui qui laboure et qui sème, et attendez ses « bons fruits. Vous travaillerez un peu pour l'ac- « quérir, et vous ne tarderez pas à manger ses « fruits[7]. Mettez vos pieds dans ses entraves, « votre cou dans ses liens, votre épaule sous son « joug. A la fin vous y trouverez le repos, et « elle vous tournera en plaisir[8]. »

[1] III. *Reg.* III, 12.
[2] *Ibid.* IV, 29.
[3] *Prov.* VIII, 17.
[4] *Sap.* VI, 18.
[5] *Ibid.* 12.
[6] *Ibid.* 13, 14, 15, 16, 17.
[7] *Eccl.* VI, 18, 19, 20.
[8] *Ibid.* 25, 26, 29.

VIIIe PROPOSITION

Le prince doit étudier et faire étudier les choses utiles : quelle doit être son étude.

Il ne faut pas s'imaginer le prince un livre à la main, avec un front soucieux, et des yeux profondément attachés à la lecture. Son livre principal est le monde : son étude c'est d'être attentif à ce qui se passe devant lui pour en profiter.

Ce n'est pas que la lecture ne lui soit utile, et le plus sage des rois ne l'a pas négligée.

« Comme l'Ecclésiaste (c'est Salomon) était « très-sage, il a instruit son peuple, et il a re- « cherché les sages sentences. L'Ecclésiaste a « étudié pour trouver des discours utiles; et il a « écrit des choses droites, des paroles véritables. « Les discours des sages sont comme un aiguillon « dans le cœur; les maîtres qui les ont ramassés « étaient conduits par un seul pasteur [1]. » C'était le roi qui prenait soin et de chercher par luimême, et de faire chercher aux autres les discours utiles à la vie.

« Mon fils, n'en désirez pas davantage. » C'est-à-dire, renfermez-vous dans les choses profitables : laissez les livres de curiosité. « On mul- « tiplie les livres sans fin; et de trop longues « spéculations épuisent le corps [2]. »

Les vraies études sont celles qui apprennent les choses utiles à la vie humaine. Il y en a qui sont dignes de l'application du prince habile. Dans les autres, c'est assez pour lui d'exciter l'industrie des savants par les récompenses, dont la principale est toujours, aux esprits bien faits, l'agrément et l'estime d'un maître entendu.

Il ne convient pas au prince de se fatiguer par de longues et curieuses lectures. Qu'il lise peu de livres; qu'il lise, comme Salomon, les discours sensés et utiles. Surtout qu'il lise l'Évangile, et qu'il le médite. C'est là sa loi, et la volonté du Seigneur.

IXe PROPOSITION.

Le prince doit savoir la loi.

Il est fait pour juger, et c'est la première institution de la royauté. « Faites-nous un roi qui « nous juge. » Et encore : « Nous voulons être « comme les autres nations, et avoir un roi qui « nous juge [3]. »

Aussi avons-nous vu que Dieu commande aux rois d'écrire la loi de Moïse, d'en avoir toujours avec eux un exemplaire authentique, et de la lire tous les jours de leur vie [4].

[1] *Eccl.* XII, 9, 10, 11.
[2] *Ibid.* 12.
[3] I. *Reg.* VIII, 5, 20.
[4] *Deut.* XVII, 18, 19.

C'est pour cela que dans leur sacre on la leur mettait en main. « Ils amenèrent au temple le « fils du roi, et lui mirent le diadème, et la « marque royale sur la tête; ils lui mirent aussi « la loi à la main, et le firent roi. Le pontife Joïada « et ses enfants le sacrèrent; et tout le peuple « cria : Vive le roi [1]. »

Le prince doit croire aussi que dans la nouvelle alliance il reçoit l'Évangile de la main de Dieu, pour se régler par cette lecture.

Le peuple doit savoir la loi, sans doute, du moins dans ses principaux points; et se faire instruire du reste dans les occurrences : car il la doit pratiquer. Mais le prince, qui outre cela la doit faire pratiquer aux autres, et juger selon ses décrets, la doit savoir beaucoup davantage.

On ne sait ce qu'on fait, quand on va sans règle, et qu'on n'a pas la loi pour guide : la surprise, la prévention, l'intérêt et les passions offusquent tout. « Le prince ignorant opprime sans « y penser plusieurs personnes, et fait triompher « la calomnie [2]. »

« Mais le commandement est un flambeau de- « vant les yeux; la loi est une lumière [3]. » Le prince qui la suit, voit clair; et tout l'État est éclairé.

« Que si l'œil de l'État (c'est-à-dire, le prince) « est obscurci, que seront les ténèbres mêmes, « et combien ténébreux sera tout le corps [4] ! »

Qu'il sache donc le fond de la loi, par laquelle il doit gouverner. Et s'il ne peut pas descendre à toutes les ordonnances particulières que les affaires font naître tous les jours, qu'il sache du moins les grands principes de la justice, pour n'être jamais surpris. C'était le Deutéronome, et le fondement de la loi, que Dieu l'obligeait d'étudier et de savoir.

Que la vie du prince est sérieuse ! il doit sans cesse méditer la loi. Aussi n'y a-t-il rien parmi les hommes de plus sérieux ni de plus grave, que l'office de la royauté.

Xe PROPOSITION.

Le prince doit savoir les affaires.

Ainsi a-t-on vu Jephté, élu prince du peuple de Dieu, prouver par la discussion des droits de ce peuple, que le roi des Ammonites leur faisait injustement la guerre [5].

On voit l'affaire discutée avec toute l'exactitude possible. Dans cette discussion, les principes du droit sont joints par Jephté avec la recherche

[1] II. *Paralip.* XXIII, 11.
[2] *Prov.* XXVIII, 16.
[3] *Ibid.* VI, 23.
[4] *Matth.* VI, 23.
[5] *Jud.* XI. 15, etc. Sup. etc.

des faits, et la connaissance des antiquités. C'est ce qu'on appelle savoir les affaires.

Le prince qui sait ces choses met visiblement la raison de son côté : ses peuples sont encouragés à soutenir la guerre, par l'assurance de leur bon droit : ses ennemis sont ralentis : les voisins n'ont rien à dire.

Une semblable discussion fit beaucoup d'honneur à Simon le Machabée [1]. « Le roi d'Asie lui « envoya redemander par Athénobius la cita« delle de Jérusalem, avec Joppé et Gazara, « places importantes, qu'il soutenait être de son « royaume. »

Simon, sur cette demande, fait premièrement les distinctions nécessaires. Il distingue les anciennes terres, qui appartenaient de tout temps aux Juifs, d'avec celles qu'ils avaient conquises depuis peu.

« Nous n'avons, dit-il [2], rien usurpé sur nos « voisins, et ne possédons rien du bien d'autrui, « mais l'héritage de nos pères que nos ennemis ont « possédé quelque temps injustement, dans le« quel nous sommes rentrés aussitôt que nous en « avons trouvé l'occasion : et nous ne faisons que « revendiquer l'héritage de nos pères. »

On a vu les offres qu'il fit pour Joppé et pour Gazara, encore qu'il les eût prises par une bonne et juste guerre : et il se mit si bien à la raison, « qu'Athénobius, envoyé du roi d'Asie, n'eut « rien à répondre [3]. »

Il est beau et utile que les affaires d'une certaine importance soient discutées autant qu'il se peut par le prince même, avec un grand raisonnement. Quand il s'en fie tout à fait aux autres, il s'expose à être trompé, ou à voir ses droits négligés. Personne ne pénètre plus dans les affaires, que celui qui y a le principal intérêt.

XIe PROPOSITION.

Le prince doit savoir connaître les occasions et les temps.

C'est une des principales parties de la science des affaires, qui toutes dépendent de là.

« Chaque chose a son temps, et tout passe « sous le ciel dans l'espace qui lui est marqué. Il « y a le temps de naître, et le temps de mourir ; « le temps de planter, et le temps d'arracher ; le « temps de blesser, et le temps de guérir ; le temps « de bâtir, et le temps d'abattre ; le temps de pleu« rer, et le temps de rire ; le temps d'amasser, « et le temps de répandre ; le temps de couper, et « le temps de coudre (c'est-à-dire, le temps de s'u« nir, et le temps de rompre) ; le temps de parler, « et le temps de se taire ; le temps de guerre, et « le temps de prix. Dieu même fait tout en cer« tains temps [1]. »

Si toutes choses dépendent du temps, la science des temps est donc la vraie science des affaires, et le vrai ouvrage du sage. Aussi est-il écrit que « le cœur du sage connaît le temps, et règle sur « cela son jugement [2]. »

C'est pourquoi il faut dans les affaires beaucoup d'application et de travail. « Chaque affaire « a son temps et son occasion ; et la vie de l'homme « est pleine d'affliction, parce qu'il ne sait point « le passé, et il n'a point de messager qui lui an« nonce l'avenir. Il ne peut rien sur les vents, il « n'a point de pouvoir sur la mort ; il ne peut dif« férer quand on vient lui faire la guerre [3]. » Nul ne fait ce qu'il veut : une force majeure domine partout : les moments passent rapidement, et avec une extrême précipitation ; qui les manque, manque tout.

Cette science des temps a fait la principale louange de la sagesse de Salomon. « Béni soit le « Dieu d'Israël, qui a donné à David un fils ha« bile, avisé, sage et prudent, pour bâtir un temple « au Seigneur, et un palais pour sa personne [4] ! » Dans une profonde paix, dans une grande abondance, après les préparatifs faits par son père, c'était le temps d'entreprendre de si grands ouvrages.

Parce que les Machabées prirent bien leur temps, ils engagèrent les Romains à les protéger ; et ils s'affranchirent des rois de Syrie, qui les opprimaient. « Jonathas vit que le temps était fa« vorable, et il envoya renouveler l'alliance avec « les Romains [5]. »

Il faudrait transcrire toutes les histoires saintes et profanes, pour marquer ce que peuvent, dans les affaires, les temps et les contre-temps.

Il y a encore dans les choses certains temps à observer, pour garder les bienséances, et entretenir l'ordre. « Mon fils, observez les temps, et « évitez le mal [6]. »

Les temps règlent toutes les actions jusqu'aux moindres. « Malheur à toi terre dont les rois se « gouvernent en enfants, et mangent dès le ma« tin ! Heureuse la terre dont le roi n'a que de « grandes pensées ; dont les princes mangent dans « le temps, pour la nécessité, et non pour la dé« licatesse [7]. » C'est une espèce de similitude pour montrer que le temps gouverne tout, et que chaque chose a un temps propre.

[1] I. *Mach.* XV, 28, etc.
[2] *Ibid.* 33, 34.
[3] *Ibid.* 35.

[1] *Eccl.* III, 1, 2, etc.
[2] *Ibid.* VIII, 5.
[3] *Ibid.* 6, 7, 8.
[4] II. *Paral.* II, 12.
[5] I. *Mach.* XII, 1.
[6] *Eccl.* IV, 23.
[7] *Ibid.* X, 16, 17.

XII[e] PROPOSITION.

Le prince doit connaître les hommes.

C'est là sans doute sa plus grande affaire, de savoir ce qu'il faut croire des hommes, et à quoi ils sont propres.

Il faut, avant toutes choses, qu'il connaisse le naturel de son peuple; et c'est ce que le Sage lui prescrit, en la figure d'un pasteur : « Connaissez, « dit-il[1], la face de votre brebis, et considérez « votre troupeau. »

Sans regarder aux conditions, il doit juger de chacun, par ce qu'il est dans son fond. « Ne mé-« prisez pas le pauvre, qui est homme de bien : « n'élevez pas le riche, à cause qu'il est puissant[2]. » Et encore : « Ne louez ni ne méprisez l'homme « par ce qui paraît à la vue : l'abeille est petite, « et il n'y a rien de plus doux que ce qu'elle « fait[3]. »

Il faut surtout qu'il connaisse ses courtisans. « Prenez garde à ceux qui vous environnent, et « tenez conseil avec les sages[4]. »

Autrement tout ira au hasard dans un État, et il y arrivera ce que déplore le Sage[5]. « J'ai vu sous « le soleil qu'on ne confie pas la course au plus « vite, ni la guerre au plus vaillant; que ce n'est « point aux sages qu'on donne du pain, ni aux « plus habiles qu'on donne les richesses; et que « ce ne sont pas les plus intelligents qui plaisent « le plus : mais que la rencontre et le hasard font « tout sur la terre. »

C'est ce qui arrive sous un prince inconsidéré, qui ne sait pas choisir les hommes, mais qui prend ceux que le hasard et l'occasion, ou son humeur, lui présentent.

La surprise et l'erreur confondent tout dans un tel règne. « J'ai vu sous le soleil un mal, où le « prince se laisse aller par surprise : un fou tient « les hautes places, et les grands sont à ses pieds[6]. »

Le prince qui choisit mal, est puni par son propre choix. « Celui qui envoie porter des paroles « par un fou, sera condamné par ses propres « œuvres[7]. »

David, pour avoir bien connu les hommes, sauva ses affaires dans la révolte d'Absalon. Il vit que toute la force du parti rebelle était dans les conseils d'Achitophel, et tourna tout son esprit à les détruire. Il connut la capacité et la fidélité de Chusaï. C'était un sage vieillard qui, le voyant contraint de prendre la fuite, « vint à lui la tête « couverte de poussière, et les habits déchirés.

[1] *Prov.* XXVII, 23.
[2] *Eccl.* X, 26.
[3] *Ibid.* XI, 2, 3.
[4] *Ibid.* IX, 21.
[5] *Ibid.* II.
[6] *Ibid.* X, 5, 6.
[7] *Prov.* XXVI, 6.

« David lui dit : Si vous venez avec moi, vous me « serez à charge : si vous faites semblant de suivre « le parti d'Absalon, vous dissiperez le conseil « d'Achitophel[1]. »

Il ne se trompa point dans sa pensée. Chusaï empêcha Absalon de suivre un conseil d'Achitophel, qui ruinait David sans ressource[2]. Achitophel sentit aussitôt que les affaires étaient perdues, et se fit périr par un cordeau[3].

David non content d'envoyer Chusaï, lui donna des personnes affidées. Il ne fallait pas s'y tromper; car, au moindre faux pas, le précipice était inévitable. Voici donc ce que David dit à Chusaï : « Tout ce que vous apprendrez des desseins « d'Absalon, dites-le aux prêtres Sadoc et Abia-« thar : ils ont deux enfants par qui vous me man-« derez toutes les nouvelles[4]. »

Chusaï n'y manqua pas. Après avoir rompu les desseins d'Achitophel, il manda à David, par ces deux hommes, tout ce qui s'était passé[5], et lui donna un avis qui sauva l'État.

Ainsi David, pour avoir connu les hommes dont il se servait, reprit le dessus, et rétablit ses affaires presque désespérées.

Au contraire Roboam, pour avoir mal connu l'humeur de son peuple, et l'esprit de Jéroboam qui le soulevait, perdit dix tribus, c'est-à-dire, plus de la moitié de son royaume.

Le prince qui s'habitue à bien connaître les hommes, paraît en tout inspiré d'en haut, tant il donne droit au but. Joab avait envoyé une femme habile pour insinuer quelque chose à David. Ce prince connut d'abord de qui venait le conseil. Il répondit à cette femme[6] : « Dites-moi « la vérité; n'est-ce pas Joab qui vous envoie me « parler? Seigneur, lui dit-elle, par le salut de « votre âme, vous ne vous êtes détourné ni à « droite ni à gauche. Votre serviteur Joab m'a « mis à la bouche toutes les paroles que j'ai dites : « mais vous, Seigneur, vous êtes sage comme un « ange de Dieu, et il n'y a rien sur la terre que « vous ne sachiez. »

C'est ce que voulait dire Salomon dans cette belle sentence : « La prophétie est dans les lèvres « du roi; il ne se trompe point dans son juge-« ment[7]. »

Ce sage roi l'avait éprouvé, dans ce jugement mémorable qu'il rendit entre ces deux mères. Parce qu'il connut la nature, et les effets des passions, la malice et la dissimulation ne put se

[1] II. *Reg.* XV, 32, 33, 34.
[2] *Ibid.* XVII, 7, etc.
[3] *Ibid.* 23.
[4] *Ibid.* XV, 35, 36.
[5] *Ibid.* XVII, 15, etc.
[6] *Ibid.* XIV, 18, 19, 20.
[7] *Prov.* XVI, 10.

cacher à ses yeux : « Et tout le peuple connut que « la sagesse de Dieu était en lui[1]. »

Outre que la grande expérience, et la connaissance des hommes, donnent à un prince appliqué un discernement délicat; Dieu l'aide en effet quand il s'applique, car « le cœur du roi est en-« tre ses mains[2]. »

C'est Dieu qui mit dans le cœur de David, ces salutaires conseils qui lui remirent la couronne sur la tête. Ce ne fut pas la prudence de David : « ce fut le Seigneur lui-même, qui dissipa les con-« seils utiles d'Achitophel[3]. »

Aussi s'était-il d'abord tourné à Dieu. « O « Seigneur ! confondez le conseil d'Achitophel[4]. »

Voilà donc deux choses que le prince doit faire : premièrement, s'appliquer de toute sa force à bien connaître les hommes; secondement, dans cette application, attendre les lumières d'en haut, et les demander avec ardeur; car la chose est délicate et enveloppée.

Il ne se peut rien ajouter à ce que dit sur ce sujet l'Ecclésiastique. Je rapporterai son discours, comme il est porté dans le grec, bien plus clair que notre version latine[5] : « Tout conseiller « vante son conseil; mais il y en a qui conseil-« lent pour eux-mêmes. Gardez-vous donc d'un « conseiller, et regardez avant toutes choses « quel besoin vous en avez, et quels sont ses « intérêts. Car souvent il conseillera pour lui-« même, et hasardera vos affaires pour faire les « siennes. Il vous dira : Vous faites bien, et il « prendra garde cependant à ce qui vous arri-« vera, pour en profiter. Ne consultez donc pas « avec un homme suspect. Regardez les vues « d'un chacun. Ne prenez pas l'avis d'une femme « sur celle dont elle est jalouse, ni d'un homme « timide sur la guerre, ni du marchand sur la « difficulté des voitures, ni du vendeur sur le « prix de ses marchandises (chacun se fera va-« loir, et regardera son profit). Ne consultez non « plus l'envieux, sur la récompense des services; « ni celui dont le cœur est dur, sur les libérali-« tés et sur les grâces; ni l'homme lent, sur quel-« que entreprise que ce soit; ni le mercenaire « que vous avez à votre service, sur la fin de « l'ouvrage qu'il a entrepris (car il a intérêt de « le faire durer le plus qu'il pourra); ni un ser-« viteur paresseux, sur les travaux qu'il faut « entreprendre. Ne prenez point de tels conseils : « mais ayez auprès de vous un homme religieux, « qui garde les commandements, dont l'esprit re-« vienne au vôtre, et qui compatisse à vos maux « quand vous tomberez. Et faites-vous un conseil « dans votre cœur; car vous n'en trouverez point « de plus fidèle. L'esprit d'un homme lui rapporte « plus de nouvelles que sept sentinelles mises sur « de hauts lieux, pour découvrir, et pour obser-« ver. Et par-dessus tout cela priez le Seigneur, « afin qu'il conduise vos voies. »

[1] III. *Reg.* III, 28.
[2] *Prov.* XXI, 1.
[3] II. *Reg.* XVII, 14.
[4] *Ibid.* 15, 31.
[5] *Eccl.* XXXVII, 8, 9, etc.

XIIIe PROPOSITION.

Le prince doit se connaître lui-même.

Mais de tous les hommes que le prince doit connaître, celui qu'il lui importe plus de bien connaître, c'est lui-même.

« Mon fils, éprouvez votre âme dans toute « votre vie; et, si elle vous semble mauvaise, ne « lui donnez pas de pouvoir[1] : » c'est-à-dire, ne vous laissez pas aller à ses désirs. Le grec porte : « Mon fils, éprouvez votre âme, connaissez ce « qui lui est mauvais, et gardez-vous de le lui « donner. »

Tout ne convient pas à tous; il faut savoir à quoi on est propre. Tel homme qui serait grand, employé à certaines choses, se rend méprisable, parce qu'il se donne à celles où il n'est pas propre.

Connaître ses défauts est une grande science : car on les corrige, ou on y supplée par d'autres moyens. « Mais qui connaît ses fautes? » dit le Psalmiste[2]. Nul ne les connaît par lui-même; il faut avoir quelque ami fidèle qui vous les montre. Le Sage nous le conseille. « Qui aime à sa-« voir, aime à être enseigné; qui hait d'être re-« pris, est insensé[3]. »

En effet, c'est un caractère de folie, d'adorer toutes ses pensées, de croire être sans défaut, et de ne pouvoir souffrir d'en être averti. « L'in-« sensé, marchant dans sa voie, trouve tous les « autres fous[4]. » Et encore : « Ne conférez point « avec le fou, qui ne peut aimer que ce qui lui « plaît[5]. »

Le Sage dit au contraire[6] : « Qui donnera un « coup de fouet à mes pensées, et une sage ins-« truction à mon cœur, afin que je ne m'épar-« gne pas moi-même, et que je connaisse mes « défauts : de peur que mes ignorances et mes « fautes ne se multiplient, et que je ne donne de « la joie à mes ennemis, qui me verront tomber « à leurs pieds. »

Voilà ce qui arrive à l'insensé qui ne veut pas connaître ses fautes. Les princes, accoutumés à la flatterie, sont sujets plus que tous les autres

[1] *Eccl.* XXXVII, 30.
[2] *Psal.* XVIII, 13.
[3] *Prov.* XII, 1.
[4] *Eccl.* X, 3.
[5] *Ibid.* VIII, 20.
[6] *Ibid.* XXIII, 2, 3.

hommes à ce défaut. Parmi une infinité d'exemples, je n'en rapporterai qu'un seul.

Achab ne voulait point entendre le seul prophète qui lui disait la vérité, parce qu'il la disait sans flatterie. « Josaphat, roi de Juda, dit à Achab, « roi d'Israël[1] : N'y a-t-il pas ici quelque prophète « du Seigneur? Il nous en reste encore un, répon- « dit le roi d'Israël, qui s'appelle Michée, fils de « Jamla; mais je le hais, parce qu'il ne me pro- « phétise que du mal, et jamais du bien. »

Il le reprenait de ses crimes, et l'avertissait des justes jugements de Dieu afin qu'il les évitât. Achab ne pouvait souffrir ses discours. Il aimait mieux être environné d'une troupe de prophètes flatteurs qui ne lui chantaient que ses louanges, et des triomphes imaginaires. Il voulut être trompé, et il le fut. Dieu le livra à l'esprit d'erreur, qui remplit le cœur de ses prophètes, de flatteries et d'illusions auxquelles il crut pour son malheur; et il périt dans la guerre où ses prophètes lui annonçaient tant d'heureux succès.

Au contraire le pieux roi Josaphat reprend le roi d'Israël, qui ne voulait pas qu'on écoutât ce prophète de malheur. « Ne parlez pas ainsi, roi « d'Israël[2]. » Il faut écouter ceux qui nous montrent, de la part de Dieu, et nos fautes, et ses jugements.

Le même roi Josaphat, au retour de la guerre où il avait été avec Achab, écouta avec soumission le prophète Jéhu qui lui dit[3] : « Vous don- « nez secours à un impie, et vous faites amitié « avec les ennemis de Dieu : vous méritiez sa co- « lère; mais il s'est trouvé en vous de bonnes œu- « vres. »

Il marchait en tout sur les pas de son père David, qui, recevant avec respect les justes répréhensions des prophètes Nathan et Gad[4], reconnut ses fautes, et en obtint le pardon.

Ce ne sont pas seulement les prophètes qu'il faut ouïr : le sage regarde tous ceux qui lui découvrent ses fautes avec prudence, comme des hommes envoyés de Dieu pour l'éclairer. Il ne faut point avoir égard aux conditions : la vérité conserve toujours son autorité naturelle, dans quelque bouche qu'elle soit. « Les hommes li- « bres obéissent aux serviteurs sensés; l'homme « prudent et instruit ne murmure pas étant re- « pris[5]. »

L'homme qui peut souffrir qu'on le reprenne est vraiment maître de lui-même. « Qui méprise « l'instruction, méprise son âme : qui acquiesce « aux répréhensions, est maître de son cœur[1]. »

[1] III. *Reg.* XXII, 7, 8. II. *Paralip.* XVIII, 6, 7.
[2] *Ibid.*
[3] II. *Paralip.* XIX, 2, 3.
[4] II. *Reg.* XII et XXIV.
[5] *Eccl.* X, 28.

XIVe PROPOSITION.

Le prince doit savoir ce qui se passe au dedans et au dehors de son royaume.

Sous un prince habile et bien averti, personne n'ose mal faire. On croit toujours l'avoir présent, et même qu'il devine les pensées. « Ne di- « tes rien contre le roi dans votre pensée; ne par- « lez point contre lui dans votre cabinet : car les « oiseaux du ciel rapporteront vos discours[2]. »

Les avis volent à lui de toutes parts; il en sait faire le discernement, et rien n'échappe à sa connaissance.

Ce soldat, à qui Joab, son général, commandait quelque chose contre les ordres du roi, lui répondit[3] : « Quelque somme que vous me don- « nassiez, je ne ferais pas ce que vous me dites; « car le roi l'a défendu : et quand je ne crain- « drais pas ma propre conscience, le roi le sau- « rait et pourriez-vous me protéger? »

« Nathan vint à Bethsabée, mère de Salomon, « et lui dit : Ne savez-vous pas qu'Adonias, fils « d'Haggith, s'est fait reconnaître roi? et le roi, « notre maître, l'ignore encore. Sauvez votre « vie et celle de Salomon; allez promptement, « et parlez au roi[4]! » Un mal connu est à demi guéri : les plaies cachées deviennent incurables.

Voilà pour le dedans. Et pour le dehors : Amasias, roi de Juda, enflé de la victoire nouvellement remportée sur les Iduméens, voulut mesurer ses forces avec le roi d'Israel plus puissant que lui. « Joas, roi d'Israël, lui fit dire : Le char- « don du Liban voulut marier son fils avec la fille « du cèdre; et les bêtes qui étaient dans le bois « de cette montagne, en passant écrasèrent le char- « don. Vous avez défait les Iduméens et votre « cœur s'est élevé. Contentez-vous de la gloire « que vous avez acquise, et demeurez en repos. « Pourquoi voulez-vous périr, vous et votre peu- « ple? Amasias n'acquiesça pas à ce conseil : il mar- « cha contre Joas; il fut battu et pris. Joas abattit « quatre cents coudées des murailles de Jérusalem, « et enleva les trésors de la maison du Seigneur « et de la maison du roi[5]. » Si Amasias eût connu les forces de ses voisins, il n'aurait pas cru qu'il pût vaincre un roi plus puissant que lui, parce qu'il en avait vaincu un plus faible; et cette ignorance causa sa ruine.

Au contraire Judas le Machabée, pour avoir parfaitement connu la conduite et les conseils des Romains, leur puissance et leur manière de faire

[1] *Prov.* XV, 32.
[2] *Eccl.* X, 20.
[3] II. *Reg.* XVIII, 12, 13.
[4] III. *Reg.* I, 12, 13.
[5] IV *Reg.* XIV, 8, 9, 10, etc.

la guerre, enfin leurs secrètes jalousies contre les rois de Syrie [1], s'en fit des protecteurs assurés, qui donnèrent moyen aux Juifs de secouer le joug des Gentils.

Que le prince soit donc averti, et n'épargne rien pour cela. C'est à lui principalement que s'adresse cette parole du Sage : « Achetez la « vérité [2]. » Mais qu'il prenne donc garde à ne point payer des trompeurs, et à ne pas acheter le mensonge.

XV[e] PROPOSITION.

Le prince doit savoir parler.

« Les ouvrages sont loués par la main de l'ou- « vrier ; et le prince du peuple est reconnu sage « par ses discours [3]. »

On n'attend de lui que de grandes choses. Job sentait en cela son obligation, et l'attente des peuples, lorsqu'il disait [4] : « On n'attendait de ma « bouche que de belles sentences, et on se taisait « pour écouter mes conseils. On ne trouvait rien « à ajouter à mes paroles. »

Ce n'est pas tout de tenir de sages discours, ni de dire de bonnes choses ; il les faut dire à propos. « Les belles sentences sont rejetées dans « la bouche de l'imprudent : car il ne les dit pas « en leur temps [5]. »

C'est pourquoi le sage pense à ce qu'il dit, pour ne parler que quand il faut. « Le cœur du sage ins- « truit sa bouche, et donne grâce à ses lèvres. Des « paroles bien ordonnées sont comme le miel ; la « douceur en est extrême [6]. »

« Les paroles du sage le rendront agréable ; « celles du fou l'engageront dans le précipice : « il commence par une folie et finit par une er- « reur insupportable [7]. »

S'il n'y a rien de plus agréable qu'un discours fait à propos, il n'y a rien de plus choquant qu'un discours inconsidéré. « Un homme dés- « agréable ressemble à un discours hors de pro- « pos [8]. »

Parler mal à propos n'est pas seulement chose désagréable, mais nuisible. « Le discoureur se « blesse lui-même d'une épée ; la langue des sa- « ges est la santé [9]. » Et encore : « Qui garde sa « bouche, garde son âme ; le parleur inconsidéré « se perdra lui-même [10]. »

Le vain discoureur a un caractère de folie. L'in- « sensé parle sans fin [1]. » Et encore : « Voyez-vous « cet homme prompt à parler, il y a plus à espérer « d'un fou que de lui [2]. »

La langue conduite par la sagesse est un instrument propre à tout. Voulez-vous adoucir un homme irrité : « Une douce réponse apaise la « colère ; mais une parole rude excite la fureur [3]. » Et encore : « Une langue douce est l'arbre de « vie ; une langue emportée accable l'esprit [3]. »

Voulez-vous gagner quelqu'un qui soit mécontent, la parole vous y sert plus que les dons. « La rosée rafraîchit l'ardeur ; et une parole vaut « mieux qu'un présent [5]. »

Il faut donc être maître de sa langue. « Le cœur « du sage instruit sa bouche, » comme nous venons de voir. Et encore : « Le cœur des fous est en « la puissance de leur bouche ; et la bouche des « sages est en la puissance de leur cœur [6]. » La démangeaison de parler emporte l'un ; la circonspection mesure toutes les paroles de l'autre : l'un s'échauffe en discourant, et s'engage ; l'autre pèse tout dans une balance juste, et ne dit que ce qu'il veut.

XVI[e] PROPOSITION.

Le prince doit savoir se taire : le secret est l'âme des conseils.

« Il est bon de cacher le secret du roi [7]. »

Le secret des conseils est une imitation de la sagesse profonde et impénétrable de Dieu. « On « ne peut connaître la hauteur des cieux, ni la « profondeur de la terre, ni le cœur des rois [8]. »

Il n'y a point de force, où il n'y a point de secret. « Celui qui ne peut retenir sa langue, est une « ville ouverte et sans muraille [9] : » on l'attaque, on l'enfonce de toutes parts.

Si trop parler est un caractère de folie, savoir se taire est un caractère de sagesse. « Le fou « même, s'il sait se taire, passera pour sage [10]. »

Le sage interroge plus qu'il ne parle : « Faites « semblant de ne pas savoir beaucoup de cho- « ses, et écoutez en vous taisant et en interro- « geant [11]. »

Ainsi, sans vous découvrir, vous découvrirez les autres. Le désir de montrer qu'on sait, empêche de pénétrer et de savoir beaucoup de choses.

Il faut donc parler avec mesure. « L'insensé

[1] I. *Machab.* VIII, 1, 2, 3, etc.
[2] *Prov.* XXIII, 23.
[3] *Eccl.* IX, 24.
[4] *Job.* XXIX, 21, 22.
[5] *Eccl.* XX, 22.
[6] *Prov.* XVI, 23, 24.
[7] *Eccl.* X, 12, 13.
[8] *Eccl.* XX, 21.
[9] *Prov.* XII, 18.
[10] *Ibid.* XIII, 3.

[1] *Eccl.* X, 14.
[2] *Prov.* XXIX, 20.
[3] *Ibid.* XV, 1.
[4] *Ibid.* 4.
[5] *Eccl.* XVIII, 16.
[6] *Ibid.* XXI, 29.
[7] *Tob.* XIII, 7.
[8] *Prov.* XXV, 3.
[9] *Ibid.* 28.
[10] *Ibid.* XVII, 28.
[11] *Eccl.* XXXII, 12.

« dit d'abord tout ce qu'il a dans l'esprit : le « sage réserve toujours quelque chose pour l'a-« venir[1]. »

Il ne se tait pas toujours, « mais il se tait jus-« qu'au temps propre : l'insolent et l'imprudent « ne connaissent pas le temps[2]. »

« Il y en a qui se taisent parce qu'ils ne savent « pas parler; et il y en a qui se taisent, parce « qu'ils connaissent le temps[3]. »

Tant de grands rois à qui des paroles témé-rairement échappées ont causé tant d'inquiétude, justifient cette parole du Sage : « Qui garde sa « bouche et sa langue, garde son âme de grands « embarras et de grands chagrins[4]. »

« Qui mettra un sceau sur mes lèvres, et une « garde autour de ma bouche, afin que ma lan-« gue ne me perde point[5]? »

XVII[e] PROPOSITION.

Le prince doit prévoir.

Ce n'est pas assez au prince de voir, il faut qu'il prévoie. « L'habile homme a vu le mal qui « le menaçait, et s'est mis à couvert : le malha-« bile a passé outre, et a fait une grande perte[6]. »

« Jouissez des biens dans les temps heureux; « mais donnez-vous garde du temps fâcheux : car « le Seigneur a fait l'un et l'autre[7]. »

Il ne faut point avoir une prévoyance pleine de souci et d'inquiétude, qui vous trouble dans la bonne fortune; mais il faut avoir une pré-voyance pleine de précaution, qui empêche que la mauvaise fortune ne nous prenne au dépourvu.

« Dans l'abondance, souvenez-vous de la fa-« mine : pensez à la pauvreté et au besoin parmi « les richesses : le temps change du matin au « soir[8]. »

Nous avons vu David, pour avoir prévu l'ave-nir, ruiner le parti d'Absalon, et étouffer la ré-bellion de Séba dans sa naissance[9].

Roboam, Amasias, et les autres dont nous avons vu les égarements, n'ont rien prévu, et sont tom-bés. Les exemples de l'un et l'autre événement sont innombrables.

Il n'y a guère d'homme qui ne soit touché d'un grand mal présent, et ne fasse des efforts pour s'en tirer : ainsi toute la sagesse est à pré-voir.

L'homme prévoyant prend garde aux petites choses, parce qu'il voit que de celles-là dépen-dent les grandes. « Qui méprise les petites cho-« ses, tombera peu à peu[1]. »

Dans la plupart des affaires, ce n'est pas tant la chose que la conséquence qui est à craindre : qui n'entend pas cela, n'entend rien.

La santé dépend plus des précautions que des remèdes. « Apprenez, avant que de parler; pre-« nez le remède avant la maladie[2]. »

Que les particuliers aient des vues courtes, cela peut être supportable. Le prince doit tou-jours regarder au loin, et ne se pas renfermer dans son siècle. « La vie de l'homme a des jours « comptés; mais les jours d'Israël sont innombra-« bles[3]. »

O prince! regardez donc la postérité. Vous mourrez, mais votre État doit être immortel.

XVIII[e] PROPOSITION.

Le prince doit être capable d'instruire ses ministres.

C'est-à-dire, que la raison doit être dans la tête. Le prince habile fait les ministres habiles, et les forme sur ses maximes.

C'est ce que voulait dire l'Ecclésiastique : « Le « sage juge, c'est-à-dire, le sage prince instruira « son peuple; et le gouvernement de l'homme « sensé sera durable[4]. » Et encore : « L'homme « sage instruit son peuple, et les fruits de la sa-« gesse ne sont pas trompeurs[5]. »

L'exemple de Josaphat, également sage, vail-lant et pieux, nous apprendra ce qu'il faut faire.

Dans la troisième année de son règne, il en-voya cinq des seigneurs de la cour « pour instruire « le peuple dans les villes de Juda, et avec eux « huit lévites et deux prêtres. Ils enseignaient le « peuple de Juda, ayant en main le livre de la « loi du Seigneur; et ils parcouraient toutes les « villes de Juda, et ils instruisaient le peuple[6]. »

Remarquez toujours que la loi du Seigneur était la loi du royaume dont le peuple doit être instruit; et le roi prend soin de l'en faire instruire. Comme cette loi contenait ensemble les choses religieu-ses et politiques, aussi, pour enseigner le peu-ple, il envoya des prêtres avec des seigneurs. Mais voyons la suite.

« Il établit des juges par toutes les villes fortes « de Juda, leur disant : Prenez garde à ce que « vous avez à faire; car ce n'est pas le jugement « des hommes que vous exercez, mais le juge-« ment du Seigneur : et tout ce que vous jugerez « retombera sur vous. Que la crainte du Seigneur « soit donc avec vous : et faites tout avec soin;

[1] *Prov.* XXIX, 11.
[2] *Eccl.* XX, 7.
[3] *Ibid.* 6.
[4] *Prov.* XXI, 23.
[5] *Eccl.* XXII, 33.
[6] *Prov.* XXII, 3.
[7] *Eccl.* VII, 15.
[8] *Eccl.* XVIII, 25, 26.
[9] II. *Reg.* XV, XX

[1] *Eccl.* XIX, 1.
[2] *Ibid.* XVIII, 19, 20.
[3] *Ibid.* XXXVII, 28.
[4] *Ibid.* X, 1.
[5] *Ibid.* XXXVII, 26.
[6] II. *Paralip.* XVII, 7, 8, 9

« car il n'y a point d'iniquité dans le Seigneur votre Dieu, ni d'acception de personnes, ni de désir « d'avoir des présents [1]. »

Outre ces tribunaux érigés dans les villes de Juda, il érigea un tribunal plus auguste dans la capitale du royaume « Il établit dans Jérusalem « des lévites et des prêtres, et les chefs de famille, pour juger le jugement du Seigneur, et « terminer toutes les causes en son nom. Et il « leur dit : Vous ferez ainsi, et ainsi, dans la crainte « du Seigneur, avec fidélité, et d'un cœur parfait. Dans toute cause de vos frères qui viendra « à vous, où il sera question de la loi, des commandements, des ordonnances et de la justice, « apprenez-leur à ne point offenser Dieu, de peur « que la colère de Dieu ne vienne sur vous et sur « eux : en faisant ainsi vous ne pécherez pas [2]. »

Un prince habile donne ordre que le peuple soit bien instruit des lois; et lui-même il instruit ses ministres, afin qu'ils agissent selon la règle.

ARTICLE II.

Moyens à un prince d'acquérir les connaissances nécessaires.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Premier moyen : Aimer la verité, et déclarer qu'on la veut savoir.

Nous avons montré au prince, par la parole de Dieu, combien il doit être instruit, et de combien de choses : donnons-lui les moyens d'acquérir les connaissances nécessaires, en suivant toujours cette divine parole comme notre guide.

Le premier moyen qu'a le prince pour connaître la vérité, est de l'aimer ardemment, et de témoigner qu'il l'aime : ainsi elle lui viendra de tous côtés, parce qu'on croira lui faire plaisir de la lui dire.

« Les oiseaux de même espèce s'assemblent, et « la vérité retourne à celui qui la recherche [3]. » Les véritables cherchent les véritables : la vérité vient aisément à un esprit disposé à la recevoir par l'amour qu'il a pour elle.

Au contraire, toute leur cour sera remplie d'erreur et de flatterie, s'ils sont de l'humeur de ceux qui disent aux voyants : « Ne voyez pas; « et à ceux qui regardent : Ne regardez pas pour « nous ce qui est droit; dites-nous des choses « agréables; voyez pour nous des illusions [4]. »

Peu disent cela de bouche; beaucoup le disent de cœur. Le monde est rempli de ces insensés

[1] II. *Paralip.* XIX, 5, 6, 7.
[2] *Ibid.* XIX, 8, 9, 10.
[3] *Eccl.* XXVII, 10.
[4] *Is* XXX, 10.

dont parle le Sage : « L'insensé n'écoute pas les « discours prudents, ni ne prête l'oreille, si vous « ne lui parlez selon ses pensées [1]. »

Il ne suffit pas au prince de dire en général, qu'il veut savoir la vérité, et de demander, comme fit Pilate à Notre-Seigneur [2] : « Qu'est-ce « que la vérité? » puis s'en aller tout à coup, sans attendre la réponse. Il faut et le dire, et le faire de bonne foi.

Les uns s'informent de la vérité par manière d'acquit, et en passant seulement, comme il semble que Pilate fit en ce lieu. Les autres, sans se soucier de la savoir, s'en informent par ostentation, et pour se faire honneur de cette recherche. Tel était Achab, roi d'Israël, dans lequel nous voyons tous les caractères de ce dernier genre d'hommes.

Au fond il n'aimait que la flatterie, et craignait la vérité. C'est pourquoi « il haïssait Michée, « par cette seule raison : qu'il ne lui prophétisait « que des malheurs [3]. »

Repris de cette aversion injuste par Josaphat, roi de Juda, il n'ose lui refuser d'écouter ce prophète véritable : mais en l'envoyant querir par un courtisan flatteur, il lui fit dire sous main, comme nous avons déjà vu : « Tous les prophètes annon- « cent unanimement au roi des succès heureux, « tenez-lui un même langage [4]. »

Cependant, quand il paraît devant Josaphat, et devant le monde, il fait semblant de vouloir savoir la vérité. « Michée, dit Achab, entrepren- « drons-nous cette guerre? Je vous demande, « encore une fois, au nom de Dieu, de ne me « dire que la vérité [5]. »

Mais aussitôt que le saint prophète commence à la lui expliquer, il s'en fâche; et à la fin de son discours, il le fait mettre en prison. « Ne vous « avais-je pas bien dit, qu'il ne vous prophétise- « rait que des malheurs [6]? »

C'est ainsi qu'il parla à Josaphat, aussitôt presque que Michée eut ouvert la bouche. Et quand il eut tout dit, « le roi d'Israël donna cet « ordre : Enlevez-moi Michée, et menez-le au « gouverneur de la ville, et à Joas, fils d'Amé- « lech, et dites-leur : Le roi commande qu'on « mette cet homme en prison, et qu'on le nour- « risse au pain et à l'eau en petite quantité, jus- « qu'à ce que je revienne en paix [7]. »

Voilà à quoi aboutit ce beau semblant que fit Achab, de vouloir savoir la vérité. Aussi Michée,

[1] *Prov.* XVIII.
[2] *Joan.* XVIII, 38.
[3] III. *Reg.* XXII, 8. II. *Paralip.* XVIII, 7.
[4] III. *Reg.* XXII, 13. II. *Paralip.* XVIII, 12.
[5] III. *Reg.* XXII, 15, 16. II. *Paralip.* XVIII, 14, 15.
[6] III. *Reg.* XXII, 18. II. *Paralip.* XVIII, 17.
[7] III. *Reg.* XXII, 26, 27. II. *Paralip.* XVIII, 25, 26.

le jugeant indigne de la savoir, lui répondit d'abord d'un ton ironique : Allez, tout vous réussira [1].

Enfin, pressé au nom de Dieu de dire la vérité, le prophète exposa devant tout le monde cette terrible vision [2] : « J'ai vu le Seigneur assis dans « son trône, et toute l'armée du ciel à droite et « à gauche; et le Seigneur dit : Qui trompera « Achab, roi d'Israël, afin qu'il assiége Ramoth-« Galaad, et qu'il y périsse? L'un disait d'une « façon, et l'autre d'une autre. Un esprit s'a-« vança au milieu de l'assemblée, et dit au Sei-« gneur : Je le tromperai. En quoi le tromperas-« tu? dit le Seigneur. Et il répondit : Je serai « esprit menteur dans la bouche de tous les pro-« phètes. Le Seigneur lui dit : Tu le tromperas, « et tu prévaudras; va, et fais comme tu dis. « Maintenant donc, poursuivit Michée, le Sei-« gneur a mis l'esprit de mensonge dans la bou-« che de tous vos prophètes, et il a résolu votre « perte. »

Qui ne tremblera en voyant de si terribles jugements? Mais qui n'en admirera la justice? Dieu punit par la flatterie les rois qui aiment la flatterie, et livre à l'esprit de mensonge les rois qui cherchent le mensonge et de fausses complaisances.

Achab fut tué; et Dieu fit voir que qui cherche à être trompé trouve la tromperie pour sa perte.

« Vous êtes juste, ô Seigneur! et tous vos ju-« gements sont droits [3]. »

IIe PROPOSITION.

Deuxième moyen : Être attentif et considéré.

On a beau avoir la vérité devant les yeux; qui ne les ouvre pas, ne la voit pas. Ouvrir les yeux, à l'âme, c'est être attentif.

« Les yeux du sage sont en sa tête; le fou « marche dans les ténèbres [4]. » On demande à l'imprudent et au téméraire : Insensé, à quoi pensiez-vous? où aviez-vous les yeux? Vous ne les aviez pas à la tête, ni devant vous ; vous ne voyiez pas devant vos pieds : c'est-à-dire, vous ne pensiez à rien; vous n'aviez aucune attention.

C'est comme si on n'avait point d'yeux, ni d'oreilles. « Ce peuple ne voit pas de ses yeux, « et n'écoute pas des oreilles [5]. » Ou, comme traduit saint Paul [6] : » Vous écouterez, et n'en-« tendrez pas; vous verrez, et ne concevrez pas. »

[1] III. *Reg.* XXII, 15. II. *Paralip.* XVIII, 14.
[2] III. *Reg.* XXII, 19, etc. II. *Paralip.* XVIII, 18, etc.
[3] *Ps.* CXVIII, 137.
[4] *Eccl.* II, 14.
[5] *Is.* VI, 10.
[6] *Act.* XXVIII, 26.

C'est pourquoi le Sage nous dit qu'il y a « un « œil qui voit, et une oreille qui écoute : et c'est, « dit-il, le Seigneur qui fait l'un et l'autre [1]. »

Ce don de Dieu n'est pas fait pour ceux qui dorment, et qui ne pensent à rien. Il faut s'exciter soi-même et considérer. « Que vos yeux « considèrent ce qui est droit, que vos paupières « précèdent vos pas. Dressez-vous vous-même « un chemin, et vos démarches seront fermes [2]. » Regardez avant que de marcher : soyez attentif à ce que vous faites.

Il ne faut jamais rien précipiter. « Où il n'y a « point d'intelligence, il n'y a point de bien : qui « se précipite chopera : la folie des hommes les « fait tomber, et puis ils s'en prennent à Dieu « dans leur cœur [3]. »

Soyez donc attentif et considéré en toutes choses. « Devant que de juger, ayez la justice devant « les yeux; apprenez avant que de parler : prenez « la médecine devant la maladie; examinez-vous « vous-même, avant que de prononcer un juge-« ment : et Dieu vous sera propice [4]. »

L'attention en tout, c'est ce qui nous sauve. « Le conseil et l'attention vous garderont, la « prudence vous sauvera des mauvaises voies : « vous serez délivré de l'homme qui parle mali-« cieusement, qui laisse le droit chemin, et mar-« che par des voies ténébreuses [5]. »

Au milieu des déguisements et des artifices qui règnent parmi les hommes, il n'y a que l'attention et la vigilance qui nous puissent sauver des surprises.

Qui considère les hommes attentivement, y est rarement trompé. Jacob connut au visage de Laban, que les dispositions de son cœur étaient changées. Il vit que le visage de Laban était autre qu'à l'accoutumée [6]. Et sur cela il prit la résolution de se retirer.

Car, comme dit l'Ecclésiastique selon les Septante : « On connaît les desseins de vengeance « dans le changement du visage [7]. » Et encore : « Le cœur de l'homme change son visage, soit « pour le bien, soit pour le mal [8]. »

Mais cela n'est pas aisé à découvrir; il y faut une grande application. « On trouve difficilement « et avec travail les vestiges d'un cœur bien dis-« posé, et un bon visage [9]. »

Que le prince considère donc attentivement toutes choses; mais surtout qu'il considère at-

[1] *Prov.* XX, 12.
[2] *Ibid.* IV, 25, 26.
[3] *Ibid.* XIX, 2, 3.
[4] *Eccl.* XVIII, 19, 20.
[5] *Prov.* II, 11, 12, 13.
[6] *Gen.* XXXI, 2, 5.
[7] *Eccl.* XVIII, 24.
[8] *Ibid.* XIII, 31.
[9] *Ibid.* 32.

tentivement les hommes. La nature a imprimé sur le dehors une image du dedans. « L'homme « se connaît à la vue; on remarque un homme « sensé à la rencontre : l'habit, le ris, la démar- « che, découvrent l'homme [1]. »

Il ne faut pourtant pas en croire les premières impressions. Il y a des apparences trompeuses : il y a de profondes dissimulations. Le plus sûr est d'observer tout, mais de n'en croire que les œuvres. « Vous les connaîtrez par leurs fruits [2], » c'est-à-dire, par leurs œuvres, dit la Vérité même. Et ailleurs : « L'arbre se connaît par son « fruit [3]. »

Encore faut-il prendre garde à ce que dit l'Ecclésiastique. « Il y en a qui manquent, mais ce n'est « pas de dessein. Qui ne pèche point dans ses « paroles [4]? » Comme s'il disait : Ne prenez pas garde à quelque parole, et à quelque faute qui échappe. C'est en regardant la suite des paroles et des actions, que vous porterez un jugement droit.

Il n'y a rien de moins attentif, ni de moins considéré que les enfants. Le Sage nous veut tirer de cet état, et nous rendre plus sérieux, quand il nous dit : « Laissez l'enfance; et vivez, et mar- « chez par les voies de la prudence [5]. »

L'homme qui n'est point attentif tombe dans l'un de ces deux défauts : ou il est égaré, ou il est comme assoupi dans une profonde léthargie. Le premier de ces défauts fait les étourdis, l'autre fait les stupides; états qui, poussés à un certain point, font deux espèces de folie.

Voici en deux paroles deux tableaux qui sont faits de la main du Sage. « La sagesse reluit sur « le visage de l'homme sensé : les yeux du fou « regardent aux extrémités de la terre [6]. »

Voyez comme l'un est posé : l'autre, pendant qu'on lui parle, jette deçà et delà ses regards inconsidérés; son esprit est loin de vous; il ne vous écoute pas, il ne s'écoute pas lui-même : il n'a rien de suivi, et ses regards égarés font voir combien ses pensées sont vagues.

Mais voici un autre caractère, qui n'est pas moins mauvais, ni moins vivement représenté. « C'est parler avec un homme endormi, que de « discourir avec l'insensé, qui, à la fin du discours, « demande : De quoi parle-t-on [7]? »

Que ce sommeil est fréquent parmi les hommes! qu'il y en a peu qui soient attentifs, et aussi qu'il y a peu de sages! C'est pourquoi Jésus-Christ trouvant tout le genre humain assoupi, le réveille par cette parole qu'il répète si souvent : « Veillez, « soyez attentifs, pensez à vous-mêmes [1]. »

« Voyez, veillez, priez. Veillez, encore une « fois. Et, ce que je vous dis, je le dis à tous, « veillez. Vous ne savez pas à quelle heure vien- « dra le voleur [2]. »

Qui ne veille pas est toujours surpris. Quelle erreur au prince, qui veut autour de lui des sentinelles qui veillent, et qui laisse dormir en lui-même son attention, sans laquelle il n'y a nulle garde qui soit sûre!

Le prince est lui-même une sentinelle établie pour garder son État. Il doit veiller plus que tous les autres. Peuple malheureux! tes sentinelles (tes princes, tes magistrats, tes pontifes, en un mot tous tes pasteurs, qui doivent veiller à ta conduite); « tes sentinelles, dis-je, sont tous aveu- « gles; ils sont tous ignorants; chiens muets, qui « ne savent point japper : ils ne voient que des « choses vaines : ils dorment, ils aiment les son- « ges : ce sont des chiens impudents et insatiables. « Les pasteurs mêmes n'entendent rien : chacun « songe à son intérêt : chacun suit son avarice, « depuis le premier jusqu'au dernier. Venez, « disent-ils, buvons, enivrons-nous, il sera de- « main comme aujourd'hui, et cela durera long- « temps [3]. »

Voilà le langage de ceux qui croient que les affaires se font toutes seules, et que ce qui a duré durera de lui-même sans qu'on y pense. Vient cependant tout à coup le moment fatal. « MANÉ, « THÉCEL, PHARÈS, Dieu a compté les jours de « ton règne, et le nombre en est complet. Tu as « été mis dans la balance, et tu as été trouvé lé- « ger. Ton royaume a été divisé, et il a été donné « aux Mèdes et aux Perses. Et la même nuit Bal- « thazar, roi des Chaldéens, fut tué, et Darius « le Mède eut son royaume [4]. »

IIIe PROPOSITION.

Troisième moyen : Prendre conseil et donner toute liberté à ses conseillers.

« Ne soyez point sage en vous-même [5]. » Ne croyez pas que vos yeux vous suffisent pour tout voir.

« La voie de l'insensé est droite à ses yeux. » Il croit toujours avoir raison. « Le sage écoute « conseil [6]. »

Un prince présomptueux, qui n'écoute pas conseil, et n'en croit que ses propres pensées, devient

[1] *Eccl.* XIX, 26, 27.
[2] *Matth.* VII, 16, 20.
[3] *Ibid.* XII, 33.
[4] *Eccl.* XIX, 16, 17.
[5] *Prov.* IX, 6.
[6] *Ibid.* XVII, 24.
[7] *Eccl.* XXII, 9.

[1] *Matth.* XXIV, 42, 43; XXV, 13; XXVI, 58, 41. *Luc.* XVII, 3; XXI, 34.
[2] *Marc.* XIII, 33, 35, 37.
[3] *Is.* LVI, 10, 11, 12.
[4] *Dan.* V, 25, 26, etc.
[5] *Prov.* III, 7.
[6] *Ibid.* XII, 15.

intraitable, cruel et furieux. « Il vaut mieux ren-« contrer une ourse à qui on enlève ses petits, « qu'un fou qui se confie dans sa folie [1]. »

Le fou qui se confie dans sa folie, et le présomptueux qui ne trouve bon que ce qu'il pense, est déjà défini par ces paroles du Sage : « Le fou « n'écoute pas les discours prudents, si vous ne « lui parlez selon sa pensée [2]. »

Qu'il est beau d'entendre parler ainsi Salomon, le plus sage roi qui fut jamais! qu'il se montre vraiment sage, en reconnaissant que sa sagesse ne lui suffit pas!

Aussi voyons-nous qu'en demandant à Dieu la sagesse, il demande un cœur docile. « Don-« nez, dit-il, ô mon Dieu! à votre serviteur un « cœur docile « (un cœur capable de conseil : point superbe, point prévenu, point aheurté) : « afin qu'il puisse gouverner votre peuple [3].» Qui est incapable de conseil, est incapable de gouvernement.

Avoir le cœur docile, c'est n'être point entêté de ses pensées; c'est être capable d'entrer dans celle des autres, selon cette parole de l'Ecclésiastique : « Soyez avec les vieillards prudents, et « unissez-vous de tout votre cœur à leur sa-« gesse [4]. »

Ainsi faisait David. Nous avons vu combien il était prudent : nous le voyons aussi écoutant toujours, et entrant dans la pensée des autres, point aheurté à la sienne. Il écoute avec patience cette femme sage de la ville de Thécué, qui osa bien lui venir parler des plus grandes affaires de son État, et de sa famille. « Qu'il me soit per-« mis, dit-elle [5], de parler au roi mon seigneur. « Et il lui dit : Parlez. Elle poursuivit : Pourquoi « le roi mon seigneur offense-t-il le peuple de « Dieu? et pourquoi fait-il cette faute, de ne « vouloir pas rappeler Absalon qu'il a chassé? » David l'écouta paisiblement, et trouva qu'elle avait raison.

Quand Absalon abusant de la bonté de David eut péri dans sa rébellion, ce bon père s'abandonnait à la douleur. Joab lui vint représenter de quelle conséquence il lui était de ne point témoigner tant d'affliction de la mort de ce rebelle. « Vous avez, dit-il [6], couvert de confusion les vi-« sages de vos fidèles serviteurs qui ont exposé « leur vie pour votre salut, et de toute votre fa-« mille : vous aimez ceux qui vous haïssent, et « vous haïssez ceux qui vous aiment : vous nous « faites bien paraître que vous ne vous souciez « pas de vos capitaines, ni de vos serviteurs : et « je vois biens que si Absalon vivait, et que nous « fussions tous perdus, vous en auriez de la joie. « Levez-vous donc, paraissez, et contentez vos « serviteurs par des paroles honnêtes : sinon je « vous jure en vérité, qu'il ne demeurera pas un « seul homme auprès de vous; et le mal qui vous « arrivra sera le plus grand de tous ceux que vous « avez jamais éprouvés depuis votre première « jeunesse jusqu'à présent. »

[1] *Prov.* XVII, 12.
[2] *Ibid.* XVIII, 2.
[3] III. *Reg.* III, 9.
[4] *Eccl.* VI, 35.
[5] II. *Reg.* XIV, 12, etc.
[6] *Ibid.* XIX, 5, etc.

David, tout occupé qu'il était de sa douleur, entre dans la pensée d'un homme qui en apparence le traitait mal, mais qui en effet le conseillait bien, et en le croyant il sauva l'État.

C'est donc en prenant conseil, et en donnant toute liberté à ses conseillers, qu'on découvre la vérité, et qu'on acquiert la véritable sagesse. « Moi « sagesse, j'ai ma demeure dans le conseil, et je « me trouve au milieu des délibérations sensées [1]. » Et encore : « La guerre se fait par adresse, et le « salut est dans la multitude des conseils [2]. »

C'est là que se trouvent avec abondance les expédients. « La science du sage est une inondation, et son conseil est une source inépuisable [3]. »

C'est pourquoi « le commencement de tout ou-« vrage est la parole, et le conseil doit marcher « avant toutes les actions [4]. »

« Où il n'y a point de conseil les pensées se « dissipent; où il y a plusieurs conseillers elles se « confirment [5]. »

« Mon fils, ne faites rien sans conseil, et vous « ne vous repentirez point de vos entreprises [6]. «

Outre que les choses ordinairement réussissent par les bons conseils, on a cette consolation, qu'on ne s'impute rien quand on les a pris.

C'est une chose admirable de voir ce que deviennent les petites choses conduites par les bons conseils. Mathatias n'avait à opposer que sa famille et un petit nombre de ses amis à la puissance redoutable d'Antiochus, roi de Syrie, qui opprimait la Judée. Mais parce qu'il règle d'abord les affaires et les conseils, il pose les fondements de la délivrance du peuple [7] : « Simon votre frère « est homme de conseil : écoutez-le en tout, et il « sera votre père. Judas, homme de guerre, « commandera les troupes, et fera la guerre « pour le peuple. Vous attirerez avec vous ceux qui « sont zélés pour la loi de Dieu. Combattez, « et défendez votre peuple. » Un bon dessein, un bon conseil, un bon capitaine pour exécuter, est

[1] *Prov.* VIII, 12.
[2] *Ibid.* XXIV, 6.
[3] *Eccl.* XXI, 16.
[4] *Ibid.* XXXVII, 20.
[5] *Prov.* XV, 22.
[6] *Eccl.* XXXII, 24.
[7] I. *Mach.* II, 65, 66.

un moyen assuré d'attirer du monde dans le parti. Voilà un gouvernement réglé, et un petit commencement d'une grande chose.

IVe PROPOSITION.

Quatrième moyen : Choisir son conseil.

« Ne découvrez pas votre cœur à tout le monde [1]. » Et encore : « Que plusieurs personnes « soient bien avec vous ; mais choisissez pour conseiller un entre mille [2]. »

C'est pourquoi les conseils doivent être réduits à peu de personnes. Les rois de Perse n'avaient que sept conseillers, ou sept principaux ministres. Nous avons vu « qu'ils étaient toujours auprès « du roi, et qu'il faisait tout par leur conseil [3]. »

David en avait encore moins. « Jonatham, oncle de David, homme sage et savant, était son « conseiller. Lui et Jahiel, fils de Hachamoni, « étaient avec les enfants du roi. Achitophel était « aussi conseiller du roi, et Chusaï était son principal ami. Après Achitophel, Joïadas, fils de « Banaïas, et Abiathar furent appelés aux conseils. Joab avait le commandement des armées [4] : » et c'était avec lui que David traitait des affaires de la guerre.

Il faut donc plusieurs conseillers ; car ils s'éclairent l'un l'autre, et un seul ne peut pas tout voir : mais il se faut réduire à un petit nombre.

Premièrement, parce que l'âme des conseils est le secret. « Nabuchodonosor assembla les séna« teurs et les capitaines, et tint avec eux le secret « de son conseil [5]. »

C'est un ange qui dit à Tobie [6] : « Il est bon de « cacher le secret du roi ; mais il est bon de découvrir les œuvres de Dieu. »

Le conseil des rois est un mystère ; leur secret, qui regarde le salut de tout l'État, a quelque chose de religieux et de sacré, aussi bien que leur personne et leur ministère. C'est pourquoi l'interprète latin a traduit secret par le mot de mystère et de sacrement, pour nous montrer combien le secret des conseils du prince doit être religieusement gardé.

Au reste, quand l'ange dit qu'il est bon de cacher le secret du roi, mais qu'il est bon de découvrir les œuvres de Dieu, c'est que les conseils des rois peuvent être détournés étant découverts : mais la puissance de Dieu ne trouve point d'obstacle à ses desseins ; et Dieu ne les cache point par crainte ou par précaution, mais parce que les hommes ne sont pas dignes de les savoir, ni capables de les porter.

Que le conseil du prince soit donc secret ; et pour cela, qu'il soit en très-peu de personnes. Car les paroles échappent aisément, et passent trop rapidement d'une bouche à l'autre. « Ne tenez « point conseil avec le fou, qui ne saura pas ca« cher votre secret [1]. »

Une autre raison oblige le prince à réduire son conseil à peu de personnes : c'est que le nombre de ceux qui sont capables d'une telle charge est rare.

Il y faut premièrement une sagesse profonde, chose rare parmi les hommes : une sagesse qui pénètre les secrets desseins, et qui déterre, pour ainsi dire, ce qu'il y a de plus caché. « Les des« seins qu'un homme forme dans son cœur sont « un abîme profond ; un homme sage les épuisera [2]. »

Cet homme sage ne se trouve pas aisément. Mais je ne sais s'il n'est pas encore plus rare et plus difficile de trouver des hommes fidèles. « Heu« reux qui a trouvé un véritable ami [3] ! » Et encore : « Un ami fidèle est une défense invincible ; « qui l'a trouvé a trouvé un trésor : rien ne lui « peut être comparé ; l'or et l'argent ne sont rien « au prix de sa fidélité [4]. »

La difficulté est de connaître ces vrais et ces sages amis. « Il y a des hommes rusés qui con« seillent les autres, et ne peuvent pas se servir « eux-mêmes [5]. Il y a des raffineurs qui se ren« dent odieux à tout le monde [6]. Il y en a qui sont « sages pour eux-mêmes, et les fruits de leur sa« gesse sont fidèles dans leur bouche [7] : » c'est-à-dire, leurs conseils sont salutaires.

Pour les faux amis, ils sont innombrables. « Tout ami dit : Je suis bon ami ; mais il y a des « amis qui ne sont amis que de nom. N'est-ce pas « de quoi s'affliger jusqu'à la mort, quand on voit « qu'un ami devient ennemi ? O malheureuse pen« sée ! pourquoi viens-tu couvrir toute la terre de « tromperie ? Il y a des amis de plaisir qui nous « quittent dans l'affliction. Il y a des amis de ta« ble et de bonne chère ; ce sont des lâches qui « abandonneront leur bouclier dans le combat [8]. » Et encore : « Il y a des amis qui cherchent leur « temps et leurs intérêts : ils vous quitteront dans « la mauvaise fortune. Il y a des amis qui décou« vriront les paroles d'emportement, qui vous « seront échappées dans votre colère. Il y a des

[1] *Eccl.* VIII, 22.
[2] *Ibid.* VI, 6.
[3] *Esth.* I, 13.
[4] I. *Par.* XXVII, 32, 33, 34.
[5] *Judith.* II, 2.
[6] *Tob.* XII, 7.

[1] *Eccl.* VIII, 20, secund. LXX.
[2] *Prov.* XX, 5.
[3] *Eccl.* XXV, 12.
[4] *Ibid.* VI, 14, 15.
[5] *Ibid.* XXXVII, 21.
[6] *Ibid.* 23.
[7] *Ibid.* 25, 26.
[8] *Ibid.* I, 2, 3, 4, 5.

« amis de table, que vous ne trouverez pas dans « le besoin. Dans la prospérité un tel ami sera « comme un autre vous-même, et il agira hardi- « ment dans votre maison. Si vous tombez, il se « mettra contre vous, et se retirera[1]. »

Parmi tant de faux sages et de faux amis, il faut faire un choix prudent, et ne se fier qu'à peu de personnes.

Il n'y a point de plus sûr lien d'amitié, que la crainte de Dieu. « Celui qui craint Dieu sera ami « fidèle; et son ami lui sera comme lui-même[2]. »

Et de là vient le sage conseil [3] : « Ayez tou- « jours avec vous un homme saint que vous con- « naîtrez craignant Dieu, dont l'âme s'accorde « avec la vôtre, et qui compatisse à vos secrets « défauts. »

Prenez garde, dans tous ces préceptes, que le Sage vous marque toujours un choix exquis; et qu'il faut se renfermer dans le petit nombre.

Mais il faut surtout consulter Dieu. Qui a Dieu pour ami, Dieu lui donnera des amis. « Un ami « fidèle est un remède pour nous assurer la vie et « l'immortalité. Ceux qui craignent Dieu le trou- « veront[4]. »

Ve PROPOSITION.

Cinquième moyen : Écouter et s'informer.

Autres sont les personnes qu'il faut consulter ordinairement dans ses affaires, autres celles qu'il faut écouter.

Le prince doit tenir conseil avec très-peu de personnes. Mais il ne doit pas renfermer dans ce petit nombre tous ceux qu'il écoute : autrement, s'il arrivait qu'il y eût de justes plaintes contre ses conseillers, ou des choses qu'ils ne sussent pas, ou qu'ils résolussent de lui taire, il n'en saurait jamais rien.

Nous avons vu David écouter sur des affaires importantes jusqu'à une femme, et suivre ses conseils : tant il aimait la raison et la vérité, de quelque côté qu'elle lui vînt.

Il faut que le prince écoute, et s'informe de toutes parts, s'il la veut savoir. Ce sont deux choses : il faut qu'il écoute, et remarque ce qui vient à lui; et qu'il s'informe avec soin de tout ce qui n'y vient pas assez clairement. « Si vous « prêtez l'oreille, vous serez instruit; si vous ai- « mez à écouter, vous serez sage[5]. »

Après tant d'instructions tirées des auteurs sacrés, ne refusons pas d'écouter un prince infidèle, mais habile et grand politique. C'est Dioclétien, qui disait : « Il n'y a rien de plus difficile que de « bien gouverner : quatre ou cinq hommes s'unis- « sent, et se concertent pour tromper l'empereur. « Lui, qui est enfermé dans ses cabinets, ne sait « pas la vérité. Il ne peut savoir que ce que lui « disent ces quatre ou cinq hommes qui l'appro- « chent. Il met dans les charges des hommes in- « capables. Il en éloigne les gens de mérite. C'est « ainsi, disait ce prince, qu'un bon empereur, un « empereur vigilant, et qui prend garde à lui, « est vendu : *Bonus, cautus, optimus venditur* « *imperator*[1]. »

Oui, sans doute, quand il n'écoute que peu de personnes, et ne daigne pas s'informer de ce qui se passe.

VIe PROPOSITION.

Sixième moyen : Prendre garde à qui on croit, et punir les faux rapports.

Dans cette facilité de recevoir des avis de plusieurs endroits, il faut craindre, premièrement, que le prince ne se rabaisse en écoutant des personnes indignes. Cette femme que David écouta si tranquillement[2], était une femme sage et connue pour telle. L'Ecclésiastique, qui recommande tant d'écouter, veut que ceux qu'on écoute soient des vieillards honorables, et des hommes sensés. « Soyez avec les sages vieillards, et unissez votre « cœur à leurs sages pensées. Si vous voyez un « homme sensé, fréquentez souvent sa maison, « ou l'appelez dans la vôtre[3]. »

Secondement, il faut craindre que le prince qui écoute trop ne se charge de faux avis, et ne se laisse surprendre aux mauvais rapports.

« Qui croit aisément, a le cœur léger, et se dé- « grade lui-même[4]. »

Ne croyez donc pas à toute parole[5] : « Pesez « tout dans une juste balance. » « Comptez et pe- « sez, » dit l'Ecclésiastique[6].

Il faut entendre, et non pas croire; c'est-à-dire, peser les raisons, et non pas croire le premier venu sur sa parole. « Le simple croit tout ce qu'on « lui dit; le sage entend ses voies[7]. »

Salomon, qui parle ainsi, avait profité de ce sage avis du roi son père[8] : « Prenez garde que « vous entendiez tout ce que vous faites, et de « quel côté vous aurez à vous tourner. » Comme s'il disait : Tournez-vous de plus d'un côté; car la vérité veut être cherchée en plusieurs endroits : les affaires humaines veulent être aussi tentées par divers moyens; mais de quelque côté que vous

[1] *Eccl.* VI, 8, 9, 10, 11, 12.
[2] *Ibid.* 17.
[3] *Ibid.* XXXVII, 15, 16
[4] *Ibid.* VI, 16.
[5] *Ibid.* 34.

[1] *Flavius Vop. Aurel.*
[2] II. *Reg.* XIV, 2.
[3] *Eccl.* VI, 35, 36.
[4] *Ibid.* XIX, 4.
[5] *Ibid.* 16.
[6] *Ibid.* XLII, 7.
[7] *Prov.* XIV, 15.
[8] III. *Reg.* II, 3.

vous tourniez, tournez-vous avec connaissance, et ne croyez pas sans raison.

Surtout prenez garde aux faux rapports. « Le « prince qui prend plaisir à écouter les mensonges, n'a que des méchants pour ses ministres[1]. »

On jugera de vous par les personnes à qui vous croyez. « Le méchant écoute la méchante langue; « le trompeur écoute les lèvres trompeuses[2]. »

« Plutôt un voleur, dit le Sage[3], que la con-« versation du menteur. » Le menteur vous dérobe par ses artifices le plus grand de tous les trésors, qui est la connaissance de la vérité; sans quoi vous ne sauriez faire justice, ni aucun bon choix, ni en un mot aucun bien.

Prenez garde que le menteur, qui a aiguisé sa langue, et préparé son discours pour couper la gorge à quelqu'un, ne manque pas de couvrir ses mauvais desseins sous une apparence de zèle. Miphiboseth, fils de Jonathas, zélé pour David, est trahi par Siba, son serviteur, qui, voulant le perdre pour avoir ses biens, vient au-devant de David avec des rafraîchissements pendant qu'il fuyait devant Absalon[4]. « Où est le fils de votre « maître? lui dit David[5]. Il est demeuré, répon-« dit le traître, à Jérusalem, disant que Dieu lui « rendrait le royaume de son père. »

Voilà comme on prépare la voie aux calomnies les plus noires, par une démonstration de zèle.

La malice prend quelquefois d'autres couvertures. Elle fait la simple et la sincère. « Les pa-« roles du fourbe paraissent simples, mais elles « percent le cœur[6]. »

Elle fait aussi la plaisante, et s'insinue par des moqueries. Mais de là naissent des querelles dangereuses : « Chassez le moqueur : les querel-« les, les procès, et les injustices se retireront « avec lui[7]. »

En quelque forme que la médisance paraisse, craignez-la comme un serpent. « Si la couleuvre « mord en secret, le médisant qui se cache n'a « rien de moins odieux[8]. »

Le remède souverain contre les faux rapports, est de les punir. Si vous voulez savoir la vérité, ô prince! qu'on ne vous mente pas impunément. Nul ne manque plus de respect pour vous, que celui qui ose porter des mensonges et des calomnies à vos oreilles sacrées.

On ne ment pas aisément à celui qui sait s'informer, et punir ceux qui le trompent.

La punition que je vous demande pour les faux rapports, c'est d'ôter toute croyance à ceux qui les font, et de les chasser d'auprès de vous. « Éloignez la mauvaise langue; ne laissez point « approcher les lèvres médisantes[1]. »

Écouter les médisants, ou seulement les souffrir, c'est participer à leur crime. « N'ayez rien « à démêler avec le discoureur, et ne jetez point « de bois dans son feu[2]. » N'entretenez point les médisances en les écoutant, et en les souffrant. Et encore : « N'allumez point le feu du pécheur, « de peur que sa flamme ne vous dévore[3]. »

Ce n'est pas seulement les médisances qui sont à craindre; les fausses louanges ne sont pas moins dangereuses, et les traîtres qui vendent les princes ont des gens apostés pour se faire louer devant eux. Toutes les malices auprès des grands se font sous prétexte de zèle. Tobie l'Ammonite, qui voulait perdre Néhémias, lui faisait donner des avis, en apparence importants : « Il y a des « desseins contre votre vie; ils vous veulent tuer « cette nuit : entendez-vous avec moi; tenons con-« seil dans le temple au lieu le plus retiré[4]. Et je « compris, dit Néhémias[5], que Sémaïas était « gagné par Tobie et Sanaballat. Tobie entretenait « de secrets commerces dans la Judée; il avait « plusieurs grands dans ses intérêts, qui le « louaient devant moi, et lui rapportaient toutes « mes paroles[6]. »

O Dieu! comment se sauver parmi tant de piéges, si on ne sait se garder des discours artificieux, et parler avec précaution? « Mettez une « haie d'épines autour de vos oreilles; » n'y laissez pas entrer toute sorte de discours : « N'écoutez « pas la mauvaise langue : faites une porte et « une serrure à votre bouche : pesez toutes vos « paroles[7]. »

O prince! sans ces précautions, vos affaires pourront souffrir : mais quand votre puissance vous sauverait de ces maux, c'est pour vous le plus grand de tous les maux de faire souffrir les innocents, contre qui les méchantes langues vous auront irrité.

Qu'il est beau d'entendre David chanter sur sa lyre[8] : « J'étais dans ma maison avec un cœur « simple; je ne me proposais point de mauvais « desseins; je haïssais les esprits artificieux. Le « cœur malin ne trouvait point d'accès auprès de « moi : je persécutais celui qui médisait en secret « contre son prochain; je ne pouvais vivre avec

[1] *Prov.* XXIX, 12.
[2] *Ibid.* XVII, 4.
[3] *Eccl.* XX, 27.
[4] II. *Reg.* XVI, 1, 2.
[5] *Ibid.* 3.
[6] *Prov.* XVIII, 8.
[7] *Ibid.* XXII, 10.
[8] *Eccl.* X, 11.

[1] *Prov.* IV, 24.
[2] *Eccl.* VIII, 4.
[3] *Ibid.* 13, secund. LXX.
[4] II. *Esdr.* VI, 10.
[5] *Ibid.* 12.
[6] *Ibid.* 17, 18, 19.
[7] *Eccl.* XXVIII, 28, 29.
[8] *Psal.* C.

« le superbe et le hautain : mes yeux se tour-« naient vers les gens de bien pour les faire de-« meurer avec moi. Celui qui vit sans reproche « était le seul que je jugeais digne de me servir ; « le menteur ne me plaisait pas. Dès le matin je « pensais à exterminer les impies; et je ne pouvais « souffrir les méchants dans la cité de mon Dieu ! »

La belle cour, où l'on voit tant de simplicité et tant d'innocence, et tout ensemble tant de courage, tant d'habileté et tant de sagesse !

VII[e] PROPOSITION.

Septième moyen : Consulter les temps passés, et ses propres expériences.

En toutes choses, le temps est un excellent conseiller. Le temps découvre les secrets : le temps fait naître les occasions : le temps confirme les bons couseils.

Surtout qui veut bien juger de l'avenir, doit consulter les temps passés.

Si vous voulez savoir ce qui fera du bien et du mal aux siècles futurs, regardez ce qui en a fait aux siècles passés. Il n'y a rien de meilleur que les choses éprouvées. « N'outre-passez point « les bornes posées par vos ancêtres [1]. » Gardez les anciennes maximes sur lesquelles la monarchie a été fondée, et s'est soutenue.

Imitez les rois de Perse, qui avaient toujours auprès d'eux « ces sages conseillers instruits des « lois et des maximes anciennes [2].

De là les registres de ces rois, et les annales des siècles passés qu'Assuérus se faisait apporter pendant la nuit, quand il ne pouvait dormir [3].

Toutes les anciennes monarchies, celle des Égyptiens, celle des Hébreux, tenaient de pareils registres. Les Romains les ont imités. Tous les peuples, enfin, qui ont voulu avoir des conseils suivis, ont marqué soigneusement les choses passées pour les consulter dans le besoin.

« Qu'est-ce qui sera ? ce qui a été. Qu'est-ce « qui a été fait ? ce qu'on fera. Rien n'est nouveau « sous le soleil, et personne ne peut dire : Cela « n'a jamais été vu : car il a déjà précédé dans les « siècles qui sont devant nous [4]. »

C'est pourquoi, comme il est écrit dans la Sagesse : « Qui sait le passé, peut conjecturer l'a-« venir [5]. »

« L'insensé ne met point de fin à ses discours. « L'homme ne sait pas ce qui a été devant lui ; « qui lui pourra découvrir ce qui viendra « après [6] ? »

[1] *Prov.* XXII, 28.
[2] *Esth.* I, 13.
[3] *Ibid.* VI, 1.
[4] *Eccl.* I, 9, 10.
[5] *Sap.* VIII, 8.
[6] *Eccl.* X, 14.

N'écoutez pas les vains et infinis raisonnements, qui ne sont pas fondés sur l'expérience. Il n'y a que le passé qui puisse vous apprendre et vous garantir l'avenir.

De là vient que l'Écriture appelle toujours aux conseils les vieillards expérimentés. Les passages en sont innombrables. En voici un digne de remarque [1] : « Ne vous éloignez point du sen-« timent des vieillards, écoutez ce qu'ils vous « racontent ; car ils l'ont appris de leurs pères. « Vous trouverez l'intelligence dans leurs con-« seils, et vous apprendrez à répondre comme le « besoin des affaires le demandera. »

Job déplorant l'ignorance humaine, nous fait voir que s'il y a parmi nous quelque étincelle de sagesse, c'est dans les vieillards qu'elle se trouve. « Où réside la sagesse, dit-il [2], et d'où « nous vient l'intelligence ? Elle est cachée aux « yeux de tous les vivants ; elle est même incon-« nue aux oiseaux du ciel » (c'est-à-dire, aux esprits les plus élevés). « La mort et la corrup-« tion ont dit : Nous en avons ouï quelque bruit. » Les vieillards expérimentés, qu'un grand âge approche du tombeau, en ont ouï dire quelque chose.

Job avait dit la même chose en d'autres paroles : « La sagesse est dans les vieillards, et la prudence « vient avec le temps [3]. »

C'est donc par l'expérience que les esprits se raffinent. « Comme le fer émoussé s'aiguise avec « grand travail, ainsi la sagesse suit le travail et « l'application [4]. »

« Employez le sage, et vous augmenterez sa « sagesse [5]. » L'usage et l'expérience le fortifiera.

Par l'expérience on profite même de ses fautes. « Qui n'a point été éprouvé, que sait-il ? L'homme « qui a beaucoup vu, pensera beaucoup : qui a « beaucoup appris, raisonnera bien. Qui n'a point « d'expérience, sait peu de chose. Celui qui a été « trompé se raffine, et met le comble à sa sagesse. « J'ai beaucoup appris dans mes fautes et dans « mes voyages : l'intelligence que j'y ai acquise « a passé tous mes raisonnements : je me suis « trouvé dans de grands périls, et mes expérien-« ces m'ont sauvé [6]. »

C'est ainsi que la sagesse se forme : nos fautes mêmes nous éclairent, et qui sait en profiter est assez savant.

Travaillez donc, ô prince ! à vous remplir de sagesse. L'expérience toute seule vous la don-

[1] *Eccl.* VIII, 11, 12.
[2] *Job.* XXVIII, 20, 21, 22.
[3] *Ibid.* XII, 12.
[4] *Eccl.* X, 10.
[5] *Prov.* IX, 9.
[6] *Eccl.* XXXIV, 9, 10, 11, 12; vers. LXX.

nera, pourvu que vous soyez attentif à ce qui se passera devant vos yeux. Mais appliquez-vous de bonne heure : autrement vous vous trouverez aussi peu avancé dans un grand âge, que vous l'avez été dans votre enfance.

« Pensez-vous trouver dans votre vieillesse ce « que vous n'aurez point amassé dans votre jeune « âge [1] ? »

« Laissez l'enfance, et vivez, et marchez par « les voies de la prudence [2]. »

VIIIe PROPOSITION

Huitième moyen : S'accoutumer à se résoudre par soi-même.

Il y a ici deux choses : la première, qu'il faut savoir se résoudre; la seconde, qu'il faut savoir se résoudre par soi-même. C'est à ces deux choses qu'il se faut accoutumer de bonne heure.

Il faut donc, premièrement, savoir se résoudre. Écouter, s'informer, prendre conseil, choisir son conseil, et toutes les autres choses que nous avons vues, ne sont que pour celle-ci, c'est-à-dire, pour se résoudre.

Il ne faut donc point être de ceux qui, à force d'écouter, de chercher, de délibérer, se confondent dans leurs pensées et ne savent à quoi se déterminer : gens de grandes délibérations et de grandes propositions, mais de nulle exécution. A la fin tout leur manquera.

« Où il y a beaucoup de discours, beaucoup de « propositions, de raisonnements infinis, la pau- « vreté y sera. L'abondance est dans l'ouvrage [3]. » Il faut conclure et agir.

« Ne soyez pas prompt à parler, et languissant « à faire [4]. » Ne soyez point de ces discoureurs qui ont à la bouche de belles maximes, dont ils ne savent pas faire l'application ; et de beaux raisonnements politiques, dont ils ne font aucun usage. Prenez votre parti, et tournez-vous à l'action.

« Ne soyez donc point trop juste ni trop sage, « de peur qu'à la fin vous ne soyez comme un stu- « pide [5], » immobile dans l'action, incapable de prendre un dessein.

Cet homme trop juste et trop sage est un homme qui, par faiblesse, et pour ne pouvoir se résoudre, fait scrupule de tout, et trouve des difficultés infinies en toutes choses.

Il y a un certain sens droit qui fait qu'on prend son parti nettement. « Dieu a fait l'homme droit « et il s'est embarrassé de questions infinies [6]. » Il reste à notre nature, même après sa chute, quelque chose de cette droiture : c'est par là qu'il faut se résoudre, et ne point toujours s'abandonner à de nouveaux doutes.

« Qui observe le vent ne sèmera point ; qui con- « sidère les nuées ne fera jamais sa moisson [1]. » Qui veut trop s'assurer et trop prévoir ne fera rien.

Il n'est pas donné aux hommes de trouver l'assurance entière dans leurs conseils et dans leurs affaires. Après avoir raisonnablement considéré les choses, il faut prendre le meilleur parti, et abandonner le surplus à la Providence.

Au reste, quand on a vu clair, et qu'on s'est déterminé par des raisons solides, il ne faut pas aisément changer. Nous l'avons déjà vu. « Ne « tournez pas à tout vent, et ne marchez point en « toute voie. Le pécheur (celui qui se conduit mal) « a une double langue [2]. » Il dit, et se dédit : il résout d'une façon, et exécute de l'autre. « Soyez « ferme dans votre intelligence, et que votre dis- « cours soit un [3]. »

Quand je dis qu'il faut savoir prendre sa résolution, c'est-à-dire, qu'il la faut prendre par soi-même : autrement, nous ne la prenons pas, on nous la donne; ce n'est pas nous qui nous tournons, on nous tourne.

Revenons toujours à cette parole de David à Salomon [4] : « Prenez garde, mon fils, que vous « entendiez tout ce que vous faites, et de quel côté « vous aurez à vous tourner. »

« Le sage entend ses voies [5]. » Il a son but, il a ses desseins, il regarde si les moyens qu'on lui propose vont à sa fin. « L'imprudence des fous est « errante. » Faute d'avoir un but arrêté, ils ne savent où aller, et ils vont comme on les pousse.

Qui se laisse ainsi mener, ne voit rien ; c'est un aveugle qui suit son guide.

« Que vos yeux précèdent vos pas, » nous a déjà dit le Sage [6], vos yeux, et non ceux des autres. Faites-vous tout expliquer ; faites-vous tout dire : ouvrez les yeux et marchez ; n'avancez que par raison.

Écoutez donc vos amis, et vos conseillers; mais ne vous abandonnez pas à eux. Le conseil de l'Ecclésiastique est admirable [7] : « Séparez-vous « de vos ennemis, prenez garde à vos amis. » Prenez garde qu'ils ne se trompent : prenez garde qu'ils ne vous trompent.

Que si vous suivez à l'aveugle quelqu'un qui aura l'adresse de vous prendre par votre faible,

[1] *Eccl.* XXV, 5.
[2] *Prov.* IX, 6.
[3] *Ibid.* XIV, 23.
[4] *Eccl.* IV, 34.
[5] *Ibid.* VII, 17.
[6] *Ibid.* 30.

[1] *Eccl.* XI, 4.
[2] *Ibid.* V, 11.
[3] *Ibid.* V, 12, vers. LXX.
[4] III. *Reg.* II, 3.
[5] *Prov.* XIV, 8.
[6] *Ibid.* IV, 25.
[7] *Eccl.* VI, 13

et de s'emparer de votre esprit; ce ne sera pas vous qui régnerez : ce sera votre serviteur [1] et votre ministre. Et ce que dit le Sage vous arrivera : « Trois choses émeuvent la terre : la première est « un serviteur qui règne [2]. »

Dans quelle réputation s'était mis ce roi de Judée, dont il est écrit dans les Actes [3] : « Hérode « était en colère contre les Tyriens et les Si- « doniens : ils vinrent à lui tous ensemble ; et, « ayant gagné Blastus, chambellan du roi, ils « obtinrent ce qu'ils voulurent. »

On vient au prince par cérémonie, en effet on traite avec le ministre. Le prince a les révérences, le ministre a l'autorité effective.

On rougit encore pour Assuérus, roi de Perse, quand on lit dans l'histoire la facilité avec laquelle il se laisse mener par Aman, son favori [4].

« Établissez-vous donc un conseil en votre cœur : « car vous n'en trouverez point de plus fidèle. L'es- « prit d'un homme attentif à ses affaires lui rap- « porte plus de nouvelles que sept sentinelles po- « sées dans des lieux éminents [5]. » On ne peut trop vous répéter ce conseil du Sage.

Il est malaisé dans votre jeunesse que vous ne croyiez quelqu'un ; car l'expérience manque dans cet âge : les passions y sont trop impétueuses ; les délibérations y sont trop promptes. Mais si vous voulez devenir bientôt capable d'agir par vous-même, croyez de telle manière que vous vous fassiez expliquer les raisons de tout : accoutumez-vous à goûter les bonnes. « Faites-vous instruire dans votre jeunesse : et jusqu'aux cheveux blancs votre sagesse croîtra [1]. »

Et remarquez ici que la véritable sagesse doit toujours croître ; mais elle doit commencer par la docilité. C'est pourquoi nous avons ouï Salomon au commencement de son règne, et dans sa première jeunesse, demander un cœur docile. Et le livre de la Sagesse lui fait dire : « J'étais un en- « fant ingénieux, et j'avais eu en partage une « bonne âme [2] ; » c'est-à-dire, portée au bien, et capable de prendre conseil.

Il parvint en peu de temps, par ce moyen, au plus haut degré de sagesse. Il vous en arrivera autant. Si vous écoutez au commencement, bientôt vous mériterez qu'on vous écoute. Si vous êtes quelque temps docile, vous deviendrez bientôt maître et docteur.

IX[e] PROPOSITION.

Neuvième moyen : Éviter les mauvaises finesses.

Nous en avons déjà vu une belle idée dans ces mots de l'Ecclésiastique [3] : » Il y a des hommes « rusés et artificieux, qui se mêlent d'enseigner « les autres, et qui sont inutiles à eux-mêmes ; « il y a des raffineurs odieux dans leurs discours, « et à qui tout manque. » A force de raffiner, ils sortent du bon sens, et tout leur échappe.

Ce que j'appelle ici mauvaises finesses, ce ne sont pas seulement les finesses grossières ou les raffinements trop subtils, mais en général toutes les finesses qui usent de mauvais moyens.

Elles ne manquent jamais d'embarrasser celui qui s'en sert. « Qui marche droitement, se sau- « vera ; qui cherche les voies détournées tombera « dans quelqu'une, » dit le plus sage des rois [4].

Il n'y a rien qui se découvre plus tôt que les mauvaises finesses. « Celui qui marche simple- « ment, marche en assurance : celui qui pervertit « ses voies sera bientôt découvert [5]. »

Le trompeur ne manque jamais d'être le premier trompé. « Les voies du méchant le trompe- « ront : le trompeur ne gagnera rien [6]. » Et encore : « Qui creuse une fosse tombera dedans : qui « rompt une haie, un serpent le mord [7]. »

Écoutez la vive peinture que nous fait le Sage, du fourbe et de l'imposteur [8]. « Le fourbe et l'in- « fidèle a des paroles trompeuses : il cligne les « yeux : il marche sur les pieds : il fait signe des « doigts » (il a des intelligences secrètes avec tout

[1] Voici les leçons qu'un des instituteurs de Louis XVI donnait à ce prince, sur le sujet que traite ici Bossuet : « Lorsque « nous restons dans la route où la Providence elle-même nous « a placés, nous devons compter sur son assistance ; car, dès « que c'est elle qui veut que nous soyons dans cette route, il « est de sa justice comme de sa bonté de nous accorder les se- « cours qui nous sont nécessaires pour que nous y marchions « au gré de sa volonté. Ainsi, vous êtes appelé par la Provi- « dence à régner. Tant que vous régnerez par vous-même, « vous êtes en droit de lui demander, et vous pouvez être cer- « tain d'en obtenir toutes les lumières, tous les moyens dont « vous aurez besoin pour bien régner. Mais si ce sont des favo- « ris ou des ministres, ou la majorité ou même l'unanimité « d'un conseil qui font tout dans votre royaume, alors ce n'est « plus vous qui régnez ; alors vous voilà hors de la route où la « Providence vous avait placé ; alors elle ne vous doit plus « rien. Ce serait une véritable impiété de lui demander de vous « aider à bien régner, quand, contre sa volonté, vous refusez « de régner. Sans doute, vous ne pourrez pas tout prévenir, « tout connaître, tout savoir ; aussi aurez-vous un conseil : « consultez-en les membres ; mais souvenez-vous qu'aucun « d'eux n'est roi, que c'est vous qui l'êtes, que tout doit rouler « sur votre tête. Lors donc que vous aurez appris ce que vous « pensiez ne pas savoir ; lorsque vous aurez recueilli les lumiè- « res que vous pensiez vous manquer : prononcez, décidez en « roi, votre opinion fût-elle contraire à celle de tous ; et soyez « sûr que la Providence sera de votre côté. » *Éloge du père Berthier*, par Montjoye ; *Paris, de l'Imprim. royale*, 1817, page 99 et suiv. (*Édit. de Versailles.*)

[2] *Prov.* XXX, 21, 22.

[3] *Act.* XII, 20.

[4] *Esth.* III, 8.

[5] *Eccl.* XXXVII, 17, 18, vers. LXX.

[1] *Eccl.* VI, 18.

[2] *Sap.* VIII, 19.

[3] *Eccl.* XXXVII, 21, 22, 23, vers. LXX.

[4] *Prov.* XXVIII, 18.

[5] *Ibid.* X, 9.

[6] *Ibid.* XII, 26, 27.

[7] *Eccl.* X, 8.

[8] *Prov.* VI, 12, 13, 14, 15.

le monde) : « son cœur perverti machine toujours « quelques tromperies ; il fait mille querelles, et « brouille les meilleurs amis. Il périra bientôt ; une « chute précipitée le brisera, et il n'y aura plus de « remède. »

Si une telle conduite est odieuse dans les particuliers, combien plus est-elle indigne du prince, qui est le protecteur de la bonne foi !

Souvenez-vous de cette parole vraiment noble et vraiment royale du roi Jean, qui, sollicité de violer un traité, répondit : « Si la bonne foi était « périe par toute la terre, elle devrait se retrouver « dans le cœur et dans la bouche des rois. »

« Les méchants sont abominables aux rois ; les « trônes sont affermis par la justice. Les lèvres « justes sont les délices des rois ; qui parle sincè- « rement, en sera aimé [1]. »

Voilà comme agit un roi quand il songe à ce qu'il est, et qu'il veut agir en roi.

X[e] PROPOSITION.

Modèles de la finesse, et de la sagesse véritable, dans la conduite de Saül et de David : pour servir de preuve et d'exemple à la proposition précédente.

Nous pouvons connaître la différence des sages véritables, d'avec les trompeurs, par l'exemple de Saül et de David.

Les commencements de Saül sont magnifiques : il craignait le fardeau de la royauté ; il était caché dans sa maison, et à peine le put-on trouver quand on l'élut [2]. Après son élection, il y vivait dans la même simplicité, et appliqué aux mêmes travaux qu'auparavant. Le besoin de l'État l'oblige à user d'autorité ; il se fait obéir par son peuple : il défait les ennemis, son cœur s'enfle ; il oublie Dieu [3].

La jalousie s'empare de son esprit. Il avait aimé David [4] : il ne le peut plus souffrir, après que ses services lui ont acquis beaucoup de gloire. Il n'ose chasser de la cour un si grand homme, de peur de faire crier contre lui-même ; mais il l'éloigne, sous prétexte de lui donner un commandement considérable [5]. Par là il lui fait trouver les moyens d'augmenter sa réputation, et de lui rendre de nouveaux services.

Enfin, ce prince jaloux se résout à perdre David ; et il ne voit pas qu'il perd lui-même le meilleur serviteur qu'il ait dans tout son royaume. Sa jalousie lui fournit de noirs artifices pour réussir dans ce dessein. « Il lui promet sa fille ; mais afin « qu'elle lui soit une occasion de ruine. Il lui fait « dire par ses courtisans : Vous plaisez au roi, et « tous ses ministres vous aiment [1] ; » mais tout cela pour le perdre. Sous prétexte de lui faire honneur, il l'expose à des occasions hasardeuses, et l'engage dans des périls presque inévitables. « Vous serez mon gendre, dit-il, si vous tuez « cent Philistins. David le fit, et Saül lui donna « sa fille. Mais il vit que le Seigneur était avec « David : il le craignit, et il le haït toute sa « vie [2]. »

Son fils Jonathas, qui aimait David, fit ce qu'il put pour apaiser son père jaloux. Saül dissimule, et trompe son propre fils, pour mieux tromper David. Il le fait revenir à la cour. David se signale par de nouvelles victoires ; et la jalousie transporte de nouveau Saül. Pendant que David jouait de la lyre devant lui, il le veut percer de sa lance. David s'enfuit, et il est contraint de se dérober de la cour [3].

Saül le rappelle par de nouvelles caresses, et lui tend toujours de nouveaux piéges. David s'enfuit de nouveau [4].

Le malheureux roi, qui voyait la gloire de David s'augmenter toujours, et que ses serviteurs, jusqu'à ses propres parents, et son fils même, aimaient un homme en effet si accompli, leur parla en ces termes [5] : « Écoutez, enfants de Jé- « mini (il était lui-même de cette race) ; est-ce le « fils d'Isaï qui vous donnera des champs et des « vignes, ou qui vous fera capitaines et généraux « des armées ? Pourquoi avez-vous tous conjuré « contre moi, et que personne ne m'avertit où est « le fils d'Isaï, avec qui mon propre fils est lié « d'amitié ? Aucun de vous n'a pitié de moi, ni « ne m'avertit de ce qui se passe. On aime mieux « servir mon sujet rebelle, qui fait de continuelles « entreprises contre ma vie. »

Il ne pouvait parler plus artificieusement, pour intéresser tous ses serviteurs dans la perte de David. Il trouve des flatteurs qui entrent dans ses injustes desseins. David, très-fidèle au roi, est traité comme un ennemi public. « Les Ziphéens « vinrent avertir Saül que David était caché « parmi eux dans une forêt. Et Saül leur dit : « Bénis soyez-vous de par le Seigneur, vous qui « avez seuls déploré mon sort. Allez, préparez tout « avec soin ; n'épargnez pas vos peines : recher- « chez curieusement où il est, et qui l'aura vu. « Car c'est un homme rusé, qui sait bien que je « le hais. Pénétrez toutes ses retraites ; rapportez- « moi des nouvelles certaines, afin que j'aille « avec vous. Fût-il caché dans la terre, je l'en

[1] *Prov.* XVI, 12, 13.
[2] I. *Reg.* X, 21, etc., XI, 5.
[3] *Ibid.* XI, XII, XIII, XIV, XV.
[4] *Ibid.* XVI, 2.
[5] *Ibid.* XVIII, 7, 8, 9, 13, etc.

[1] I. *Reg.* XVIII, 21, 22.
[2] *Ibid.* 25, 26, 27, 28, 29.
[3] *Ibid.* XIX.
[4] *Ibid.* XX.
[5] *Ibid.* XXII, 7, 8.

« tirerai, et je le poursuivrai dans tout le pays de « Juda [1]. »

Que d'artifices, que de précautions, que de dissimulations, que d'accusations injustes ! Mais que d'ordres précis donnés, et avec combien d'attention et de vigilance ! Tout cela pour opprimer un sujet fidèle.

Voilà ce qui s'appelle des finesses pernicieuses. Mais nous allons voir en David une sagesse véritable.

Plus Saül tâchait, en le flattant, de faire qu'il s'oubliât lui-même, et s'emportât à des paroles orgueilleuses, plus sa modestie naturelle lui en inspirait de respectueuses. « Qui suis-je, et de « quelle importance est ma vie ; quelle est ma pa- « renté en Israël, afin que je puisse espérer d'être « le gendre du roi [2] ? » Et encore : « Vous sem- « ble-t-il que ce soit peu de chose, que d'être le « gendre du roi ? Pour moi, je suis un homme « pauvre, et ma fortune est basse [3]. »

Il ne se défendit jamais des malices de Saül par aucune voie violente. Il ne se rendait redoutable que par sa prudence, qui lui faisait tout prévoir. « Il agissait prudemment dans toutes ses voies, « et le Seigneur était avec lui. Saül vit qu'il était « prudent, et il le craignait [4].

Il avait des adresses innocentes, pour échapper des mains d'un ennemi si artificieux et si puissant. Il se faisait descendre secrètement par une fenêtre, et les satellites de Saül ne trouvaient dans son lit, où ils le cherchaient, qu'une statue bien couverte, qui lui avait servi à dérober sa fuite à ses domestiques [5].

S'il se servait de sa prudence pour se précautionner contre la jalousie du roi, il s'en servait encore plus contre les ennemis de l'État. « Quand « les Philisins marchaient en campagne, David « les observait mieux que tous les autres capitai- « nes de Saül ; et son nom se rendait célèbre [6]. »

Comme il était bon ami et reconnaissant, il se fit des amis fidèles qui ne le trompèrent jamais. Samuel lui donna retraite dans la maison des prophètes [7]. Achimélech le grand prêtre ayant été tué pour avoir servi David innocemment, il sauva son fils Abiathar : « Demeurez avec moi, lui dit-il, « j'aurai le même soin de votre vie que de la « mienne, et nous nous sauverons tous deux en- « semble [8]. » Abiathar, gagné par un traitement si honnête, ne manqua jamais à David.

[1] I. *Reg.* XXIII, 19, 20, 21, 22, 23
[2] *Ibid.* XVIII, 18.
[3] *Ibid.* 23.
[4] *Ibid.* 14, 15.
[5] *Ibid.* XIX, 11, 12, etc.
[6] *Ibid.* XVIII, 30.
[7] *Ibid.* XIX, 18, 19, 20.
[8] *Ibid.* XXII, 23.

Son habileté et sa vertu lui gagnèrent tellement Jonathas, fils de Saül, que, loin de vouloir entrer dans les desseins sanguinaires du roi son père, il n'oublia jamais rien pour sauver David [1]. En quoi il rendait service à Saül même, qu'il empêchait de tremper ses mains dans le sang innocent.

Quoiqu'il sût que Jonathas ne le trompait pas, comme il connaissait mieux Saül que lui, il ne se reposait pas tout à fait sur les assurances que lui donnait son ami. Jonathas lui dit [2] : « Vous ne « mourrez point ; mon père ne fera ni grande ni « petite chose, qu'il ne me la découvre : m'aurait- « il caché ce seul dessein ? cela ne sera pas. Mais « David lui dit : Votre père sait que vous m'ho- « norez de votre bienveillance ; et il dit en lui- « même : Je ne me découvrirai point à Jonathas, « de peur de le contrister. Vive le Seigneur ! et « vive votre âme ! il n'y a qu'un petit espace en- « tre moi et la mort. »

Afin donc de ne se point tromper dans les desseins de Saül, il donna des moyens à Jonathas pour les découvrir ; et ils convinrent entre eux d'un signal, que Jonathas donnerait à David dans le péril [3].

Comme il vit qu'il n'y avait rien à espérer de Saül, il pourvut à la sûreté de son père et de sa mère, qu'il mit entre les mains du roi de Moab : « jusqu'à ce que je sache, dit-il [4], ce que Dieu « aura ordonné de moi. » Voilà un homme qui pense à tout, et qui choisit bien ses protecteurs ; car le roi de Moab ne le trompa point. Par ce moyen, il n'eut plus à penser qu'à lui-même. Et il n'y a rien de plus industrieux ni de plus innocent que fut alors toute sa conduite.

Contraint de se réfugier dans les terres d'Achis, roi des Philistins, les satrapes vinrent dire au roi : « Voilà David, ce grand homme qui a « défait tant de Philistins [5]. » David fit réflexion sur ces discours, et sut si bien faire l'insensé, qu'Achis, au lieu de le craindre et de l'arrêter, le fit chasser de sa présence, et lui donna moyen de se sauver.

Environné trois à quatre fois par toute l'armée de Saül, il trouve moyen de se dégager et d'avoir deux fois Saül entre ses mains [6].

Alors se vérifia ce que David a lui-même si souvent chanté dans ses Psaumes [7] : « Le mé- « chant est tombé dans la fosse qu'il a creusée : « il a été pris dans les lacets qu'il a tendus. »

Quand ce fidèle sujet se vit maître de la vie de

[1] I. *Reg.* XIX et XX.
[2] *Ibid.* XX, 2, 3.
[3] *Ibid.* XX, 5, 6, 20, 21, 22.
[4] *Ibid.* XXII, 3, 4.
[5] *Ibid.* XXI, 11, 12, etc.
[6] *Ibid.* XXIV, et XXVI.
[7] *Ps.* VII, 16 ; IX, 16, etc.

son roi, il n'en tira autre avantage que celui de lui faire connaître combien profondément il le respectait, et de confondre les calomnies de ses ennemis. « Il lui cria de loin [1] : Mon seigneur et « mon roi, pourquoi écoutez-vous les paroles des « méchants qui vous disent : David attente con- « tre votre vie ? Ne voyez-vous pas vous-même « que le Seigneur vous a mis entre mes mains ? « Et j'ai dit : A Dieu ne plaise, que j'étende ma « main sur l'oint du Seigneur ! Reconnaissez « donc, ô mon roi ! que je n'ai point de mauvais « dessein, et que je n'ai manqué en rien à ce « que je vous dois. C'est vous qui voulez me per- « dre. Que le Seigneur juge entre vous et moi, et « qu'il me fasse justice quand il lui plaira. Mais « à Dieu ne plaise que ma main attente sur votre « personne ! Contre qui vous acharnez-vous, roi « d'Israël ? contre qui vous acharnez-vous ? « contre un chien mort, contre un ver de terre ! « Que le Seigneur soit juge entre vous et moi, et « qu'il protége ma cause et me délivre de vos « mains. »

Par cette sage et irréprochable conduite, il contraignait son ennemi à reconnaître sa faute. « Vous « êtes plus juste que moi, lui dit Saül [2]. »

La colère de ce roi injuste ne s'apaisa pas pour cela. « David, toujours poursuivi, dit en lui-mê- « me [3] : Je tomberai un jour entre les mains de « Saül ; il vaut mieux que je me sauve en la terre « des Philistins, et que Saül, désespérant de me « trouver dans le royaume d'Israël, se tienne en « repos. »

Enfin, il fit son traité avec Achis, roi de Geth, et se ménagea tellement, que sans jamais rien faire contre son roi et contre son peuple, il s'entretint toujours dans les bonnes grâces d'Achis [4].

Vous voyez Saül et David tous deux avisés et habiles, mais d'une manière bien différente. D'un côté, une intention perverse ; de l'autre, une intention droite. D'un côté, Saül, un grand roi, qui, ne donnant nulles bornes à sa malice, emploie tout sans réserve pour perdre un bon serviteur dont il est jaloux ; de l'autre côté, David, un particulier abandonné et trahi, se fait une nécessité de ne se défendre que par les moyens licites, sans manquer à ce qu'il doit à son prince et à son pays. Et cependant la sagesse véritable, renfermée dans des bornes si étroites, est supérieure à la fausse, qui n'oublie rien pour se satisfaire.

[1] I. *Reg.* XXIV, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16.
[2] *Ibid.* 18.
[3] *Ibid.* XXVII, 1.
[4] *Ibid.* XXVII, et XXVIII.

ARTICLE III.

Des curiosités et connaissances dangereuses, et de la confiance qu'on doit mettre en Dieu.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le prince doit éviter les consultations curieuses et superstitieuses.

Telles sont les consultations des devins et des astrologues : chose que l'ambition et la faiblesse des grands leur fait si souvent rechercher.

« Qu'il ne se trouve personne parmi vous qui « consulte les devins, ni qui croie aux songes et « aux augures. Qu'il n'y ait ni enchanteur, ni de- « vin, ni aucun qui se mêle d'évoquer les morts. « Le Seigneur a toutes ces choses en exécration. « Il a détruit, pour ces crimes, les peuples qu'il a « livrés entre vos mains. Soyez parfaits et sans « tache devant le Seigneur votre Dieu. Les na- « tions que vous détruirez écoutent les devins et « ceux qui tirent des augures. Mais pour vous, vous « avez été instruits autrement par le Seigneur « votre Dieu. Il veut que vous ne sachiez la vérité « que par lui seul : et s'il ne veut pas vous la dé- « couvrir, il n'y a qu'à s'abandonner à sa pro- « vidence [1]. »

Les astrologues sont compris dans ces malédictions de Dieu. Voici comme il parle aux Chaldéens, inventeurs de l'astrologie, en laquelle ils se glorifiaient [2] : « Le glaive de Dieu sur les Chal- « déens, dit le Seigneur, et sur les habitants de « Babylone ; sur leurs princes et sur leurs sages. « Le glaive de Dieu sur leurs devins, qui devien- « dront fous : le glaive sur leurs braves, qui trem- « bleront : le glaive sur leurs chevaux, sur leurs « chariots, et sur tout le peuple : ils seront tous « comme des femmes : le glaive sur leurs trésors, « qui seront pillés. »

Il n'y a rien de plus faible ni de plus timide, que ceux qui se fient aux pronostics : trompés dans leurs vains présages, ils perdent cœur, et demeurent sans défense.

Ainsi périt Babylone, la mère des astrologues, au milieu de ses réjouissances, et des triomphes que lui chantaient ses devins. Isaïe, prévoyant sa prise, lui parle en ces termes : « Viens, dit-il [3], « avec tes enchantements et tes maléfices, dans « lesquels tu t'es exercée dès ta jeunesse, pour voir « s'ils te serviront, ou te rendront plus puissante. « Te voilà à bout de tous tes conseils, que tu fon- « dais sur des pronostics. Appelle tous tes devins, « qui observaient sans cesse le ciel, qui contem- « plaient les astres, qui comptaient les mois, et « faisaient des supputations si exactes pour t'an-

[1] *Deut.* XVIII, 10, 11, 12, 13, 14.
[2] *Jerem.* L, 35, 36, 37.
[3] *Is.* XLVII, 12, 13, 14.

« noncer l'avenir. Qu'ils te sauvent des mains de « tes ennemis. Ils sont comme de la paille que le « feu dévore ; ils ne peuvent se sauver eux-mêmes « de la flamme. »

Ceux qui se vantent de prédire les événements incertains, se font semblables à Dieu. Car écoutez comme il parle[1]. « Qui est celui qui appelle, « et qui compte au commencement toutes les races « futures? Moi le Seigneur, qui suis le premier et « le dernier ; qui suis devant et après.

« Amenez-moi vos dieux, ô Gentils ! dit le Sei- « gneur, que je leur fasse leur procès. Parlez, si « vous avez quelque chose à dire, dit le roi de « Jacob ; qu'ils viennent, et qu'ils vous annoncent « l'avenir. Découvrez-nous les choses futures, et « nous vous tiendrons pour des dieux[2]. »

Et encore[3] : « Écoutez, maison d'Israël, voici « ce que dit le Seigneur : Ne marchez point dans « les voies des Gentils ; ne craignez point les si- « gnes du ciel, que les Gentils craignent : la loi « de ces peuples est vaine. »

Les Gentils ignorants adoraient les planètes et les autres astres ; leur attribuaient des empires, des vertus, et des influences divines, par lesquelles ils dominaient sur le monde, et en réglaient les événements ; leur assignaient des temps et des lieux, où ils exerçaient leur domination. L'astrologie judiciaire est un reste de cette doctrine, autant impie que fabuleuse. Ne craignez donc ni les éclipses, ni les comètes, ni les planètes, ni les constellations que les hommes ont composées à leur fantaisie, ni ces conjonctions estimées fatales, ni les lignes formées sur les mains ou sur le visage, et les images nommées *Talismans*, imprégnées des vertus célestes. Ne craignez ni les figures, ni les horoscopes, ni les présages qui en sont tirés. Toutes ces choses, où l'on n'allègue pour toute raison que des paroles pompeuses, au fond sont des rêveries que les affronteurs vendent cher aux ignorants.

Ces sciences curieuses, qui servent de couverture aux sortiléges et aux maléfices, sont condamnées dans tous les États, et néanmoins souvent recherchées par les princes qui les défendent. Malheur à eux, malheur encore une fois ! Ils veulent savoir l'avenir, c'est-à-dire, pénétrer le secret de Dieu. Ils tomberont dans la malédiction de Saül. Ce roi avait défendu les devins, et il les consulte. Une femme devineresse lui dit, sans le connaître [4]: « Vous savez que Saül a exterminé « les devins, et vous venez me tenter pour me « perdre? Vive le Seigneur ! répondit Saül, il ne « vous arrivera aucun mal. La femme lui dit : Qui « voulez-vous que je vous évoque? Évoquez-moi « Samuel, répondit Saül. La femme ayant vu Sa- « muel, s'écria de toute sa force : Pourquoi m'a- « vez-vous trompée? vous êtes Saül. Saül lui dit : « Ne craignez rien, qu'avez-vous vu? Je vois quel- « que chose de divin qui s'élève de terre. Saül « répliqua : Quelle est sa figure? Un vieillard s'é- « lève, dit-elle, revêtu d'un manteau. Il comprit « que c'était Samuel, et se prosterna la face con- « tre terre. Alors Samuel dit à Saül : Pourquoi trou- « blez-vous mon repos en m'évoquant? et que « vous sert de m'interroger, après que le Seigneur « s'est retiré de vous, pour aller à celui que vous « enviez? Le Seigneur fera suivant que je vous « l'ai dit de sa part : il vous ôtera votre royaume « et le donnera à David ; parce que vous n'avez « pas obéi à la parole du Seigneur, et n'avez pas « satisfait sa juste colère contre Amalec. C'est la « cause de tous les maux qui vous arrivent aujour- « d'hui. Et le Seigneur livrera avec vous le peu- « ple d'Israël aux Philistins : demain vous et vos « enfants serez avec moi. » C'est-à-dire, vous serez parmi les morts.

A cette terrible sentence, Saül tomba de frayeur, et il était hors de lui-même[1]. Et le lendemain la prédiction fut accomplie[2].

Il n'était pas au pouvoir d'une enchanteresse d'évoquer une âme sainte ; ni au pouvoir du démon, qui a paru, selon quelques-uns, sous la forme de Samuel, de dire si précisément l'avenir. Dieu conduisait cet événement, et voulait nous apprendre que, quand il lui plaît, il permet qu'on trouve la vérité par des moyens illicites, pour la juste punition de ceux qui s'en servent.

Ne vous étonnez donc pas de voir arriver quelquefois ce qu'ont prédit les astrologues. Car, sans recourir au hasard, parce que ce qui est hasard à l'égard des hommes est dessein à l'égard de Dieu ; songez que, par un terrible jugement, Dieu même livre à la séduction ceux qui la cherchent. Il abandonne le monde, c'est-à-dire, ceux qui aiment le monde, à des esprits séducteurs dont les hommes ambitieux et vainement curieux sont le jouet. Ces esprits trompeurs et malins amusent et déçoivent par mille illusions les âmes curieuses, et par là crédules. Un de leurs secrets est l'astrologie, et les autres genres de divinations, qui réussissent quelquefois, selon que Dieu trouve juste de livrer ou à l'errreur, ou à de justes supplices, une folle curiosité.

C'est ainsi que Saül trouva dans sa curiosité la sentence de sa mort. C'est ainsi que Dieu doubla son supplice, le punissant non-seulement par le mal même qui lui arriva, mais encore par la pré-

[1] *Ibid.* XLI, 4..
[2] *Is.* XLI, 21, 22, 23.
[3] *Jerem.* X, 1, 2, 3.
[4] I. *Reg.* XXVIII, 9, 10, etc.

[1] *Reg.* XXVIII, 20, 21.
[2] *Ibid.* XXXI.

voyance. Si c'est un genre de punition, de livrer les hommes curieux à des terreurs furieuses, c'en est un autre de les livrer à de flatteuses espérances. Enfin leur crédulité, qui fait qu'ils se fient à d'autres qu'à Dieu, mérite d'être punie de plusieurs manières; c'est-à-dire, non-seulement par le mensonge, mais encore par la vérité; afin que leur téméraire curiosité leur tourne à mal en toutes façons.

C'est ce qu'enseigne saint Augustin, fondé sur les Écritures, dans le deuxième livre de la *Doctrine chrétienne,* ch. XX et suivants.

Gardez-vous bien, ô rois, ô grands de la terre, d'approcher de vous ces trompeurs et ces ignorants, que l'on appelle devins; « qui vous font « des raisonnements, et vous donnent des déci- « sions de ce qu'ils ignorent, » dit le plus sage des rois[1].

Ne cherchez point parmi eux des interprètes de vos songes, comme s'ils étaient mystérieux. « Celui qui s'y fie est un insensé : une vaine es- « pérance, et le mensonge, est son partage. Celui « qui s'arrête à ces trompeuses visions, ressemble « à l'homme qui embrasse une ombre, et qui court « après le vent. Un homme croit voir un autre « homme devant lui dans son sommeil, et prend « pour vérité une creuse et vaine ressemblance. » (Ce ne sont que vapeurs impures, qui s'élèvent dans le cerveau, d'une nourriture mal digérée.) « Espérez-vous épurer vos pensées par ce mélange « confus d'imaginations, ou que le mensonge « vous instruise de la vérité? La divination est « une erreur, les augures une tromperie, et les « songes un mensonge et une illusion. Il n'appar- « tient qu'au Très-Haut d'envoyer de véritables « visions : et tout le reste ressemble aux fantai- « sies qu'une femme enceinte se met dans l'esprit. « N'y mettez point votre cœur, si vous ne voulez « être le jouet d'une honteuse faiblesse, d'une « folle crédulité, et d'une espérance trompeuse[2]. »

IIe PROPOSITION.

On ne doit pas présumer des conseils humains, ni de leur sagesse.

« L'homme sait à peine les choses passées, qui « lui découvrira les choses futures[3]? »

Ainsi, « qui se fie en son cœur, est fou[4]. » Et encore : « Ne vous élevez pas dans votre cœur « comme un taureau furieux, de peur que cette « pensée ne vous dévore. Vos feuilles seront man- « gées, vos fruits tomberont; vous demeurerez « un bois sec : votre gloire et votre force s'éva- « nouiront[5]. »

[1] *Prov.* XXIII, 6.
[2] *Eccl.* XXXIV, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
[3] *Ibid.* X, 14.
[4] *Prov.* XXVIII, 26.
[5] *Eccl.* VI, 2, 3, secund. LXX.

Les Égyptiens se piquaient d'une sagesse extraordinaire dans leurs conseils. Voici comme Dieu leur parle[1] : « Les princes de Tanis, sages « conseillers de Pharaon, lui ont donné des con- « seils extravagants. Comment dites-vous à Pha- « raon : Je suis le fils des sages, le fils de ces an- « ciens rois renommés par leur prudence! Où « sont maintenant vos sages? Qu'ils vous disent « ce que le Dieu des armées a ordonné de l'É- « gypte. Les princes de Tanis ont perdu l'esprit : « les princes de Memphis se sont trompés, et ils « ont trompé l'Égypte, eux en qui elle se fiait « comme en ses remparts. Le Seigneur a répandu « au milieu d'eux l'esprit de vertige : la tête leur « a tourné : et ils font errer l'Égypte, comme un « ivrogne qui chancelle et tournoie en vomis- « sant. L'Égypte ne fera plus rien : elle ne fera « ni grandes ni petites choses. On la verra éton- « née, et tremblante comme une femme. Tous ceux « qui la verront, trembleront à la vue des desseins « que Dieu a sur elle. »

Quand on voit ses ennemis prendre de faibles conseils, il ne faut pas pour cela s'enorgueillir; mais songer que c'est le Seigneur qui leur envoie cet esprit d'égarement pour les punir, et craindre un semblable jugement.

S'il se retire, dit le saint prophète[2], « la sa- « gesse des sages périt, et l'intelligence des pru- « dents est obscurcie. »

« C'est lui qui réduit à rien les conseils pro- « fonds, et qui rend inutiles les grands de la « terre[3]. »

Tremblez donc devant lui, et gardez-vous de présumer de la sagesse humaine.

IIIe PROPOSITION.

Il faut consulter Dieu par la prière, et mettre en lui sa confiance, en faisant ce qu'on peut de son côté.

Nous avons vu que c'est Dieu qui donne la sagesse. Nous venons de voir que c'est Dieu qui l'ôte aux superbes. Il faut donc la lui demander humblement.

C'est ce que nous enseigne l'Ecclésiastique, lorsqu'après nous avoir prescrit, dans le chapitre XXXVII, tant de fois cité, tout ce que peut faire la prudence, il conclut ainsi[4] : « Mais, par-des- « sus tout, priez le Seigneur, afin qu'il dirige vos « pas à la vérité. » Lui seul la connaît à fond; c'est à lui seul qu'il en faut demander l'intelligence.

Mais qui demande de Dieu la sagesse, doit faire de son côté tout ce qu'il peut. C'est à cette condition qu'il permet de prendre confiance à sa puissance et à sa bonté. Autrement, c'est tenter

[1] *Is.* XIX, 11, 12, etc.
[2] *Id.* XXIX, 14.
[3] *Id.* XL, 23.
[4] *Eccl.* XXXVII, 19.

Dieu, et s'imaginer vainement qu'il enverra ses anges pour nous soutenir, quand nous nous serons précipités nous-mêmes; ainsi que Satan osait le conseiller à Jésus-Christ [1].

ARTICLE IV.

Conséquences de la doctrine précédente : de la majesté, et de ses accompagnements.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Ce que c'est que la majesté.

Je n'appelle pas majesté cette pompe qui environne les rois, ou cet éclat extérieur qui éblouit le vulgaire. C'est le rejaillissement de la majesté, et non pas la majesté elle-même.

La majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince.

Dieu est infini, Dieu est tout. Le prince, en tant que prince, n'est pas regardé comme un homme particulier : c'est un personnage public, tout l'État est en lui; la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne. Comme en Dieu est réunie toute perfection et toute vertu, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince. Quelle grandeur qu'un seul homme en contienne tant!

La puissance de Dieu se fait sentir en un instant de l'extrémité du monde à l'autre : la puissance royale agit en même temps dans tout le royaume. Elle tient tout le royaume en état, comme Dieu y tient tout le monde.

Que Dieu retire sa main, le monde retombera dans le néant : que l'autorité cesse dans le royaume, tout sera en confusion.

Considérez le prince dans son cabinet. De là partent les ordres qui font aller de concert les magistrats et les capitaines, les citoyens et les soldats, les provinces et les armées par mer et par terre. C'est l'image de Dieu qui, assis dans son trône au plus haut des cieux, fait aller toute la nature.

« Quel mouvement se fait, dit saint Augustin [2], au seul commandement de l'empereur! « il ne fait que remuer les lèvres, il n'y a point « de plus léger mouvement, et tout l'empire se re« mue. C'est, dit-il, l'image de Dieu, qui fait tout « par sa parole. Il a dit, et les choses ont été « faites; il a commandé, et elles ont été créées. »

On admire ses œuvres; la nature est une matière de discourir aux curieux. « Dieu leur donne le « monde à méditer; mais ils ne découvriront ja« mais le secret de son ouvrage depuis le com« mencement jusqu'à la fin [1]. » On en voit quelque parcelle; mais le fond est impénétrable. Ainsi est le secret du prince.

Les desseins du prince ne sont bien connus que par l'exécution. Ainsi se manifestent les conseils de Dieu : jusque-là, personne n'y entre que ceux que Dieu y admet.

Si la puissance de Dieu s'étend partout, la magnificence l'accompagne. Il n'y a endroit de l'univers où il ne paraisse des marques éclatantes de sa bonté. Voyez l'ordre, voyez la justice, voyez la tranquillité dans tout le royaume : c'est l'effet naturel de l'autorité du prince.

Il n'y a rien de plus majestueux que la bonté répandue : et il n'y a point de plus grand avilissement de la majesté, que la misère du peuple causée par le prince.

Les méchants ont beau se cacher, la lumière de Dieu les suit partout; son bras va les atteindre jusqu'au haut des cieux, et jusqu'au fond des abîmes. « Où irai-je devant votre esprit, et où « fuirai-je devant votre face? Si je monte au ciel, « vous y êtes; si je me jette au fond des enfers, « je vous y trouve; si je me lève le matin, et « que j'aille me retirer sur les mers les plus éloi« gnées, c'est votre main qui me mène là, et vo« tre main droite me tient. Et j'ai dit : Peut-être « que les ténèbres me couvriront : mais la nuit a « été un jour autour de moi. Devant vous les ténè« bres ne sont pas ténèbres, la nuit est éclairée « comme le jour : l'obscurité et la lumière ne sont « qu'une même chose [2]. » Les méchants trouvent Dieu partout, en haut et en bas, nuit et jour; quelque matin qu'ils se lèvent, il les prévient; quelque loin qu'ils s'écartent, sa main est sur eux.

Ainsi Dieu donne au prince de découvrir les trames les plus secrètes. Il a des yeux et des mains partout. Nous avons vu que les oiseaux du ciel lui rapportent ce qui se passe. Il a même reçu de Dieu, par l'usage des affaires, une certaine pénétration qui fait penser qu'il devine. A-t-il pénétré l'intrigue, ses longs bras vont prendre ses ennemis aux extrémités du monde : ils vont les déterrer au fond des abîmes. Il n'y a point d'asile assuré contre une telle puissance.

Enfin, ramassez ensemble les choses si grandes et si augustes que nous avons dites sur l'autorité royale. Voyez un peuple immense réuni en une seule personne : voyez cette puissance sacrée, paternelle et absolue : voyez la raison secrète qui gouverne tout le corps de l'État, renfermée dans une seule tête : vous voyez l'image

[1] *Matth.* IV, 6, 7.
[2] *Aug.* in Ps. CXLVIII, n° 2, t. IV, col. 1673.

[1] *Eccl.* III, 11.
[2] *Ps.* CXXXVIII, 7, 8, 9, etc

de Dieu dans les rois, et vous avez l'idée de la majesté royale.

Dieu est la sainteté même, la bonté même, la puissance même, la raison même. En ces choses est la majesté de Dieu. En l'image de ces choses est la majesté du prince.

Elle est si grande, cette majesté, qu'elle ne peut être dans le prince comme dans sa source; elle est empruntée de Dieu, qui la lui donne pour le bien des peuples, à qui il est bon d'être contenus par une force supérieure.

Je ne sais quoi de divin s'attache au prince, et inspire la crainte aux pepules. Que le roi ne s'oublie pas pour cela lui-même. « Je l'ai dit, c'est « Dieu qui parle; je l'ai dit : Vous êtes des dieux; « et vous êtes tous enfants du Très-Haut; mais vous « mourrez comme des hommes, et vous tomberez « comme les grands [1]. » Je l'ai dit. Vous êtes des dieux; c'est-à-dire : Vous avez dans votre autorité, vous portez sur votre front un caractère divin. Vous êtes les enfants du Très-Haut : c'est lui qui a établi votre puissance pour le bien du genre humain. Mais, ô dieux de chair et de sang, ô dieux de boue et de poussière, vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme les grands. La grandeur sépare les hommes pour un peu de temps; une chute commune à la fin les égale tous.

O rois, exercez donc hardiment votre puissance; car elle est divine et salutaire au genre humain; mais exercez-la avec humilité. Elle vous est appliquée par le dehors. Au fond, elle vous laisse faibles; elle vous laisse mortels; elle vous laisse pécheurs, et vous charge devant Dieu d'un plus grand compte.

II[e] PROPOSITION.

La magnanimité, la magnificence, et toutes les grandes vertus conviennent à la majesté.

A la grandeur conviennent les choses grandes : à la grandeur la plus éminente, les choses les plus grandes, c'est-à-dire, les grandes vertus.

Le prince doit penser de grandes choses. « Le « prince pensera des choses dignes d'un prince [2]. »

Les pensées vulgaires déshonorent la majesté. « Saül est élu roi; en même temps Dieu, qui l'a « élu, lui change le cœur, et il devint un autre « homme [3]. »

Taisez-vous, pensées vulgaires, cédez aux pensées royales.

Les pensées royales sont celles qui regardent le bien général; les grands hommes ne sont pas nés pour eux-mêmes : les grandes puissances, que tout le monde regarde, sont faites pour le bien de tout le monde.

[1] *Ps.* LXXXI, 6, 7.
[2] *Is.* XXXII, 8.
[3] I. *Reg.* X, 6, 9.

Le prince est par sa charge, entre tous les hommes, le plus au-dessus des petits intérêts, le plus intéressé au bien public : son vrai intérêt est celui de l'État. Il ne peut donc prendre des desseins trop nobles, ni trop au-dessus des petites vues et des pensées particulières.

Ce Saül, changé en un autre homme, dans le temps qu'il fut fidèle à la grâce de son ministère était au-dessus de tout.

Au-dessus de la royauté, dont il appréhende le fardeau, et dont il méprise le faste [1]. Nous l'avons déjà vu.

Au-dessus des sentiments de vengeance. A un jour de victoire, où tout le peuple lui veut immoler ses ennemis, il offre à Dieu un sacrifice de clémence [2].

Au-dessus de lui-même, et de tous les sentiments que le sang inspire. Prêt à dévouer pour le peuple sa propre personne et celle de Jonathas son fils bien-aimé [3].

Que dirons-nous de David, à qui on donne cette belle et juste louange [4] : « Le roi, mon sei- « gneur, ressemble à un ange de Dieu : il n'est « ému ni du bien ni du mal qu'on dit de lui. » Il va toujours au bien public, soit que les hommes ingrats blâment sa conduite, soit qu'elle trouve les louanges dont elle est digne.

Voilà la véritable magnanimité que les louanges n'enflent point, que le blâme n'abat point, que la seule vérité touche.

On abandonne avec joie toute sa fortune à la conduite d'un tel prince : « Vous êtes comme un « ange de Dieu; faites de moi tout ce qu'il vous « plaira, » lui dit Miphiboseth [5], petit-fils de Saül, trahi par Siba, son serviteur.

En effet, David n'était plein que de grandes choses, de Dieu et du bien public.

Nous avons vu que, malgré les rébellions et l'ingratitude de son peuple, il se dévoue pour lui à la vengeance divine, comme étant le seul coupable : « Frappez, Seigneur, frappez ce cou- « pable, et épargnez le peuple innocent [6]. »

Combien sincèrement avoue-t-il sa faute, chose si rare à un roi! Avec quel zèle la répare-t-il! « J'ai péché, dit-il [7], d'avoir fait le dénombre- « ment du peuple. O Seigneur! pardonnez-moi; « car j'ai agi trop follement. »

Nous lui avons vu mépriser sa vie en cent com-

[1] I. *Reg.* X, XI.
[2] *Ibid.* XI, 12, 13.
[3] *Ibid.* XIV, 41.
[4] *Ibid.* XIV, 17.
[5] *Ibid.* XIX, 27.
[6] *Ibid* XXIV, 17.
[7] II. *Reg.* XXIV, 17.

bats : et après, nous l'avons vu se mettre au-dessus de la gloire de combattre, en se conservant pour son État.

Mais combien est-il au-dessus du ressentiment et des injures ! Nous avons admiré sa joie, quand Abigaïl l'empêcha de se venger de sa propre main. Nous l'avons vu épargner, et défendre contre les siens, Saül son persécuteur, quoiqu'il sût qu'en se vengeant il s'assurait la couronne, dont la succession lui appartenait. Quelle hauteur de courage, de se mettre si aisément au-dessus de la douceur de régner, et de celle de la vengeance !

Quand Saül et Jonathas furent tués, David les pleure tous deux ; David chante leur louange. Ce n'est pas seulement Jonathas, son intime ami, dont il déplore la perte : il pleure son persécuteur. « Saül et Jonathas, tous deux aimables et « couverts de gloire, toujours unis dans leur vie, « n'ont pas été séparés à la mort. Filles d'Israël, « pleurez Saül qui vous habillait de pourpre, par « qui vous aviez des parures d'or ; » et le reste [1].

Il ne tait point les vertus d'un prédécesseur injuste, qui a fait tout ce qu'il a pu pour le perdre : il les célèbre, il les immortalise par une poésie incomparable.

Il ne pleure pas seulement Saül ; il le venge, et punit de mort celui qui s'était vanté de l'avoir tué. « Je l'ai percé de mon épée, disait ce traître [2], « après lui avoir ôté le diadème de dessus la tête, « et le bracelet qu'il avait au bras ; pour vous ap- « porter ces marques royales, à vous, mon sei- « gneur. »

Ces riches présents ne sauvèrent pas ce parricide. « Pourquoi n'as-tu pas craint de mettre la « main sur l'oint du Seigneur [3] ? »

Que ce soit, si vous voulez, l'intérêt de la royauté qui lui ait fait venger son prédécesseur : toujours est-ce un sentiment au-dessus des pensées vulgaires, que David banni, loin de témoigner de la joie d'une mort qui le délivrait d'un si puissant ennemi et lui mettait le diadème sur la tête, la venge sur l'heure, et assure le repos public avec la vie des rois.

Il avait encore un redoutable ennemi ; c'était un fils de Saül qui partageait le royaume : il semblait que la politique le pouvait porter à ménager davantage celui qui le défit de Saül ; mais ce grand courage ne veut point être délivré de ses ennemis par des attentats et par des crimes.

En effet, quelque temps après, des méchants lui apportèrent la tête de ce second ennemi.

[1] II. *Reg.* I, 17, 23, 24, etc.
[2] *Ibid.* 10.
[3] *Ibid.* 14.

« Voilà, lui dirent-ils [1], la tête d'Isboseth, fils « de Saül, qui en voulait à votre vie ; mais le « Seigneur vous en a vengé. David dit : Vive le « Seigneur qui m'a délivré de tout péril ! j'ai fait « mourir celui qui croyait m'apporter une nou- « velle agréable en m'annonçant la mort de Saül ; « il trouva la mort lui-même au lieu de la récom- « pense qu'il espérait : combien plus vous dois-je « ôter de la terre, vous qui avez tué dans son lit « un homme innocent ! »

Il les fit mourir aussitôt, et fit attacher en lieu public leurs mains sanguinaires et leurs pieds qui avaient couru au meurtre ; afin que tout Israël connût qu'il ne voulait point de tels services.

Et ce qui montre qu'il agit en tout par les motifs les plus nobles, c'est le soin qu'il prend des restes de la maison de Saül [2] : « Reste-t-il encore « quelqu'un de la maison de Saül, afin que je lui « fasse du bien pour l'amour de Jonathas ? » Il trouva Miphiboseth, fils de Jonathas, à qui il donna sa table, après lui avoir rendu toutes les terres de sa maison.

Au lieu que les rois d'une nouvelle famille ne songent qu'à affaiblir et à détruire les restes des maisons qui ont été sur le trône devant eux, David soutient et relève la maison de Saül et de Jonathas.

En un mot, toutes les actions et toutes les paroles de David respirent je ne sais quoi de si grand, et par conséquent de si royal, qu'il ne faut que lire sa vie et écouter ses discours pour prendre l'idée de la magnanimité.

A la magnanimité répond la magnificence, qui joint les grandes dépenses aux grands desseins.

David nous en est encore un beau modèle. Ses victoires étaient marquées par les dons magnifiques qu'il faisait au sanctuaire, qu'il enrichissait des dépouilles des royaumes subjugués [3].

La belle chose de voir ce grand homme, après avoir achevé glorieusement tant de guerres, passer sa vieillesse à faire les préparatifs et les desseins de ce magnifique temple, que son fils bâtit après sa mort !

« Il assembla à grands frais tout ce qu'il y avait « de plus excellents ouvriers ; il amassa des poids « immenses de fer et d'airain : les cèdres qu'il fit « venir n'avaient point de prix : il consacra à ce « grand ouvrage cent mille talents d'or, et dix « millions de talents d'argent ; le reste était in- « nombrable. Salomon mon fils est jeune, et la « maison, disait-il, que je veux bâtir doit être re-

[1] II. *Reg.* IV, 8, 9, 10, 11, 12.
[2] *Ibid.* IX, 1, 7, 8, 9.
[3] *Ibid.* VIII, 11. I. *Par.* XVIII, 11.

« mée par tout l'univers ; ainsi je lui en veux pré-« parer toute la dépense [1]. »

Après de si magnifiques préparatifs, il croyait n'avoir rien fait. « J'ai offert, dit-il [2], à Dieu toutes « ces choses dans ma pauvreté. » Il trouve pauvre tout ce qu'il a préparé, parce que cette dépense royale n'égalait pas ses désirs ni ses idées, tant il les avait grandes.

On parlera plus commodément, en un autre endroit, des magnificences de Salomon, et des autres grands rois de Juda. Et pour définir en quoi consiste la magnificence, on verra qu'elle paraît dans les grands travaux consacrés à l'utilité publique, dans les ouvrages qui attirent de la gloire à la nation, qui impriment du respect aux sujets et aux étrangers, et rendent immortels les noms des princes.

LIVRE SIXIÈME.

LES DEVOIRS DES SUJETS ENVERS LE PRINCE, ÉTABLIS PAR LA DOCTRINE PRÉCÉDENTE.

ARTICLE PREMIER.

Du service qu'on doit au prince.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Ou doit au prince les mêmes services qu'à sa patrie.

Personne n'en peut douter, après que nous avons vu que tout l'État est en la personne du prince. En lui est la puissance, en lui est la volonté de tout le peuple; à lui seul appartient de faire tout conspirer au bien public. Il faut faire concourir ensemble le service qu'on doit au prince et celui qu'on doit à l'État, comme choses inséparables.

II[e] PROPOSITION.

Il faut servir l'État, comme le prince l'entend.

Car nous avons vu qu'en lui réside la raison qui conduit l'État.

Ceux qui pensent servir l'État autrement qu'en servant le prince, et en lui obéissant, s'attribuent une partie de l'autorité royale ; ils troublent la paix publique, et le concours de tous les membres avec le chef.

Tels étaient les enfants de Sarvia, qui, par un faux zèle, voulaient perdre ceux à qui David avait pardonné. « Qu'y a-t-il entre vous et moi, « enfants de Sarvia? vous m'êtes aujourd'hui un « satan [3]. »

[1] I. *Par.* XXII, 1, 2, 3, 4, 5, 14.
[2] *Ibid.* XXII, 14.
[3] II. *Reg.* XIX, 22.

Le prince voit de plus loin et de plus haut, on doit croire qu'il voit mieux ; et il faut obéir sans murmure, puisque le murmure est une disposition à la sédition.

Le prince sait tout le secret et toute la suite des affaires : manquer d'un moment à ses ordres, c'est mettre tout en hasard. « David dit à Amasa : « Assemblez l'armée dans trois jours, et rendez-« vous près de moi en même temps. Amasa alla « donc assembler l'armée, et demeura plus que « le roi n'avait ordonné. Et David dit à Abisaï : « Séba nous fera plus de mal qu'Absalon; allez « vite, avec les gens qui sont près de ma per-« sonne, et poursuivez-le sans relâche [1]. »

Amasa n'avait pas compris que l'obéissance consiste dans la ponctualité.

III[e] PROPOSITION.

Il n'y a que les ennemis publics qui séparent l'intérêt du prince de l'intérêt de l'État.

Dans le style ordinaire de l'Écriture, les ennemis de l'État sont appelés aussi les ennemis du roi. Nous avons déjà remarqué que Saül appelle ses ennemis, les Philistins, ennemis du peuple de Dieu [2]. David ayant défait les Philistins : « Dieu, dit-il [3], a défait mes ennemis. » Et il n'est pas besoin de rapporter plusieurs exemples d'une chose trop claire pour être prouvée.

Il ne faut donc point penser ni qu'on puisse attaquer le peuple sans attaquer le roi, ni qu'on puisse attaquer le roi sans attaquer le peuple.

C'était une illusion trop grossière que ce discours que faisait Rabsace, général de l'armée de Sennachérib, roi d'Assyrie. Son maître l'avait envoyé pour exterminer Jérusalem, et transporter les Juifs hors de leur pays. Il fait semblant d'avoir pitié du peuple réduit à l'extrémité par la guerre, et tâche de le soulever contre son roi Ézéchias. Voici comme il parle devant tout le peuple aux envoyés de ce prince [4] : « Ce n'est pas « à Ézéchias, votre maître, que le roi mon maître « m'a envoyé ; il m'a envoyé à ce pauvre peuple, « réduit à se nourrir de ses excréments. Puis il cria « à tout le peuple : Écoutez les paroles du grand « roi, le roi d'Assyrie; voici ce que dit le roi : « Qu'Ézéchias ne vous trompe pas; car il ne « pourra vous délivrer de ma main. Ne l'écoutez « pas; mais écoutez ce que dit le roi des Assy-« riens : faites ce qui vous est utile, et venez à moi. « Chacun de vous mangera de sa vigne et de son « figuier, et boira de l'eau de sa citerne, jusqu'à « ce que je vous transporte à une terre aussi bonne « et aussi fertile que la vôtre, abondante en vin,

[1] II. *Reg.* XX, 4, 5, 6.
[2] I. *Reg.* XIV, 24.
[3] II. *Reg.* V, 20.
[4] IV. *Reg.* XVIII, 27, 28, 29, etc.

« en blé, en miel, en olives, et en toutes sortes de « fruits : n'écoutez donc plus Ézéchias qui vous « trompe. »

Flatter le peuple pour le séparer des intérêts de son roi, c'est lui faire la plus cruelle de toutes les guerres, et ajouter la sédition à ses autres maux.

Que les peuples détestent donc les Rabsaces, et tous ceux qui font semblant de les aimer, lorsqu'ils attaquent leur roi. On n'attaque jamais tant le corps, que quand on l'attaque dans la tête, quoiqu'on paraisse pour un temps flatter les autres parties.

IVe PROPOSITION.

Le prince doit être aimé comme un bien public, et sa vie est l'objet des vœux de tout le peuple.

De là ce cri de Vive le roi ! qui a passé du peuple de Dieu à tous les peuples du monde. A l'élection de Saül, au couronnement de Salomon, au sacre de Joas, on entend ce cri de tout le peuple : Vive le roi ! vive le roi ! vive le roi David ! vive le roi Salomon [1] !

Quand on abordait les rois, on commençait par ces vœux : « O roi ! vivez à jamais [2]; Dieu « conserve votre vie, ô roi mon seigneur ! »

Le prophète Baruch commande, pendant la captivité, à tout le peuple, de « prier pour la vie « du roi Nabuchodonosor, et pour la vie de son « fils Baltazar [3]. »

Tout le peuple « offrait des sacrifices au Dieu « du ciel, et priait pour la vie du roi, et celle de « ses enfants [4]. »

Saint Paul nous a commandé de prier pour les puissances [5], et a mis dans leur conservation celle de la tranquillité publique.

On jurait par la vie du roi, comme par une chose sacrée; et les chrétiens, si religieux à ne point jurer par les créatures, ont révéré ce serment, adorant les ordres de Dieu dans le salut et la vie des princes. Nous en avons vu les passages.

Le prince est un bien public que chacun doit être jaloux de se conserver. « Pourquoi nos frères « de Juda nous ont-ils dérobé le roi, comme « si c'était à eux seuls de le garder [6] ? » Et le reste que nous avons vu.

De là ces paroles, déjà remarquées : « Le peu« ple dit à David [7] : Vous ne combattrez pas « avec nous; il vaut mieux que vous demeuriez « dans la ville pour nous sauver tous. »

[1] I. *Reg.* X, 24. III. *Reg.* I, 31, 34, 39. IV. *Reg.* XI, 12.
[2] II. *Esdr.* II, 3.
[3] *Baruch.* I, II.
[4] I. *Esdr.* VI, 10.
[5] I. *Tim.* II, 2.
[6] II. *Reg.* XIX, 41, etc.
[7] *Ibid.* XVIII, 3.

La vie du prince est regardée comme le salut de tout le peuple : c'est pourquoi chacun est soigneux de la vie du prince, comme de la sienne, et plus que de la sienne.

« L'oint du Seigneur, que nous regardions « comme le souffle de notre bouche [1]; » c'est-à-dire, qui nous était cher comme l'air que nous respirons. C'est ainsi que Jérémie parle du roi.

« Les gens de David lui dirent : Vous ne vien« drez plus avec nous à la guerre, pour ne point « éteindre la lumière d'Israël [2]. »

Voyez comme on aime le prince; il est la lumière de tout le royaume. Qu'est-ce qu'on aime davantage que la lumière ? Elle fait la joie et le plus grand bien de l'univers.

Ainsi un bon sujet aime son prince comme le bien public, comme le salut de tout l'État, comme l'air qu'il respire, comme la lumière de ses yeux, comme sa vie, et plus que sa vie.

Ve PROPOSITION.

La mort du prince est une calamité publique, et les gens de bien la regardent comme un châtiment de Dieu sur tout le peuple.

Quand la lumière est éteinte, tout est en ténèbres, tout est en deuil.

C'est toujours un malheur public, lorsqu'un État change de main; à cause de la fermeté d'une autorité établie, et de la faiblesse d'un règne naissant.

C'est une punition de Dieu pour un État, lorsqu'il change souvent de maître. « Les péchés « de la terre, dit le Sage [3], sont cause que les « princes sont multipliés : la vie du conducteur « est prolongée, afin que la sagesse et la science « abonde. » C'est un malheur à un État d'être privé des conseils et de la sagesse d'un prince expérimenté; et d'être soumis à de nouveaux maîtres, qui souvent n'apprennent à être sages qu'aux dépens du peuple.

Ainsi, quand Josias eut été tué dans la bataille de Mageddo, « toute la Judée et tout Jérusalem « le pleurèrent; principalement Jérémie, dont tous « les musiciens et les musiciennes chantent en« core à présent les lamentations sur la mort de « Josias [4]. »

Et ce ne sont pas seulement les bons princes, comme Josias, dont la mort est réputée un malheur public; le même Jérémie déplore encore la mort de Sédécias, de ce Sédécias dont il est écrit « qu'il avait mal fait aux yeux du Seigneur, et « qu'il n'avait pas respecté la face de Jérémie,

[1] *Jerem. Lam.* IV, 20.
[2] II. *Reg.* XXI, 17.
[3] *Prov.* XXVIII, 2.
[4] II. *Paralip.* XXXV, 24.

« qui lui parlait de la part de Dieu[1]. » Loin de respecter ce saint prophète, il l'avait persécuté[2]. Et toutefois, après la ruine de Jérusalem, où Sédécias fait prisonnier eut les yeux crevés, Jérémie, qui déplore les maux de son peuple, déplore comme un des plus grands malheurs le malheur de Sédécias. « L'oint du Seigneur, qui était comme « le souffle de notre bouche, a été pris pour nos « péchés : lui à qui nous disions : Nous vivrons « sous votre ombre parmi les Gentils[3] ! » Un roi captif, un roi dépouillé de ses États, et même privé de la vue, est regardé comme le soutien et la consolation de son peuple captif avec lui. Ce reste de majesté semblait encore répandre un certain éclat sur la nation désolée : et le peuple, touché des malheurs de son prince, les déplore plus que les siens propres. « Le Seigneur, dit-il[4], « a renversé sa maison ; il a oublié les fêtes et les « sabbats de Sion ; le roi et le pontife ont été l'ob- « jet de sa fureur. Les portes de Jérusalem sont « abattues : Dieu a livré son roi et ses princes aux « Gentils. »

Le prophète regarde le malheur du prince comme un malheur public, et un châtiment de Dieu sur tout le peuple : même le malheur d'un prince méchant ; car il ne perd pas par ses crimes la qualité d'oint du Seigneur, et la sainte onction qui l'a consacré le rend toujours vénérable.

C'est pourquoi David pleure avec tout le peuple la mort de Saül, quoique méchant. « Tes prin- « ces sont morts sur tes montagnes, ô Israël ! Com- « ment les forts ont-ils été tués? Ne portez point « cette nouvelle dans Geth : ne l'annoncez point « dans les rues d'Ascalon, de peur que les femmes « des Philistins ne s'en réjouissent, de peur que « ce ne soit un sujet de joie aux filles des incircon- « cis. Montagnes de Gelboé, que la rosée ni la « pluie ne distillent plus sur vous, que vos champs « stériles ne portent plus de quoi offrir des prémi- « ces ; puisque sur vous sont tombés les boucliers « des forts, le bouclier de Saül, comme s'il n'a- « vait pas été oint de l'huile sacrée[5]. » Et le reste que nous avons déjà rapporté.

C'est ainsi que la mort du prince, quoique méchant, quoique réprouvé, fait la joie des ennemis de l'État, et la douleur de ses sujets. Tout le pleure, tout est en deuil pour sa mort : et il faut que les choses les plus insensibles, comme les montagnes, et enfin que toute la nature s'en ressente.

[1] II. *Paralip.* XXXVI, 12.
[2] *Jerem.* XXVII et XXXVIII.
[3] *Id. Lam.* IV, 20.
[4] *Id.* II, 6, 9.
[5] II. *Reg.* I, 19, 20, 21.

VI[e] PROPOSITION.

Un homme de bien préfère la vie du prince à la sienne, et s'expose pour le sauver.

Nous l'avons vu : le peuple va combattre, il ne se soucie pas de son péril, pourvu que le prince soit en sûreté[1].

La manière dont on fait la garde autour du prince, à la ville et à la campagne, le fait voir. Quand David entra de nuit dans la tente de Saül, il fallut passer au travers d'Abner, et de tout le peuple, qui reposait autour de lui[2]. Et David ayant pris la coupe du roi et sa pique[3], pour montrer qu'il avait été maître de sa vie, « crie « de loin à Abner et à tout le peuple[4] : Abner, « êtes-vous un homme? Pourquoi gardez-vous si « mal le roi votre maître? quelqu'un est entré dans « sa tente pour le tuer. Vive le Seigneur ! vous « méritez tous la mort, vous tous qui gardez si « mal le roi votre maître l'oint du Seigneur. Re- « gardez où est sa pique et sa coupe. »

Le peuple doit garder le prince, le peuple campe autour de lui ; il faut avoir enfoncé tout le camp, avant qu'on puisse venir au prince : on doit veiller afin que le prince repose en sûreté ; qui néglige de le garder est digne de mort.

Quand le roi était à la ville, le peuple et les grands mêmes couchaient à sa porte. « Urie (quoi- « qu'il fût homme de commandement) couchait à « la porte du palais royal, avec les autres servi- « teurs du roi son maître[5]. »

Durant la rébellion d'Absalon, Éthaï Géthéen marchait devant lui à la tête de six cents hommes de Geth, tous braves soldats. C'était des troupes étrangères, dont David voulait éprouver la fidélité, et il dit à Éthaï[6] : « Pourquoi venir avec « nous? retournez, et attachez-vous au nouveau « roi. Vous êtes étranger, et vous êtes sorti de « votre pays : vous arrivâtes hier, et dès aujour- « d'hui vous marcherez avec nous ! Pour moi, « j'irai où je dois aller ; mais vous, allez, reme- « nez vos frères, et le Seigneur récompensera la « fidélité et la reconnaissance que vous m'avez « témoignée. Éthaï répondit au roi : Vive le « Seigneur ! et vive le roi mon maître ! en quelque « lieu que vous soyez, ô roi mon seigneur ! j'y « serai avec vous ; et je ne vous quitterai ni à « la vie, ni à la mort. David lui dit : Venez. » A la réponse qu'il lui fit, il le connut pour un homme qui savait ce que c'était de servir les rois.

[1] II. *Reg.* XVIII et XXI.
[2] I. *Reg.* XXVI, 7.
[3] *Ibid.* 12.
[4] *Ibid.* 14, 15, 16.
[5] II. *Reg.* XI, 9.
[6] *Ibid.* XV, 19, 20, 21, 22.

ARTICLE II.

De l'obéissance due au prince.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les sujets doivent au prince une entière obéissance.

Si le prince n'est ponctuellement obéi, l'ordre public est renversé, et il n'y a plus d'unité, par conséquent plus de concours ni de paix dans un État.

C'est pourquoi nous avons vu que quiconque désobéit à la puissance publique est jugé digne de mort. « Qui sera orgueilleux, et refusera d'o- « béir au commandement du pontife, et à l'or- « donnance du juge, il mourra, et vous ôterez « le mal du milieu d'Israël [1]. »

C'est pour empêcher ce désordre que Dieu a ordonné les puissances; et nous avons ouï saint Paul dire en son nom [2] : « Que toute âme soit « soumise aux puissances supérieures, car toute « puissance est de Dieu : il n'y en a point que « Dieu n'ait ordonnée. Ainsi, qui résiste à la puis- « sance résiste à l'ordre de Dieu. »

« Avertissez-les d'être soumis aux princes et « aux puissances, de leur obéir ponctuellement, « d'être prêts à toute bonne œuvre [3]. »

Dieu a fait les rois et les princes ses lieutenants sur la terre, afin de rendre leur autorité sacrée et inviolable. C'est ce qui fait dire au même saint Paul, qu'ils sont « ministres de Dieu [4] : » conformément à ce qui est dit dans le livre de la Sagesse [5], que « les princes sont ministres de « son royaume. »

De là saint Paul conclut [6] « qu'on leur doit obéir « par nécessité, non-seulement par la crainte « de la colère, mais encore par l'obligation de la « conscience. »

Saint Pierre a dit aussi [7] : « Soyez soumis pour « l'amour de Dieu à l'ordre qui est établi parmi « les hommes. Soyez soumis au roi, comme à ce- « lui qui a la puissance suprême : et aux gouver- « neurs, comme étant envoyés de lui, parce que « c'est la volonté de Dieu. »

A cela se rapporte, comme nous avons déjà vu, ce que disent ces deux apôtres, que « les « serviteurs doivent obéir à leurs maîtres, quand « même ils seraient durs et fâcheux [8]. Non à l'œil « et pour plaire aux hommes, mais comme si « c'était à Dieu [9]. »

Tout ce que nous avons vu pour montrer que la puissance des rois est sacrée, confirme la vérité de ce que nous disons ici; et il n'y a rien de mieux fondé sur la parole de Dieu que l'obéissance qui est due, par principe de religion et de conscience, aux puissances légitimes.

Au reste, quand Jésus-Christ dit aux Juifs : « Rendez à César ce qui est dû à César [1], » il n'examina pas comment était établie la puissance des césars; c'est assez qu'il les trouvât établis et régnants : il voulait qu'on respectât dans leur autorité l'ordre de Dieu et le fondement du repos public.

IIe PROPOSITION.

Il n'y a qu'une exception à l'obéissance qu'on doit au prince, c'est quand il commande contre Dieu.

La subordination le demande ainsi : « Obéis- « sez au roi, comme à celui à qui appartient « l'autorité suprême : et au gouverneur, comme « à celui qu'il vous envoie [2]. » Et encore : « Il y « a divers degrés : l'un est au-dessus de l'autre; « le puissant a un plus puissant qui lui com- « mande, et le roi commande à tous les su- « jets [3]. »

L'obéissance est due à chacun selon son degré; et il ne faut point obéir au gouverneur, au préjudice des ordres du prince.

Au-dessus de tous les empires est l'empire de Dieu. C'est à vrai dire le seul empire absolument souverain, dont tous les autres relèvent; et c'est de lui que viennent toutes les puissances.

Comme donc on doit obéir au gouverneur, si, dans les ordres qu'il donne, il ne paraît rien de contraire aux ordres du roi; ainsi doit-on obéir aux ordres du roi, s'il n'y paraît rien de contraire aux ordres de Dieu.

Mais, par la même raison, comme on ne doit pas obéir au gouverneur contre les ordres du roi, on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu.

C'est alors qu'a lieu seulement cette réponse que les apôtres font aux magistrats [4] : « Il faut « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

IIIe PROPOSITION.

On doit le tribut au prince.

Si, comme nous avons vu, on doit exposer sa vie pour sa patrie et pour son prince, à plus forte raison doit-on donner une partie de son bien pour soutenir les charges publiques : et c'est ce qu'on appelle ici le tribut.

Saint Jean-Baptiste l'enseigne [5]. « Les publi-

[1] *Deut.* XVII, 12.
[2] *Rom.* XIII, 1, 2.
[3] *Tit.* III, 1.
[4] *Rom.* XIII, 4.
[5] *Sap.* VI, 6.
[6] *Rom.* XIII, 5.
[7] I. *Petr.* II, 13, 14, 15.
[8] I. *Petr.* II, 18.
[9] *Ephes.* VI, 5. *Colos.* III, 22, 23.

[1] *Matth.* XXII, 21.
[2] I. *Petr.* II, 13, 14.
[3] *Eccl.* V, 7, 8.
[4] *Act.* V, 29.
[5] *Luc.* III, 12.

« cains (c'était eux qui recevaient les impôts et « les revenus publics) vinrent à lui pour être bap- « tisés, et lui demandaient : Maître, que ferons- « nous pour être sauvés? » Il ne leur dit pas : Quittez vos emplois; car ils sont mauvais et contre la conscience, mais il leur dit : « N'exigez « pas plus qu'il ne vous est ordonné [1]. »

Notre-Seigneur le décide. Les pharisiens croyaient que le tribut qu'on payait par tête à César dans la Judée ne lui était pas dû. Ils se fondaient sur un prétexte de religion, disant que le peuple de Dieu ne devait point payer de tribut à un prince infidèle. Ils voulurent voir ce que dirait Notre-Seigneur sur ce sujet : parce que, s'il parlait pour César, ce leur était un moyen de le décrier parmi le peuple; et s'il parlait contre César, ils le déféreraient aux Romains. Ainsi ils lui envoyèrent leurs disciples, qui lui demandèrent [2] : « Est-il per- « mis de payer le tribut qu'on exige par tête pour « César? Jésus connaissant leur malice leur dit : « Hypocrites, pourquoi tâchez-vous de me sur- « prendre? Montrez-moi une pièce de monnaie. « Ils lui donnèrent un denier. Et Jésus leur dit : « De qui est cette image et cette inscription? De « César, lui dirent-ils. Alors il leur dit : Rendez « donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce « qui est à Dieu. »

Comme s'il eût dit : Ne vous servez plus du prétexte de la religion pour ne point payer le tribut : Dieu a ses droits, séparés de ceux du prince. Vous obéissez à César; la monnaie dont vous vous servez dans votre commerce, c'est César qui la fait battre : s'il est votre souverain, reconnaissez sa souveraineté en lui payant le tribut qu'il impose.

Ainsi les tributs qu'on paye au prince sont une reconnaissance de l'autorité suprême; et on ne les peut refuser sans rébellion.

Saint Paul l'enseigne expressément [3]. « Le prince « est ministre de Dieu, vengeur des mauvaises ac- « tions. Soyez-lui donc soumis par nécessité, non- « seulement par la crainte de la colère du prince, « mais encore par l'obligation de votre conscience. « C'est pourquoi vous lui payez tribut; car ils sont « ministres de Dieu, servant pour cela. Rendez « donc à chacun ce que vous lui devez : le tribut, « à qui est dû le tribut; la taille, à qui elle est « due; la crainte, à qui elle est due; et l'hon- « neur, à qui est dû l'honneur. »

On voit, par ces paroles de l'Apôtre, qu'on doit payer le tribut au prince religieusement et en conscience, comme on lui doit rendre l'honneur et la sujétion qui est due à son ministère.

Et la raison fait voir que tout l'État doit contribuer aux nécessités publiques auxquelles le prince doit pourvoir.

Sans cela il ne peut ni soutenir ni défendre les particuliers, ni l'État même. Le royaume sera en proie, les particuliers périront dans la ruine de l'État. De sorte qu'à vrai dire le tribut n'est autre chose qu'une petite partie de son bien qu'on payer au prince pour lui donner moyen de sauver le tout.

IVe PROPOSITION.

Le respect, la fidelité et l'obéissance qu'on doit aux rois ne doivent être altérés par aucun prétexte.

C'est-à-dire, qu'on les doit toujours respecter, toujours servir, quels qu'ils soient, bons ou méchants. « Obéissez à vos maîtres, non-seulement « quand ils sont bons et modérés, mais encore « quand ils sont durs et fâcheux [1]. »

L'État est en péril, et le repos public n'a plus rien de ferme, s'il est permis de s'élever pour quelque cause que ce soit contre les princes.

La sainte onction est sur eux, et le haut ministère qu'ils exercent au nom de Dieu les met à couvert de toute insulte.

Nous avons vu David non-seulement refuser d'attenter sur la vie de Saül, mais trembler pour avoir osé lui couper le bord de sa robe, quoique ce fût à bon dessein : « Que j'ose lever ma main « contre l'oint du Seigneur, à Dieu ne plaise! Et « le cœur de David fut frappé, parce qu'il avait « coupé le bord de la cotte d'armes de Saül [2]. »

Les paroles de saint Augustin sur ce passage sont remarquables : « Vous m'objectez, dit-il à « Pétilien, évêque donatiste [3], que celui qui n'est « pas innocent ne peut avoir la sainteté. Je vous « demande, si Saül n'avait pas la sainteté de son « sacrement et de l'onction royale, qu'est-ce qui « causait en lui de la vénération à David? Car c'est « à cause de cette onction sainte et sacrée qu'il « l'a honoré durant sa vie, et qu'il a vengé sa mort. « Et son cœur frappé trembla, quand il coupa le « bord de la robe de ce roi injuste. Vous voyez « donc que Saül, qui n'avait point l'innocence, « ne laissait pas d'avoir la sainteté; non la sain- « teté de vie, mais la sainteté du sacrement divin, « qui est saint, même dans les hommes mauvais. »

Il appelle sacrement l'onction royale, ou parce qu'avec tous les Pères il donne ce nom à toutes les cérémonies sacrées, ou parce qu'en particulier l'onction royale des rois, dans l'ancien peuple, était un signe sacré institué de Dieu pour les rendre capables de leur charge, et pour figurer l'onction de Jésus-Christ même.

[1] *Luc.* III, 13.
[2] *Matth.* XXII, 17, 18, 19, 20, 21.
[3] *Rom* XIII, 4, 5, 6, 7.

[1] I. *Petr.* II, 18.
[2] I. *Reg.* XXIV, 6, 7.
[3] Lib. II *cont. litt. Petil.* cap. XLVIII, n° 112, t. IX, col. 253.

Mais ce qu'il y a ici de plus important, c'est que saint Augustin reconnaît, après l'Écriture, une sainteté inhérente au caractère royal qui ne peut être effacée par aucun crime.

C'est, dit-il, cette sainteté que David injustement poursuivi à mort par Saül; David sacré lui-même pour lui succéder, a respectée dans un prince réprouvé de Dieu. Car il savait que c'était à Dieu seul à faire justice des princes, et que c'est aux hommes à respecter le prince tant qu'il plaît à Dieu de le conserver.

Aussi voyons-nous que Samuel après avoir déclaré à Saül que Dieu l'avait rejeté, ne laisse pas de l'honorer. « J'ai mal fait, lui dit Saül[1]; mais, « je vous prie, portez mon péché, et retournez « avec moi pour adorer le Seigneur. Samuel lui « répondit: Je n'irai pas avec vous, parce que vous « avez rejeté la parole du Seigneur : et le Seigneur « vous a aussi rejeté; il ne veut plus que vous « soyez roi. Samuel se tournait pour se retirer, « et Saül le prit par le haut de son manteau qui se « déchira. Sur quoi Samuel lui dit : Le Seigneur a « séparé de vous le royaume d'Israël, et l'a donné « à un plus homme de bien. Ce Dieu puissant et « victorieux ne s'en dédira pas; car il n'est pas « comme un homme, pour se repentir de ses des- « seins. J'ai péché, répondit Saül, mais honorez- « moi devant les sénateurs de mon peuple, et de- « vant tout Israël; et retournez avec moi, afin que « j'adore avec vous le Seigneur votre Dieu. Alors « Samuel suivit Saül, et Saül adora le Seigneur. »

On ne peut pas déclarer plus clairement à un prince sa réprobation; mais Samuel à la fin se laisse fléchir, et consent à honorer Saül devant les grands et devant le peuple; nous montrant, par cet exemple, que le bien public ne permet pas qu'on expose le prince au mépris.

Roboam traita durement le peuple; mais la révolte de Jéroboam et des dix tribus qui le suivirent, quoique permise de Dieu en punition des péchés de Salomon, ne laisse pas d'être détestée dans toute l'Écriture, qui déclare qu'en se révoltant contre la maison de David ils se révoltaient contre Dieu qui régnait par elle[2].

Tous les prophètes qui ont vécu sous les méchants rois : Élie et Élisée sous Achab et sous Jézabel, en Israël; Isaïe sous Achaz et sous Manassés; Jérémie, sous Joachim, sous Jéchonias, sous Sédécias; en un mot, tous les prophètes sous tant de rois impies et méchants, n'ont jamais manqué à l'obéissance, ni inspiré la révolte, mais toujours la soumission et le respect.

Nous venons d'ouïr Jérémie après la ruine de Jérusalem, et l'entier renversement du trône des

[1] I. *Reg.* XV, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31.
[2] II. *Paralip.* XIII, 5, 6, 7, 8.

rois de Juda, parler encore avec un respect profond de son roi Sédécias : « L'oint du Seigneur, « que nous regardions comme le souffle de notre « bouche, a été pris pour nos péchés, lorsque « nous lui disions : Nous vivrons sous votre ombre « parmi les Gentils[1] ! »

Les bons sujets ne se tenaient pas quittes du respect qu'ils devaient à leur roi, après même que son royaume fut renversé, et qu'il fut emmené comme un captif avec tout son peuple. Ils respectaient jusque dans les fers, et après la ruine du royaume, le caractère sacré de l'autorité royale.

Ve PROPOSITION.

L'impiété déclarée, et même la persécution, n'exemptent pas les sujets de l'obéissance qu'ils doivent aux princes.

Le caractère royal est saint et sacré, même dans les princes infidèles; et nous avons vu que Cyrus est appelé par Isaïe « l'oint du Seigneur[2]. »

Nabuchodonosor était impie et orgueilleux jusqu'à vouloir s'égaler à Dieu, et jusqu'à faire mourir ceux qui lui refusaient un culte sacrilége; et néanmoins Daniel lui dit ces mots : « Vous êtes le « roi des rois; et le Dieu du ciel vous a donné le « royaume, et la puissance, et l'empire, et la « gloire[3]. »

C'est pourquoi le peuple de Dieu priait pour la vie de Nabuchodonosor, de Baltazar[4], et d'Assuérus[5].

Achab et Jézabel avaient fait mourir tous les prophètes du Seigneur. Élie s'en plaint à Dieu[6]; mais il demeure toujours dans l'obéissance.

Les prophètes durant ce temps font des prodiges étonnants pour défendre le roi et le royaume[7].

Élisée en fit autant sous Joram, fils d'Achab[8]; aussi impie que son père.

Rien n'a jamais égalé l'impiété de Manassés qui pécha et fit pécher Juda contre Dieu, dont il tâcha d'abolir le culte; persécutant les fidèles serviteurs de Dieu, et faisant regorger Jérusalem de leur sang[9]. Et cependant Isaïe, et les saints prophètes qui le reprenaient de ses crimes, jamais n'ont excité contre lui le moindre tumulte.

Cette doctrine s'est continuée dans la religion chrétienne.

C'était sous Tibère, non-seulement infidèle, mais encore méchant, que Notre-Seigneur dit aux Juifs : « Rendez à César ce qui est à César[10]. »

[1] *Jerem. Lam.* IV, 20.
[2] *Is.* XLV, 1.
[3] *Dan.* II, 37.
[4] *Baruch.* I, 11.
[5] I. *Esdr.* VI, 10.
[6] III. *Reg.* XIX, 10, 14.
[7] *Ibid.* XX.
[8] IV. *Reg.* III, VI, VII.
[9] *Ibid.* XXI, 2, 3, 16.
[10] *Matth.* XXII, 21.

Saint Paul appelle à César [1], et reconnaît sa puissance.

Il fait prier pour les empereurs [2], quoique l'empereur qui régnait du temps de cette ordonnance fût Néron, le plus impie et le plus méchant de tous les hommes.

Il donne pour but à cette prière la tranquillité publique, parce qu'elle demande qu'on vive en paix, même sous les princes méchants et persécuteurs.

Saint Pierre et lui commandent aux fidèles d'être soumis aux puissances [3]. Nous avons vu leurs paroles; et nous avons vu quelles étaient alors les puissances dans lesquelles ces deux saints apôtres faisaient respecter aux fidèles l'ordre de Dieu.

En conséquence de cette doctrine apostolique, les premiers chrétiens, quoique persécutés durant trois cents ans, n'ont jamais causé le moindre mouvement dans l'empire. Nous avons appris leurs sentiments par Tertullien, et nous les voyons dans toute la suite de l'histoire ecclésiastique.

Ils continuaient à prier pour les empereurs, même au milieu des supplices auxquels ils les condamnaient injustement. « Courage, dit Tertullien [4], arrachez, ô bons juges, arrachez aux « chrétiens une âme qui répand des vœux pour « l'empereur. »

Constance, fils de Constantin le Grand, quoique protecteur des ariens, et persécuteur de la foi de Nicée, trouva dans l'Église une fidélité inviolable.

Julien l'Apostat son successeur, qui rétablit le paganisme condamné par ses prédécesseurs, n'en trouva pas les chrétiens moins fidèles ni moins zélés pour son service : tant ils savaient distinguer l'impiété du prince, d'avec le sacré caractère de la majesté souveraine.

Tant d'empereurs hérétiques qui vinrent depuis, un Valens, une Justine, un Zénon, un Basilisque, un Anastase, un Héraclius, un Constant; quoiqu'ils chassassent de leur siége les évêques orthodoxes, et même les papes, et qu'ils remplissent l'Église de carnage et de sang, ne virent jamais leur autorité attaquée ou affaiblie par les catholiques.

Enfin, durant sept cents ans, on ne voit pas seulement un seul exemple, où l'on ait désobéi aux empereurs sous prétexte de religion. Dans le huitième siècle, tout l'empire demeure fidèle à Léon Isaurien, chef des iconoclastes, et persécuteur des fidèles. Sous Constantin Copronyme, son fils, qui succéda à son hérésie et à ses violences aussi bien qu'à sa couronne, les fidèles d'Orient n'opposèrent que la patience à la persécution. Mais dans la chute de l'empire, lorsque les césars suffisaient à peine à défendre l'Orient où ils s'étaient renfermés, Rome, abandonnée près de deux cents ans à la fureur des Lombards, et contrainte d'implorer la protection des Français, fut obligée de s'éloigner des empereurs.

On pâtit longtemps avant que d'en venir à cette extrémité; et on n'y vint enfin que quand la capitale de l'empire fut regardée par ses empereurs comme un pays exposé en proie et laissé à l'abandon.

[1] *Act.* XXV, 10, 11, etc

[2] I. *Tim.* II, 1, 2.

[3] *Rom.* XIII, 5. I. *Petr.* II, 13, 14, 17, 18.

[4] *Tertull.* Apolog. n° 30.

VIe PROPOSITION

Les sujets n'ont à opposer, à la violence des princes, que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion.

Quand Dieu voulut délivrer les Israélites de la tyrannie de Pharaon, il ne permit pas qu'ils procédassent par voie de fait contre un roi dont l'inhumanité envers eux était inouïe. Ils demandèrent avec respect la liberté de sortir, et d'aller sacrifier à Dieu dans le désert.

Nous avons vu que les princes doivent écouter même les particuliers; à plus forte raison doivent-ils écouter le peuple qui leur porte avec respect ses justes plaintes par les voies permises. Pharaon, tout endurci et tout tyran qu'il était, ne laissait pas du moins d'écouter les Israélites. Il écoutait Moïse et Aaron [1]. « Il reçut à son au« dience les magistrats du peuple d'Israël, qui « vinrent se plaindre à lui avec de grands cris, et « lui disaient : Pourquoi traitez-vous ainsi vos « serviteurs [2]? »

Qu'il soit donc permis au peuple oppressé de recourir au prince par ses magistrats, et par les voies légitimes : mais que ce soit toujours avec respect.

Les remontrances pleines d'aigreur et de murmure sont un commencement de sédition, qui ne doit pas être souffert. Ainsi les Israélites murmuraient contre Moïse, et ne lui ont jamais fait une remontrance tranquille [3].

Moïse ne cessa jamais de les écouter, de les adoucir, de prier pour eux, et donna un mémorable exemple de la bonté que les princes doivent à leur peuple; mais Dieu, pour établir l'ordre, fit de grands châtiments de ces séditieux.

Quand je dis que ces remontrances doivent être respectueuses, j'entends qu'elles le soient effectivement, et non seulement en apparence, comme

[1] *Exod.* V, VII.

[2] *Ibid.* V, 15.

[3] *Num.* XI, XIII, XIV, XX, XXI, etc.

celles de Jéroboam et des dix tribus, qui dirent à Roboam : « Votre père nous a imposé un joug in- « supportable : diminuez un peu un joug si pe- « sant, et nous vous serons fidèles sujets [1]. »

Il y avait dans ces remontrances quelque marque extérieure de respect, en ce qu'ils ne demandaient qu'une petite diminution, et promettaient d'être fidèles. Mais faire dépendre leur fidélité de la grâce qu'ils demandaient, c'était un commencement de mutinerie.

On ne voit rien de semblable dans les remontrances que les chrétiens persécutés faisaient aux empereurs. Tout y est soumis, tout y est modeste : la vérité de Dieu y est dite avec liberté; mais ces discours sont si éloignés des termes séditieux, qu'encore aujourd'hui on ne peut les lire sans se sentir porté à l'obéissance.

L'impératrice Justine, mère et tutrice de Valentinien II, voulut obliger saint Ambroise à donner une église aux ariens, qu'elle protégeait, dans la ville de Milan, résidence de l'empereur. Tout le peuple se réunit avec son évêque; et assemblé à l'église, il attendait l'événement de cette affaire. Saint Ambroise ne sortit jamais de la modestie d'un sujet et d'un évêque. Il fit ses remontrances à l'empereur. « Ne croyez pas, lui « disait-il [2], que vous ayez pouvoir d'ôter à Dieu « ce qui est à lui. Je ne puis pas vous donner « l'église que vous demandez : mais si vous la « prenez, je ne dois pas résister. » Et encore [3] : « Si l'empereur veut avoir les biens de l'Église, « il peut les prendre; personne de nous ne s'y « oppose : qu'il nous les ôte, s'il veut; je ne les « donne pas, mais je ne les refuse pas.

« L'empereur, ajoutait-il [4], est dans l'Église, « mais non au-dessus de l'Église. Un bon empe- « reur, loin de rejeter le secours de l'Église, le « recherche. Nous disons ces choses avec respect; « mais nous nous sentons obligés de les exposer « avec liberté. »

Il contenait le peuple assemblé tellement dans le respect, qu'il n'échappa jamais une parole insolente. On priait, on chantait les louanges de Dieu, on attendait son secours.

Voilà une résistance digne d'un chrétien et d'un évêque. Cependant, parce que le peuple était assemblé avec son pasteur, on disait au palais que ce saint pasteur aspirait à la tyrannie. Il répondit [5] : « J'ai une défense; mais dans les « prières des pauvres. Ces aveugles et ces boiteux, « ces estropiés et ces vieillards, sont plus forts « que les soldats les plus courageux. » Voilà les forces d'un évêque, voilà son armée.

Il avait encore d'autres armes, la patience, et les prières qu'il faisait à Dieu. « Puisqu'on ap- « pelle cela une tyrannie, j'ai des armes, disait- « il [1]; j'ai le pouvoir d'offrir mon corps en sa- « crifice. Nous avons notre tyrannie et notre « puissance. La puissance d'un évêque est sa fai- « blesse. Je suis fort quand je suis faible, disait « saint Paul. »

En attendant la violence dont l'Église était menacée, le saint évêque était à l'autel, demandant à Dieu, avec larmes, qu'il n'y eût point de sang répandu, ou du moins qu'il plût à Dieu de se contenter du sien. « Je commençai, dit-il [2], à « pleurer amèrement en offrant le sacrifice; priant « Dieu de nous aider de telle sorte, qu'il n'y eût « point de sang répandu dans la cause de l'Église : « qu'il n'y eût du moins que le mien qui fût versé, « non-seulement pour le peuple, mais même pour « les impies. »

Dieu écouta des prières si ardentes : l'Église fut victorieuse, et il n'en coûta le sang à personne.

Peu de temps après, Justine et son fils, presque abandonnés de tout le monde, eurent recours à saint Ambroise, et ne trouvèrent de fidélité ni de zèle pour leur service, qu'en cet évêque, qui s'était opposé à leurs desseins dans la cause de Dieu et de l'Église.

Voilà ce que peuvent les remontrances respectueuses : voilà ce que peuvent les prières. Ainsi faisait la reine Esther ayant conçu le dessein de fléchir Assuérus, son mari, après qu'il eut résolu de sacrifier tous les Juifs à la vengeance d'Aman; elle fit dire à Mardochée [3] : « Assemblez tous les « Juifs que vous trouverez à Suse, et priez pour « moi. Ne mangez ni ne buvez pendant trois jours « et trois nuits. Je jeûnerai de même avec mes fem- « mes : après, je m'exposerai à perdre la vie, et je « parlerai au roi, contre la loi, sans attendre « qu'il m'appelle. »

Quand elle parut devant le roi [4], « les yeux étin- « celants de ce prince témoignèrent sa colère : mais « Dieu se ressouvenant des prières d'Esther, et « de celles des Juifs, changea la fureur du roi en « douceur. » Et les Juifs furent délivrés à la considération de la reine.

Ainsi quand le prince des apôtres fut arrêté prisonnier par Hérode, « toute l'Église priait pour « lui sans relâche [5]. » Et Dieu envoya son ange pour le délivrer. Voilà les armes de l'Église, des vœux, et des prières persévérantes.

[1] III. *Reg.* XII, 4. II. *Par.* X, 4.
[2] *Ambr.* Ep. XXI, al. XIII, n° 16, 22, t. II, col.....
[3] *Id.* orat. de Basilicis non tradendis, n° 33, t. II, col. 872.
[4] *Id.* n° 36, col. 873.
[5] *Id.* n° 33, col. 873.

[1] *Ambr.* Ep. XXI, al. XIII, n° 23, col. 858.
[2] *Id.* n° 5, col. 853.
[3] *Esth.* IV, 16.
[4] *Ibid.* XV, 10, 11; et VIII, IX.
[5] *Act.* XII, 5 et seq.

Saint Paul, prisonnier pour Jésus-Christ, n'a que ce secours et ces armes. « Préparez-moi un « logement ; car j'espère que Dieu me donnera à « vos prières[1]. »

En effet, il sortit de prison : « et il fut délivré « de la gueule du lion[2]. » Il appelle ainsi Néron, l'ennemi non-seulement des chrétiens, mais de tout le genre humain.

Que si Dieu n'écoute pas les prières de ses fidèles ; si, pour éprouver et pour châtier ses enfants, il permet que la persécution s'échauffe contre eux, ils doivent alors se ressouvenir que Jésus-Christ les a « envoyés comme des brebis au mi« lieu des loups[3]. »

Voilà une doctrine vraiment sainte, vraiment digne de Jésus-Christ et de ses disciples.

ARTICLE III.

Deux difficultés tirées de l'Écriture : de David, et des Machabées.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La conduite de David ne favorise pas la rébellion.

David, persécuté par Saül, ne se contenta pas de prendre la fuite ; mais encore « il assembla ses « frères et ses parents : tous les mécontents, tous « ceux qui étaient accablés de dettes, et dont les « affaires étaient en mauvais état, se joignirent « à lui au nombre de quatre cents, et il fut leur « capitaine[4]. »

Il demeura en cet état dans la Judée, armé contre Saül qui l'avait déclaré son ennemi, et qui le poursuivit comme tel avec toutes les forces d'Israël[5].

Il se retira enfin dans le royaume d'Achis, roi des Philistins, avec lequel il traita, et en obtint la ville de Siceleg[6].

Achis regardait tellement David comme l'ennemi juré des Israélites, qu'il le mena avec lui les allant combattre, et lui dit[7] : « Je vous « donnerai ma vie en garde tout le reste de mes « jours. »

En effet, David et ses gens marchaient à la queue avec Achis ; et il ne se retira de l'armée des Philistins que lorsque les satrapes, qui se défiaient de lui, obligèrent le roi à le congédier[8].

Il paraît qu'il ne se retire qu'à regret. « Qu'ai« je fait, dit-il à Achis[1], et qu'avez-vous remar« qué en moi qui vous déplaise depuis que je « suis avec vous, pour m'empêcher de vous sui« vre et de combattre les ennemis du roi mon sei« gneur ? »

Être armé contre son roi, traiter avec ses ennemis, aller combattre avec eux contre son peuple : voilà tout ce que peut faire un sujet rebelle.

Mais, pour justifier David, il ne faut que considérer toutes les circonstances de l'histoire.

Ce n'était pas un sujet comme les autres ; il était choisi de Dieu pour succéder à Saül, et déjà Samuel l'avait sacré[2].

Ainsi le bien public, autant que son intérêt particulier, l'obligeait à garder sa vie, que Saül lui voulait ôter injustement.

Son intention toutefois n'était pas de demeurer en Israël, avec ces quatre cents hommes qui suivaient ses ordres. « Il s'était retiré auprès « du roi de Moab, avec son père et sa mère, « jusqu'à ce qu'il plût à Dieu de déclarer sa vo« lonté[3]. »

Ce fut un ordre de Dieu, porté par le prophète Gad[4], qui l'obligea de demeurer dans la terre de Juda, où il était plus aimé, parce que c'était sa tribu.

Au reste, il n'en vint jamais à aucun combat contre Saül, ni contre son peuple. Il fuyait de désert en désert, seulement pour s'empêcher d'être pris[5].

Étant dans le Carmel, au plus riche pays de la terre-sainte et au milieu des biens de Nabal, l'homme le plus puissant du pays, il ne lui enleva jamais une brebis dans un immense troupeau ; et, loin de le vexer, il le défendait contre les courses des ennemis[6].

Quelque cruelle que fût la persécution qu'on lui fit, il ne perdit jamais l'amour qu'il avait pour son prince, dont il regarda toujours la personne comme sacrée[7].

« Il sut que les Philistins attaquaient la ville « de Ceilan, et pillaient les environs. Il y fut avec « ses gens ; il tailla en pièces les Philistins ; il leur « prit leur bagage et leur butin, et sauva ceux de « Ceilan[8]. »

« Ses gens s'opposaient à ce dessein. Quoi ! di« saient-ils, à peine pouvons-nous vivre en sû« reté dans la terre de Juda : que n'aurons-nous « pas à craindre si nous marchons vers Ceilan,

[1] *Ep.* ad Philem. 22.
[2] II. *Tim.* IV, 17.
[3] *Matth.* X, 16.
[4] I. *Reg.* XXII, 1, 2.
[5] *Ibid.* 6, 7 ; XXIV, 2, 3 ; XXVI, 1, 2, 3, 4.
[6] *Ibid.* XXVI, 6.
[7] *Ibid.* XXVIII, 1, 2.
[8] *Ibid.* XXIX, 1, 2, 3, etc.

[1] I. *Reg.* XXIX, 8.
[2] *Ibid.* XVI, 12, 13.
[3] *Ibid.* XXII, 3, 4.
[4] *Ibid.* 5.
[5] *Ibid.* XXII, XXIII, XXIV, XXVI.
[6] *Ibid.* XXV, 15, 16.
[7] *Ibid.* XXIV, XXVI.
[8] *Ibid.* XXIII, 1, 5

« contre les Philistins[1] ? » mais le zèle de David l'emporta sur leur crainte.

C'est ainsi que, poursuivi à outrance, il ne perd jamais le désir de servir son prince et son pays.

Il est vrai qu'à la fin il se retira chez Achis, et qu'il traita avec lui. Mais encore qu'il eût l'adresse de persuader à ce prince qu'il faisait des courses sur les Juifs[2]; en effet, il n'enlevait rien qu'aux Amalécites, et aux autres ennemis du peuple de Dieu. Quant à la ville que lui donna le roi Achis, il l'incorpora au royaume de Juda[3] : et le traité qu'il fit avec l'ennemi profita à son pays.

Que si, pour ne point donner de défiance à Achis, il le suit quand il marche contre Saül; si, pour la même raison, il témoigne qu'il ne se retire qu'à regret, c'est un effet de la même adresse qui lui avait sauvé la vie.

Il faut tenir pour certain que, dans cette dernière rencontre, il n'eût pas plus combattu contre son peuple qu'il avait fait jusqu'alors. Il était à la queue du camp avec le roi des Philistins[4], auquel il paraît assez que la coutume de ces peuples ne permettait pas de se hasarder.

De savoir ce qu'il eût fait dans la mêlée, si le combat fût venu jusqu'au roi Achis, c'est ce qu'on ne peut deviner. Ces grands hommes, abandonnés à la Providence divine, apprennent sur l'heure ce qu'ils ont à faire; et, après avoir poussé la prudence humaine jusqu'où elle peut aller, ils trouvent, quand elle est à bout, des secours divins qui, contre toute espérance, les dégagent des inconvénients où ils semblaient devoir être inévitablement enveloppés.

II[e] PROPOSITION.

Les guerres des Machabées n'autorisent point les révoltes.

Les Juifs, conquis par les Assyriens, étaient passés successivement sous la puissance des Perses, sous celle d'Alexandre, et enfin sous celle des rois de Syrie.

Il y avait environ trois cent cinquante ans qu'ils étaient dans cet état; et il y en avait cent cinquante qu'ils reconnaissaient les rois de Syrie, lorsque la persécution d'Antiochus l'Illustre leur fit prendre les armes contre lui, sous la conduite des Machabées. Ils firent longtemps la guerre, durant lequelle ils traitèrent avec les Romains et avec les Grecs contre les rois de Syrie, leurs légitimes seigneurs, dont enfin ils secouèrent le joug, et se firent des princes de leur nation.

[1] I *Reg.* XXIII, 3, 4, 5.
[2] *Ibid.* XXVII, 2, 3, 8, 9, 10, etc
[3] *Ibid.* 6.
[4] *Ibid.* XXIX, 2.

Voilà une révolte manifeste : ou, si ce n'en est pas une, cet exemple semble montrer qu'un gouvernement tyrannique, et surtout une violente persécution, où les peuples sont tourmentés pour la véritable religion, les exempte de l'obéissance qu'ils doivent à leurs princes.

Il ne faut nullement douter que la guerre des Machabées ne fût juste, puisque Dieu même l'a approuvée : mais si on remarque les circonstances du fait, on verra que cet exemple n'autorise pas les révoltes que le motif de la religion a fait entreprendre depuis.

La religion véritable, jusqu'à la venue du Messie, devait se perpétuer dans la race d'Abraham, et par la trace du sang.

Elle devait se perpétuer dans la Judée, dans Jérusalem, dans le temple, lieu choisi de Dieu pour y offrir les sacrifices, et y exercer les cérémonies de la religion, interdites partout ailleurs.

Il était donc de l'essence de la religion, que les enfants d'Abraham subsistassent toujours, et subsistassent dans la terre donnée à leurs pères, pour y vivre selon la loi de Moïse : dont aussi les rois de Perse, et les autres jusqu'à Antiochus, leur avaient toujours laissé le libre exercice.

Cette famille d'Abraham, fixée dans la terre sainte, en devait être transportée une seule fois par un ordre exprès de Dieu, mais non pour en être éternellement bannie. Au contraire, le prophète Jérémie, qui avait porté au peuple l'ordre de passer à Babylone[1], où Dieu voulait qu'ils subissent la peine due à leurs crimes, leur avait en même temps promis qu'après soixante-dix ans de captivité ils seraient rétablis dans leur terre, pour y pratiquer, comme auparavant, la loi de Moïse, et y exercer leur religion à l'ordinaire dans Jérusalem, et dans le temple rebâti[2].

Le peuple ainsi rétabli devait toujours demeurer dans cette terre, jusqu'à l'arrivée de Jésus-Christ, auquel temps Dieu devait former un nouveau peuple, non plus du sang d'Abraham, mais de tous les peuples du monde, et disperser en captivité par toute la terre les Juifs infidèles à leur Messie.

Mais auparavant ce Messie devait naître dans cette race, et commencer dans Jérusalem, au milieu des Juifs, cette Église qui devait remplir tout l'univers. Ce grand mystère de la religion est attesté par tous les prophètes; et ce n'est pas ici le lieu d'en rapporter les passages.

Sur ces fondements il paraît que laisser éteindre la race d'Abraham, ou souffrir qu'elle fût chassée de la terre sainte au temps des rois de Syrie,

[1] *Jerem.* XXI, 7, 8, 9.
[2] *Id.* XXV, 12; XXVII, 11, 12; XXIX, 10, 14; XXX, 3, etc.

c'était trahir la religion, et anéantir le culte de Dieu.

Il ne faut plus maintenant que considérer quel était le dessein d'Antiochus.

Il ordonna que les Juifs quittassent leur loi pour vivre à la mode des Gentils, sacrifiant aux mêmes idoles, et renonçant à leur temple, qu'il fit profaner, jusqu'à y mettre sur l'autel de Dieu l'idole de Jupiter Olympien [1].

Il ordonna la peine de mort contre ceux qui désobéiraient [2].

Il vint à l'exécution : toute la Judée regorgeait du sang de ses enfants [3]. »

Il assembla toutes ses forces « pour détruire « les Israélites, et les restes de Jérusalem, et « pour effacer dans la Judée la mémoire du peu- « ple de Dieu, y établir les étrangers, et leur dis- « tribuer par sort toutes les terres [4].

Il avait résolu de vendre aux Gentils tout ce qui échapperait à la mort : et les marchands des peuples voisins vinrent en foule avec de l'argent pour les acheter [5].

Ce fut dans cette déplorable extrémité, que Judas le Machabée prit les armes avec ses frères, et ce qui restait du peuple juif. Quand ils virent le roi implacable tourner toute sa puissance « à la ruine totale de la nation, ils se dirent les « uns aux autres : Ne laissons pas détruire no- « tre peuple, combattons pour notre patrie, et « pour notre religion, qui périrait avec nous [6]. »

Si des sujets ne doivent plus rien à un roi qui abdique la royauté, et qui abandonne tout à fait le gouvernement, que penserons-nous d'un roi qui entreprendrait de verser le sang de tous ses sujets, et qui, las de massacres, en vendrait le reste aux étrangers? Peut-on renoncer plus ouvertement à les avoir pour sujets, ni se déclarer plus hautement, non plus le roi et le père, mais l'ennemi de tout son peuple?

C'est ce que fit Antiochus à l'égard de tous les Juifs, qui se virent non-seulement abandonnés, mais exterminés en corps par leur roi; et cela sans avoir fait aucune faute, comme Antiochus lui-même est contraint à la fin de le reconnaître. « Je me souviens des maux que j'ai faits dans « Jérusalem, et des ordres que j'ai donnés sans « raison, pour exterminer tous les habitants de « la Judée [7]. »

Mais les Juifs étaient encore en termes bien plus forts, puisque, selon la constitution de ces temps et de l'ancien peuple, avec eux périssait la religion; et que c'était y renoncer que de renoncer à leur terre. Ils ne pouvaient donc se laisser ni vendre, ni transporter, ni détruire en corps : et en ce cas la loi de Dieu les obligeait manifestement à la résistance.

Dieu aussi ne manqua pas à leur déclarer sa volonté, et par des succès miraculeux, et par les ordres exprès que Judas reçut, lorsqu'il vit en esprit le prophète Jérémie « qui lui mettait en « main une épée d'or en prononçant ces paroles : « Recevez cette sainte épée que Dieu vous envoie, « assuré qu'avec elle vous renverserez les enne- « mis de mon peuple d'Israël [1]. »

C'est à Dieu de choisir les moyens de conserver son peuple. Quand Assuérus, surpris par les artifices d'Aman, voulut exterminer tout le peuple juif, Dieu rompit ce dessein impie, changeant, par le moyen de la reine Esther, le cœur de ce roi, qu'une malheureuse facilité plutôt qu'une malice obstinée avait engagé dans un si grand crime. Mais pour le superbe Antiochus, qui faisait ouvertement la guerre au ciel, Dieu voulut l'abattre d'une manière plus haute; et il inspira à ses enfants un courage contre lequel les richesses, la force et la multitude ne furent que d'un secours fragile.

Dieu leur donna tant de victoires, qu'à la fin les rois de Syrie firent la paix avec eux, et autorisèrent les princes qu'ils avaient choisis, les traitant d'amis et de frères [2] : de sorte que tous les titres de puissance légitime concoururent à les établir.

REMARQUE.

On trouvera ces deux difficultés, et plusieurs autres matières concernant les devoirs de la sujétion sous l'autorité légitime, traitées à fond dans le *cinquième Avertissement contre le ministre Jurieu* et dans la *Défense de l'Histoire des Variations contre le ministre Basnage*.

LIVRE SEPTIÈME.

DES DEVOIRS PARTICULIERS DE LA ROYAUTÉ.

ARTICLE PREMIER.

Division générale des devoirs du prince.

Les sujets ont appris leurs obligations. Nous avons donné au prince la première idée des siennes. Il faut descendre au détail : et afin de ne rien omettre, faisons une exacte distribution de ses devoirs.

La fin du gouvernement est le bien et la conservation de l'État.

[1] I. *Mach.* I, 43, 46, 47, etc.; 57.
[2] *Ibid.* 52.
[3] *Ibid.* 60, 63, 64, etc. II. *Mach.* VI, 8, 9, 10, etc.
[4] I. *Mach.* III, 35, 36.
[5] *Ibid.* III, 41. *Ibid.* VIII, 11, 14, 34, 36.
[6] I. *Mach.* I, 42, 43.
[7] *Ibid.* VI, 12.

[1] II. *Machab.* XV, 15, 16.
[2] I. *Mach.* XI, 24, 25. etc.; XVI, 38, 39, etc.; XV, 1, 2, etc.

Pour le conserver, il faut, en premier lieu, y entretenir au dedans une bonne constitution.

En second lieu, profiter des secours qui lui sont donnés.

En troisième lieu, il faut sauver les inconvénients dont il est menacé.

Ainsi se conserve le corps humain, en y maintenant une bonne constitution; en se prévalant des secours dont la faiblesse des choses humaines veut être appuyée; en lui procurant les remèdes convenables contre les inconvénients et les maladies dont il peut être attaqué.

La bonne constitution du corps de l'État consiste en deux choses : dans la religion et dans la justice : ce sont les principes intérieurs et constitutifs des États. Par l'une, on rend à Dieu ce qui lui est dû; et par l'autre, on rend aux hommes ce qui leur convient.

Les secours essentiels à la royauté, et nécessaires au gouvernement, sont les armes, les conseils, les richesses ou les finances, où on parlera du commerce et des impôts.

Enfin, nous finirons par la prévoyance des inconvénients qui accompagnent la royauté, et des remèdes qu'on y doit apporter.

Le prince sait tous ses devoirs particuliers quand il sait faire toutes ces choses. C'est ce que nous allons lui enseigner dans les livres suivants. Commençons à lui expliquer ce qu'il doit à la religion.

ARTICLE II.

De la religion, en tant qu'elle est le bien des nations et de la société civile.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dans l'ignorance et la corruption du genre humain, il s'y est toujours conservé quelques principes de religion.

Il est vrai que saint Paul parlant aux peuples de Lycaonie, il leur a dit que « Dieu avait laissé « toutes les nations aller chacune dans leurs « voies [1]. » Comme s'il les avait entièrement abandonnées à elles-mêmes, et à leurs propres pensées en ce qui regarde le culte de Dieu, sans leur en laisser aucun principe. Il ajoute cependant, au même endroit [2] : « qu'il ne s'était pas laissé « lui-même sans témoignage, répandant du ciel « ses bienfaits, donnant la pluie et les temps « propres à produire des fruits : remplissant nos « cœurs de la nourriture convenable, et de joie. » Ce qu'il n'aurait pas dit à ces peuples ignorants, si, malgré leur barbarie, il ne leur fût resté quelque idée de la puissance et de la bonté divine.

On voit aussi parmi ces barbares une connaissance de la Divinité, à laquelle ils voulaient sacrifier [1]. Et cette espèce de tradition de la Divinité, du sacrifice et de l'adoration instituée pour la reconnaître, se trouve, dès les premiers temps, si universellement répandue parmi les nations où il y a quelque espèce de police, qu'elle ne peut être venue que de Noé et de ses enfants.

[1] *Act.* XIV, 15.
[2] *Ibid.* 16.

Ainsi quoique le même saint Paul parlant aux Gentils convertis à la foi, leur ait dit « qu'ils « étaient auparavant sans Dieu en ce monde [2]; » il ne veut pas dire qu'ils fussent absolument sans Divinité, puisqu'il reproche ailleurs aux Gentils « qu'ils se laissaient entraîner à l'adoration « des idoles sourdes et muettes [3]. »

Si donc il reproche aussi aux Athéniens [4] les temps d'ignorance, où l'on vivait sans connaissance de Dieu, c'est seulement pour leur dire qu'ils n'avaient de Dieu que des connaissances confuses et pleines d'erreur; quoiqu'au reste ils ne fussent pas tout à fait destitués de la connaissance de Dieu, puisque même ils l'adoraient quoique inconnu [5], et qu'ils lui rendissent dans leur ignorance quelque sorte de culte.

De semblables idées de la Divinité se trouvent dans toute la terre, de toute antiquité : et c'est ce qui fait qu'on ne trouve aucun peuple sans religion, de ceux du moins qui n'ont pas été absolument barbares, sans civilité et sans police.

II[e] PROPOSITION.

Ces idées de religion avaient, dans ces peuples, quelque chose de ferme et d'inviolable.

« Passez aux îles de Cethim, disait Jérémie [6], « et envoyez en Cédar (aux pays les plus éloignés « de l'Orient et de l'Occident). Considérez attentivement ce qui s'y passe; et voyez si une seule « de ces nations a changé ses dieux : et cependant « ce ne sont pas des dieux. « Ces principes de religion étaient donc réputés pour inviolables : et c'est aussi par cette raison qu'on a eu tant de peine d'en retirer ces nations.

III[e] PROPOSITION.

Ces principes de religion, quoique appliqués à l'idolâtrie et à l'erreur, ont suffi pour établir une constitution stable d'État et de gouvernement.

Autrement il s'ensuivrait qu'il n'y aurait point de véritable et légitime autorité hors de la vraie religion et de la vraie Église : ce qui est contraire à tous les passages où l'on a vu que le gouvernement des empires, même idolâtres, et où règne

[1] *Act.* XIV, 10, 11, 12
[2] *Ephes.* II, 12.
[3] I. *Cor.* XII, 2.
[4] *Act.* XVII, 30.
[5] *Ibid.* 23.
[6] *Jerem.* II, 10, 11.

l'infidélité, était saint, inviolable, ordonné de Dieu, et obligatoire en conscience.

La religion du serment, reconnue dans toutes les nations, prouve la vérité de notre proposition.

Saint Paul observe deux choses dans la religion du serment[1]. L'une, qu'on jure par plus grand que soi. L'autre, qu'on jure par quelque chose d'immuable. D'où le même apôtre conclut que « le serment fait parmi les hommes le dernier affermissement, la dernière et finale décision des affaires. »

Il y faut encore ajouter une troisième condition; c'est qu'on jure par une puissance qui pénètre le plus secret des consciences; en sorte qu'on ne peut la tromper, ni éviter la punition du parjure.

Cela posé, et le serment étant établi parmi toutes les nations, cette religion établit en même temps la sûreté la plus grande qui puisse être parmi les hommes, qui s'assurent les uns les autres, par ce qu'ils jugent le plus souverain, le plus stable, et qui seul se fait sentir à la conscience.

C'est pourquoi il a été établi, qu'en deux cas, où la justice humaine ne peut rien; dont l'un est quand il faut traiter entre deux puissances égales, et qui n'ont rien au-dessus d'elles; et l'autre est lorsqu'il faut juger des choses cachées, et dont on n'a pour témoin ni pour arbitre que la conscience; il n'y a point d'autre moyen d'affermir les choses, que par la religion du serment.

Pour cela, il n'est pas absolument nécessaire qu'on jure par le Dieu véritable; et il suffit que chacun jure par le Dieu qu'il reconnaît. Ainsi, comme le remarque saint Augustin[2], on affermissait les traités avec les Barbares par les serments en leurs dieux : *Juratione barbaricâ.* Ce que ce Père prouve par le serment qui affermit le traité de paix entre Jacob et Laban, chacun d'eux jurant par son Dieu : Jacob par le vrai Dieu, « qui avait été redouté et révéré par son père Isaac ; » et Laban, idolâtre, jurant par ses dieux[3] : comme il paraîtra à ceux qui sauront le bien entendre.

C'est donc ainsi que la religion, vraie ou fausse, établit la bonne foi entre les hommes; parce qu'encore que ce soit aux idolâtres une impiété de jurer par de faux dieux, la bonne foi du serment qui affermit un traité n'a rien d'impie, étant au contraire en elle-même inviolable et sainte, comme l'enseigne le même docteur au même lieu. C'est pourquoi Dieu n'a pas laissé d'être le vengeur des faux serments entre les infidèles; parce que encore que les serments par les faux dieux soient en abomination devant lui, il n'en est pas moins le protecteur de la bonne foi qu'on veut établir par ce moyen.

Nous avons vu[1] que les nations qui ne connaissaient pas le vrai Dieu, n'ont pas laissé d'affermir leurs lois par les oracles de leurs dieux; cherchant d'établir la justice et l'autorité, c'est-à-dire la tranquillité et la paix, par les moyens les plus inviolables qui se trouvassent parmi les hommes.

Par là ils ont prétendu que leurs lois et leurs magistrats devenaient des choses saintes et sacrées. Et Dieu même n'a pas dédaigné de punir l'irréligion des peuples qui profanaient les temples qu'ils croyaient saints, et les religions qu'ils croyaient véritables; à cause qu'il juge chacun par sa conscience.

Que si l'on demande ce qu'il faudrait dire d'un État où l'autorité publique se trouverait établie sans aucune religion : on voit d'abord qu'on n'a pas besoin de répondre à des questions chimériques. De tels États ne furent jamais. Les peuples où il n'y a point de religion sont en même temps sans police, sans véritable subordination, et entièrement sauvages. Les hommes n'étant point tenus par la conscience, ne peuvent s'assurer les uns les autres. Dans les empires où les histoires rapportent que les savants et les magistrats méprisent la religion, et sont sans Dieu dans leur cœur, les peuples sont conduits par d'autres principes, et ils ont un culte public.

Si néanmoins il s'en trouvait où le gouvernement fût établi, encore qu'il n'y eût aucune religion (ce qui n'est pas, et ne paraît pas pouvoir être); il y faudrait conserver le bien de la société le plus qu'il serait possible : et cet état vaudrait mieux qu'une anarchie absolue, qui est un état de guerre de tous contre tous.

IVe PROPOSITION.

La véritable religion étant fondée sur des principes certains, rend la constitution des États plus stable et plus solide.

Quoiqu'il soit vrai que les fausses religions, en ce qu'elles ont de bon et de vrai, qui est qu'il faut reconnaître quelque divinité à laquelle les choses humaines sont soumises, puissent suffire absolument à la constitution des États; elles laissent néanmoins toujours, dans le fond des consciences, une incertitude et un doute qui ne permet pas d'établir une parfaite solidité.

On a honte, dans son cœur, des fables dont sont composées les fausses religions, et de ce qu'on voit dans les écrits des sages païens. Quand il n'y aurait d'autre mal que celui d'adorer des choses muettes et insensibles, comme les astres, la terre, et les éléments; ou que de croire la Di-

[1] *Hebr.* VI, 13, 16, 17, 18.
[2] *Aug. Epist.* XLVII, ad Public. n° 2, t. II, col. 110, 111.
[3] *Gen.* XXXI, 53, etc.

[1] Ci-devant, liv. I, art. IV, VIIe proposit.

vinité figurable, d'en attacher la vertu au bois, à la pierre et aux métaux; et d'adorer les idoles, c'est-à-dire, l'ouvrage de ses mains : c'est quelque chose de si insensé et de si bas, qu'on ne peut s'empêcher d'en rougir au dedans de soi : et c'est pourquoi les sages païens n'en voulaient rien croire, encore qu'à l'extérieur ils se conformassent aux coutumes populaires, comme saint Paul le leur a reproché[1].

De là vient l'irréligion; et l'athéisme prend facilement racine dans de telles religions : comme il paraît par l'exemple des épicuriens, avec lesquels saint Paul disputait[2].

Cette secte n'admettait des dieux qu'en paroles et par politique, pour se soustraire à la haine et aux châtiments publics. Mais au reste tout le monde savait que les dieux que les épicuriens admettaient, sans soin des choses humaines, sans puissance et sans providence, ne faisaient aucun bien, et n'appuyaient en aucune sorte la foi publique. On les tolérait toutefois, encore que leur déisme fût au fond un vrai athéisme, et que leur doctrine, qui flattait les sens, gagnât publiquement le dessus parmi les gens qui se piquaient d'avoir de l'esprit.

Les stoïciens, qui leur étaient opposés, contre lesquels saint Paul disputa aussi[3], n'avaient pas une opinion plus favorable à la Divinité, puisqu'ils faisaient un dieu de leur sage, et même le préféraient à leur Jupiter.

Ainsi les fausses religions n'avaient rien qui se soutînt. Aussi ne consistaient-elles que dans un zèle aveugle, séditieux, turbulent, intéressé, plein d'ignorance, confus, et sans ordre ni raison; comme il paraît dans l'assemblée confuse et tumultueuse des Éphésiens, et dans leurs clameurs insensées en faveur de leur grande Diane[4]; ce qui est bien éloigné du bon ordre, et de la stabilité raisonnable qui constitue les États : c'est cependant la suite inévitable de l'erreur. Il faut donc chercher le fondement solide des États dans la vérité, qui est la mère de la paix : et la vérité ne se trouve que dans la véritable religion.

ARTICLE III.

Que la véritable religion se fait connaître par des marques sensibles.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La vraie religion a pour marque manifeste son antiquité.

« Souvenez-vous des anciens jours; pensez à « toutes les générations particulières : interrogez « votre père, et il vous l'annoncera; demandez « à vos ancêtres, et ils vous le diront[1]. » C'est le témoignage qu'en rendait Moïse à tout le peuple dans ce dernier cantique qu'il lui laissait comme l'abrégé et le mémorial éternel de son instruction. D'où il conclut[2] : « N'est-ce pas Dieu qui est votre « père, qui vous a possédés, qui vous a faits, qui « vous a créés? » Voilà sur quoi il fonde la religion.

Salomon dit la même chose : « N'outrepassez « point les bornes que vos pères ont établies[3]. » Ne changez rien, n'innovez rien.

Jérémie a encore donné ce grand caractère à la religion, pour détruire les nouveautés que le peuple y introduisait. « Tenez-vous, dit-il[4], sur « les grands chemins, et informez-vous des voies « anciennes, et quelle est la bonne voie, et mar- « chez-y : et vous trouverez la consolation et le « rafraîchissement de vos âmes. »

Tout cela veut dire qu'en quelque état qu'on regarde la religion, et en quelque temps qu'on se trouve, on verra toujours ses ancêtres, et même son père devant soi; on trouvera toujours des bornes posées, qu'il n'est pas permis d'outrepasser; on verra toujours devant soi le chemin battu, dans lequel on ne s'égare jamais.

Les apôtres ont donné le même caractère à l'Eglise chrétienne. « O Timothée » (ô homme de Dieu! ô pasteur! ô prédicateur! qui que vous soyez, et en quelque temps que vous veniez) « gardez le dépôt qui vous a été confié : » (une chose qui vous a été laissée, que vous trouverez toujours tout établie dans l'Église) : « évitant les « profanes nouveautés dans les paroles. » Ce que l'apôtre répète par deux fois[5].

Le moyen que les apôtres ont laissé à l'Église pour cela, est celui-ci, que saint Paul marque au même Timothée[6] : « Mon fils, fortifiez-vous « dans la grâce qui est en Jésus-Christ. Et ce que « vous avez ouï de moi en présence de plusieurs « témoins, laissez-le, et le confiez à des hommes « fidèles qui soient capables d'en instruire d'au- « tres. »

Jésus-Christ avait proposé le même moyen, et l'avait rendu éternel, en disant à ses apôtres, et en leurs personnes à leurs successeurs, selon le ministère qu'il leur a commis[7] : « Allez, en- « seignez, baptisez : et moi je suis avec vous, « tous les jours (sans interruption), jusqu'à la « fin des siècles : » parce qu'il promet qu'il n'y aura jamais d'interruption dans cette suite du

[1] *Rom.* I, 20, etc.
[2] *Act.* XVII, 18.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* XIX, 24, 28, 34, etc.

[1] *Deut.* XXXII, 7.
[2] *Ibid.* 6.
[3] *Prov.* XXII, 28.
[4] *Jerem.* VI, 16.
[5] I. *Tim.* VI, 20. II. *Tim.* II, 16.
[6] II. *Tim.* II, 1, 2.
[7] *Matth.* XXVIII, 19, 20.

ministère extérieur. Ce qui se confirme encore par cette parole : « Tu es Pierre, et sur cette « pierre je bâtirai mon Église : et les portes d'en- « fer ne prévaudront point contre elle [1]. » D'où il s'ensuit, qu'en quelque temps et en quelque état qu'on soit, on trouvera toujours l'Église ferme, Jésus-Christ toujours avec ses pasteurs; la bonne doctrine par conséquent toujours établie, et venue de main en main. Ce qui fera qu'on dira en tout temps : Je crois l'Église catholique. Et toujours avec saint Paul [2] : « Si quelqu'un vous « annonce et vous donne pour évangile autre chose « que ce que vous avez reçu, qu'il soit ana- « thème. »

Sur ce fondement, en quelque état et en quelque temps qu'on se trouve après Jésus-Christ, on possédera toujours la vérité, en allant devant soi dans le chemin battu par nos pères, en révérant les bornes qu'ils ont posées, et en les interrogeant de ce qu'ils croyaient. Par ce moyen, de proche en proche, on trouvera Jésus-Christ; lorsqu'on y sera arrivé, on interrogera encore ses pères, et on trouvera qu'ils croyaient le même Dieu, et attendaient le même Christ à venir, sans qu'il intervienne d'autre changement entre hier et aujourd'hui, sinon celui d'attendre hier, celui qu'aujourd'hi on croit venu. Ce qui fait dire à l'apôtre [3] : « Dieu que je sers selon la foi qui m'a « été laissée par mes ancêtres. » Et parlant à Timothée [4] : « Souvenez-vous de la foi qui est en « vous, sans fiction : et qui a premièrement ha- « bité (comme dans un lieu permanent et dans « une demeure ordinaire) dans votre aïeule Loïde, « et dans votre mère Eunice. » Et encore plus généralement : « Jésus-Christ était hier, et au- « jourd'hui, et il est aux siècles des siècles. » D'où le même apôtre conclut : « Ne vous laissez « point emporter à des doctrines variables, et « étrangères [5]. »

Par ce moyen, après la succession de l'Église qui a son commencement dans les apôtres et en Jésus-Christ, vous venez à celle de la loi et de ses pontifes, qui ont leur commencement dans Moïse et dans Aaron. C'est là que Moïse nous apprend à interroger encore nos pères : et on trouve qu'ils adoraient le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui adoraient celui de Melchisédech, qui adorait celui de Sem et de Noé, qui adorait celui d'Adam; dont la mémoire était récente, la tradition toute fraîche, le culte très-bien établi et très-connu. De sorte qu'en quelque temps donné que ce puisse être, en remontant de proche en proche, on vient à Adam, et au commencement de l'univers, par un enchaînement manifeste.

[1] *Matth.* XVI, 18.
[2] *Gal.* I, 9.
[3] II. *Tim.* I, 3.
[4] *Ibid.* 5.
[5] *Hebr.* XIII. 8, 9.

IIe PROPOSITION.

Toutes les fausses religions ont pour marque manifeste leur innovation.

Pour confondre les idolâtries des rois de Juda, même dans les temps les plus ténébreux; celle d'Achaz, de Manassés, d'Amon, de Joachaz et de ses enfants, jusqu'au dernier roi, qui fut Sédécias, il ne faut que leur dire avec Moïse [1] : « Interrogez votre père, demandez à vos ancêtres. » Et sans recourir jusqu'à eux, et remonter jusqu'à l'origine des histoires oubliées, il n'y avait qu'à leur dire : Interrogez Josias, dont la mémoire est toute récente : interrogez Ezéchias : interrogez Manassés lui-même, dont les égarements ont été les plus extrêmes; et souvenez-vous de la pénitence par laquelle Dieu l'a fait revenir au culte de son père Ezéchias. Au-dessus d'Ézéchias, et du temps d'Achaz, interrogez Ozias son père, son aïeul Joatham, et son bisaïeul Amasias; interrogez Josaphat, interrogez Asa : voyez quelle religion ils ont suivie. Pour confondre Abia, et son père Roboam, fils de Salomon, qui à la fin se sont égarés, obligez-les à interroger Salomon : s'ils vous objectent ses dernières actions, rappelez-leur les premières, lorsque la sagesse de Dieu était en lui si visiblement. Montrez-leur David, et Samuel qui l'a oint; et Héli, sous qui Samuel s'était formé; et de proche en proche, tous les juges jusqu'à Josué; et immédiatement au-dessus de Josué, Moïse même. Mais Moïse vous renvoie à vos ancêtres, et il ne fait que vous montrer des patriarches, dont la mémoire était toute fraîche jusqu'à Abraham, et le reste que nous avons dit.

Il est vrai que, dans cette suite, il y avait souvent eu de mauvais exemples : et c'est pourquoi il est dit de certains rois, qu'ils firent mal devant le Seigneur, comme de Joakim et de ses successeurs : « Celui-ci fit le mal devant le Seigneur, « ainsi qu'avaient fait ses pères [2]. » Et en général de tout le peuple : « Ils firent mal comme leurs « pères, qui ne voulaient point obéir au Sei- « gneur [3]. » Cependant, à travers la suite des mauvais exemples que souvent on recevait de ses derniers pères, il était toujours aisé de démêler ceux qui demeuraient dans la foi des anciens pères, et ceux qui l'abandonnaient. De sorte qu'on disait toujours : Interrogez vos ancêtres, et le Dieu de vos pères.

[1] *Deut.* XXXII, 6, 7.
[2] IV. *Reg.* XXIII, 32, 37.
[3] *Ibid.* XVII, 14.

IIIe PROPOSITION.

La suite du sacerdoce rend cette marque sensible.

La succession du sacerdoce marquait aussi la suite de la religion. Le sang de Lévi, une fois consacré à cet office, n'a jamais cessé de donner des ministres au temple et à l'autel : d'Aaron et de ses enfants, sortis de Lévi, sont toujours sortis des pontifes et des sacrificateurs; sans que jamais la succession du sacerdoce ait été interrompue pour peu que ce fût : et parmi ces sacrificateurs il y en a toujours eu qui conservaient le vrai culte, les vrais sacrifices, et toute la religion établie de Dieu par Moïse. Témoin « les sacrificateurs enfants de Sadoc, qui ont toujours conservé, dit « le Seigneur, les cérémonies de mon sanctuaire; « pendant que les enfants d'Israël, et même ceux « de Lévi, s'égaraient [1]. »

Tout ce qu'on chantait dans le temple, les psaumes de David et des autres que tout le peuple savait par cœur, le temple même, l'autel même, la pâque, la circoncision, et tout le reste des observances légales, étaient en témoignage aux errants. Tout rappelait à David, à Moïse, à Abraham, à Dieu, créateur de tout, et toujours de proche en proche : en sorte qu'il n'y avait qu'à ouvrir les yeux, pour reconnaître la suite de la religion toute manifeste par des faits constants, et sans aucun embarras, pourvu seulement qu'on voulût voir.

Le schisme de Jéroboam avait de pareilles marques d'innovation. Car la mémoire du temple bâti par Salomon était récente. Il n'était pas moins visible que Salomon n'avait fait que suivre les desseins de son père David, qui lui-même n'avait fait autre chose que de désigner, selon les préceptes tant de fois réitérés par Moïse, le lieu où le Seigneur voulait être servi.

Ainsi Jéroboam, et les schismatiques qui le suivaient, n'avaient qu'à interroger leurs pères, et même qu'à se souvenir, par ce qu'ils avaient vu de leurs yeux, sous Salomon et sous David, dans le temps où tout le peuple était réuni dans un même culte et où tout Israël était d'accord, que c'était en sa pureté le culte établi par Moïse, dont tous recevaient les oracles.

Il n'était pas moins évident que les schismatiques s'étaient retirés des lévites enfants de Lévi, et des sacrificateurs enfants d'Aaron; à qui toute la nation, et les schismatiques eux-mêmes ne pouvaient pas ignorer que Dieu n'eût donné le sacerdoce, et tout le ministère de la religion.

Jéroboam savait bien lui-même qu'Ahias, prophète du Seigneur, qui lui avait prédit qu'il serait roi, servait le Dieu de ses pères, et détestait ses veaux d'or. Il continue dans son schisme à le consulter, et en reçoit de dures réponses suivies d'un prompt effet [1]. Il était notoire à tout le monde, que les veaux d'or de Jéroboam n'avaient été érigés que par une pure politique, contre les maximes véritables de la religion, comme il a été expliqué ailleurs. Et enfin il n'y avait rien de plus évident que ce que disait Abia, fils de Roboam, aux schismatiques, pour les rappeler à l'unité de leurs frères [2] : « Dieu (qui a toujours « été notre roi) possède encore le royaume par « les enfants de David. Il est vrai que vous avez « parmi vous un grand peuple, et les veaux d'or « vos nouveaux dieux que Jéroboam a fabriqués. « Mais vous avez rejeté les sacrificateurs du Sei- « gneur, les enfants d'Aaron, et les lévites (que « vous-mêmes vous reconnaissez avec nous, et à « qui vous savez bien que Dieu a donné le sacer- « doce par Moïse) : et vous vous êtes fait des « sacrificateurs, comme les autres peuples du « monde » (sans succession, sans ordre de Dieu) : « le premier venu est fait sacrificateur. Pour nous, « notre Seigneur c'est Dieu même, que nous n'a- « vons point abandonné : et nous persistons à « reconnaître les sacrificateurs qu'il nous a don- « nés, qui sont les enfants d'Aaron et les lévites, « chacun en son rang. Ainsi Dieu est dans notre « armée avec ses sacrificateurs qu'il a établis. « Enfants d'Israël, ne combattez point contre le « Seigneur votre Dieu : car cela ne vous sera « point utile. » C'était ouvertement combattre contre Dieu, que d'innover si manifestement dans la religion, et que d'en mépriser tous les monuments qui restaient encore.

IVe PROPOSITION.

Cette marque d'innovation est ineffaçable.

Le long temps n'effaçait point cette tache. On se souvenait toujours de David et de Salomon, sous qui toutes les tribus étaient unies. On ne se souvenait pas moins distinctement de Jéroboam, qui les avait séparées. Deux ou trois cents ans après le schisme, Ézéchias disait encore aux schismatiques [3] : « Enfants d'Israël, retournez au Sei- « gneur Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » On leur parlait d'y retourner, comme à ceux qui s'en étaient séparés. « Ne soyez point, poursui- « vait-il [4], comme vos pères et vos frères, qui se « sont retirés du Dieu de leurs pères. » On leur apprenait à distinguer leurs derniers pères des premiers, dont on s'était séparé. « N'imitez pas « vos pères, qui se sont retirés des leurs. Suivez

[1] *Ezech.* XLVIII, 11.

[1] III. *Reg.* XIV, 1, 2, et seq.
[2] II. *Par.* XIII, 8, 9, 10, 12.
[3] II. *Paralip.* XXX, 6.
[4] *Ibid.* 7.

« le Dieu de vos pères, et remontez à la source. « Venez à son sanctuaire qu'il a sanctifié pour « toujours[1]. » Ce n'était pas pour un temps que David et Salomon avaient fait le temple en exécution de la loi de Moïse. « Servez donc le Dieu « de vos pères ; » le Dieu de Salomon et de David, qui était sans contestation celui de Moïse et celui d'Abraham.

Le caractère du schisme était d'avoir rompu cette chaîne. Cette marque d'innovation suit les schismatiques de génération en génération ; et une tache de cette nature ne se peut jamais effacer.

Ve PROPOSITION.

La même marque est donnée pour connaître les schismatiques séparés de l'Église chrétienne.

Ainsi en est-il arrivé à tous ceux qui ont fait de nouvelles sectes dans la religion, et autant parmi les chrétiens, que parmi les juifs. L'apôtre saint Jude leur a donné pour caractère « de se séparer « eux-mêmes[2]. » Et il a expressément marqué que c'était là l'instruction commune que tous les apôtres avaient laissée aux Églises. « Pour vous, dit-« il[3], mes bien-aimés, souvenez-vous des paroles « de la prédiction des apôtres : qu'il viendrait dans « les derniers temps des trompeurs, qui marche-« raient selon leurs désirs dans leurs impiétés. » Pour les connaître sans difficulté voici leur marque : « Ce sont ceux, ajoute-t-il, qui se séparent eux-« mêmes. » C'est une tache ineffaçable : et les apôtres, qui craignaient pour les fidèles la séduction de ces trompeurs, se sont accordés à en donner ce caractère sensible. Ils rompront avec tout le monde ; ils renonceront à la religion qu'ils trouveront établie, et s'en sépareront. Ils ont toujours sur le front ce caractère d'innovation, selon la prédiction des apôtres.

Nulle hérésie ne s'en est sauvée, quoi qu'elle ait pu faire. Ariens, macédoniens, nestoriens, pélagiens, eutychiens, tous les autres dans quelque siècle qu'ils aient paru, loin ou proche de nous, portent dans leur nom, qui vient de celui de leur auteur, la marque de leur nouveauté. On nommera éternellement Jéroboam, qui s'est séparé, et qui a fait pécher Israël. Le schisme est toujours connu par son auteur : la plaie ne se ferme pas par le temps ; et pour peu qu'on y regarde de près, la rupture paraît toujours fraîche et sanglante.

[1] II *Paralip.* XXX. 8.
[2] *Ep. Jud.* 19.
[3] *Ibid.* 17, 18, 19.

VIe PROPOSITION.

Il ne suffit pas de conserver la saine doctrine sur les fondements de la foi, il faut en tout et par tout être uni à la vraie Église.

Les Samaritains adoraient le vrai Dieu, qui était le Dieu de Jacob ; et ils attendaient le Messie. La Samaritaine déclare l'un et l'autre, lorsqu'elle dit au Sauveur[1] : « Nos pères ont adoré dans « cette montagne. » Et un peu après[2] : « Le Christ « va venir, et nous apprendra toutes choses. » Doctrine qu'on sait d'ailleurs avoir été commune aux Samaritains avec le peuple de Dieu. Et néanmoins, parce qu'ils étaient séparés de Jérusalem et du temple, sans communiquer à la vraie Église et à la tige du peuple de Dieu, cette femme reçoit cette sentence de la bouche du Fils de Dieu[3] : « Vous adorez ce que vous ne savez pas : pour nous « (pour nous autres Juifs), nous adorons ce que « nous savons, et le salut vient des Juifs. » C'est de nous que viendra le Christ ; c'est parmi nous qu'il le faut chercher ; et il n'y a de salut que parmi les Juifs.

Ainsi en est-il de tous les schismes ; et c'est en vain qu'on s'y glorifie d'avoir conservé les fondements du salut.

VIIe PROPOSITION.

Il faut toujours revenir à l'origine.

Quelque temps qu'ait duré un schisme, il ne prescrira jamais contre la vérité. Le schisme de Samarie avait sa première origine dans celui de Jéroboam ; et il y avait près de mille ans qu'il subsistait, quand le Fils de Dieu le réprouva par la sentence qu'on vient d'entendre.

Les Cuthéens, appelés depuis les Samaritains, avaient été introduits dans la terre des dix tribus séparées, que les Assyriens en avaient chassées[4]. Leur religion naturelle était le culte des idoles ; mais instruits par un prêtre des Israélites, ils y joignirent quelque chose du culte de Dieu, suivant que le pratiquaient les schismatiques. Ils étaient donc à leur place, et leur succédèrent : mais quoiqu'ils se soient corrigés dans la suite, et du faux culte des Israélites, et de leurs idolâtries particulières, ne rendant plus d'adoration ni de culte qu'au vrai Dieu : tout cela, et le long temps de leur séparation fut inutile ; et Jésus-Christ a décidé qu'il n'y avait de salut pour eux qu'en revenant à la tige.

VIIIe PROPOSITION.

L'origine du schisme est aisée à trouver.

La connaissance de l'origine de celui des Sa-

[1] *Joan.* IV, 20.
[2] *Ibid.* 25.
[3] *Ibid.* 22.
[4] IV. *Reg.* XVII, 24 et seq.

maritains dépendait de certains faits qui étaient notoires ; tel qu'était l'histoire de Jéroboam, et de la première séparation des dix tribus après le règne de David et de Salomon, où tout le peuple était uni. Ce commencement ne s'oublie jamais : et on oublierait aussitôt son père et sa mère, que David et Salomon et Jéroboam, dont le dernier avait séparé ce que les deux autres avaient conservé dans l'union qu'on avait toujours gardée avant eux.

Ce mal ne se répare point. Après cent générations, on trouve encore le commencement, c'est-à-dire, la fausseté de sa religion. Ce qui rend ce commencement et la date du schisme manifeste, dans toutes les sectes séparées qui sont ou qui furent jamais, c'est qu'il y a toujours un point où l'on demeure court, sans qu'on puisse remonter plus haut. Il n'en était pas ainsi du vrai peuple, à qui la succession de ses prêtres et de ses lévites rendait témoignage : tout parlait pour lui, le temple même, et la cité sainte, dont il était en possession de tout temps. Mais, au contraire, les schismatiques de Samarie ne pouvaient jamais établir leur succession, ni remonter jusqu'à la source, ni par conséquent effacer la marque de la rupture. C'est pourquoi le Fils de Dieu prononce contre eux la condamnation qu'on a ouïe.

Tous les schismes ont la même marque. Encore que le sacerdoce ou le ministère chrétien ne suive pas la trace du sang, comme celui de l'ancien peuple, la succession n'en est pas moins assurée. Les pontifes, ou les évêques du christianisme, se suivent les uns les autres, sans interruption ni dans les siéges ni dans la doctrine ; mais le novateur, qui change la doctrine de son prédécesseur, il se fera remarquer par son innovation. Les catéchismes, les rituels, les livres de prières, les temples mêmes, et les autels, où son prédécesseur et lui-même avant l'innovation ont servi Dieu, porteront témoignage contre lui. C'est ce qui faisait dire à Jésus-Christ[1] : « Vous adorez ce que « vous ne savez pas. » Vous ne savez pas l'origine, ni de la religion, ni de l'alliance. « Pour nous « (pour les Juifs du nombre desquels je suis), nous « adorons ce que nous savons. » Nous en connaissons l'origine, jusqu'à la source de Moïse et d'Abraham ; et le salut n'est que pour nous.

IX[e] PROPOSITION.

Le prince doit employer son autorité pour détruire dans son État les fausses religions.

Ainsi Asa, ainsi Ézéchias, ainsi Josias, mirent en poudre les idoles que leurs peuples adoraient. Il ne leur servit de rien d'avoir été érigées par les rois : ils en abattirent les temples et les autels : ils en brisèrent les vaisseaux qui servaient à l'idolâtrie : ils en brûlèrent les bois sacrés : ils en exterminèrent les sacrificateurs et les devins : et ils purgèrent la terre de toutes ces impuretés[1]. Leur zèle n'épargna pas les personnes les plus augustes, ou qui leur étaient les plus proches : ni les choses les plus vénérables, dont le peuple abusait par un faux culte. Asa ôta à sa mère Maacha, fille d'Absalon, la dignité qu'elle prétendait se donner en présidant au culte d'un dieu infâme ; et pour la punir de son impiété, il fut contraint de la dépouiller de la marque de la royauté[2]. On gardait religieusement le serpent d'airain, que Moïse avait érigé dans le désert par ordre de Dieu. Ce serpent, qui était la figure de Jésus-Christ[3], et un monument des miracles que Dieu avait opérés par cette statue[4], était précieux à tout le peuple. Mais Ézéchias ne laissa pas de le mettre en pièces[5], et lui donna un nom de mépris : parce que le peuple en fit une idole, et lui brûla de l'encens. Jéhu est loué de Dieu pour avoir fait mourir les faux prophètes de Baal, qui séduisaient le peuple, sans en laisser échapper un seul[6] : et en cela il ne faisait qu'imiter le zèle d'Élie[7]. Nabuchodonosor fit publier par tout son empire un édit, où il reconnaissait la gloire du Dieu d'Israël, et condamnait sans miséricorde à la mort ceux qui blasphémaient son nom[8].

X[e] PROPOSITION.

On peut employer la rigueur contre les observateurs des fausses religions ; mais la douceur est préférable.

« Le prince est ministre de Dieu. Ce n'est pas « en vain qu'il porte l'épée : quiconque fait mal le « doit craindre comme le vengeur de son crime[9]. » Il est le protecteur du repos public qui est appuyé sur la religion ; et il doit soutenir son trône, dont elle est le fondement, comme on a vu. Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie. Autrement il faudrait souffrir, dans tous les sujets et dans tout l'État, l'idolâtrie, le mahométisme, le judaïsme, toute fausse religion ; le blasphème, l'athéisme même, et les plus grands crimes, seraient les plus impunis.

Ce n'est pourtant qu'à l'extrémité qu'il en

[1] *Joan.* IV, 22.

[1] III. *Reg.* XV, 11, 12, 13. IV. *Reg.* XVIII, 4 ; XXIII, 5, 6, 7 et seq. II. *Par.* XIV, 2, 3, 4, 5 ; XV, 8 ; XXXIV, 1, 2, 3 et seq.
[2] III. *Reg.* XV, 2, 13. II. *Par.* XV, 16.
[3] *Joan.* III, 14.
[4] *Num.* XXI, 9.
[5] IV. *Reg.* XVIII, 4.
[6] *Ibid.* X, 25, 26, 30.
[7] III. *Reg.* XVIII, 40.
[8] *Dan.* III, 96, 98. *Ibid.* IV, 4 et seq. 34.
[9] *Rom.* XIII, 4.

faut venir aux rigueurs, surtout aux dernières Abia était armé contre les rebelles et les schismatiques d'Israël [1]; mais avant que de combattre, il fait précéder la charitable invitation que nous avons vue.

Ces schismatiques étaient abattus, et leur royaume détruit sous Ézéchias et sous Josias; et ces princes étaient très-puissants. Mais, sans employer la force, Ézéchias envoya des ambassadeurs dans toute l'étendue de ce royaume « depuis Bersabée jusqu'à Dan, pour les inviter « en son nom, et au nom de tout le peuple, à la « pâque [2] » qu'il préparait avec une magnificence royale. Tout respire la compassion et la douceur dans les lettres qu'il leur adresse. « Et « quoique ceux de Manassé, d'Éphraïm et de « Zabulon, se moquassent avec insulte de cette « invitation charitable, » il ne prit point de là occasion de les maltraiter, et il en eut pitié comme de malades.

« Ne vous endurcissez pas, leur disait-il [3], con- « tre le Dieu de vos pères : soumettez-vous au Sei- « gneur, et venez à son sanctuaire qu'il a sanctifié « pour toujours; servez le Dieu de vos pères, et sa « colère se détournera de dessus vous. Si vous re- « tournez au Seigneur, vos frères et vos enfants, « que les Assyriens tiennent captifs, trouveront « miséricorde devant leurs maîtres, et ils revien- « dront en cette terre : car le Seigneur est bon, pi- « toyable, et clément, et il ne détournera pas sa « face de vous, si vous retournez à lui. »

« Pour Josias, il se contenta de renverser l'au- « tel de Béthel, que Jéroboam avait érigé contre « l'autel de Dieu, et tous les autels érigés dans la « ville de Samarie, et dans les tribus de Manassé, « d'Éphraïm et de Siméon, jusqu'à Nephtali [4]. » Mais il n'eut que de la pitié pour les enfants d'Israël, et ne leur fit aucune violence; ne songeant qu'à les ramener doucement au Dieu de leurs pères, et faisant faire d'humbles prières pour les restes d'Israël et de Juda [5].

Les princes chrétiens ont imité ces exemples, mêlant, selon l'occurrence, la rigueur à la condescendance. Il y a de fausses religions qu'ils ont cru devoir bannir de leurs États sous peine de mort; mais je ne veux exposer ici que la conduite qu'ils ont tenue contre les schismes et les hérésies. Ils en ont ordinairement banni les auteurs. Pour leurs sectateurs, en les plaignant comme des malades, ils ont employé, avant toutes choses, pour les ramener, de douces invitations. L'empereur Constant, fils de Constantin, fit supporter aux donatistes des aumônes abondantes, sans y ajouter autre chose qu'une exhortation pour retourner à l'unité, dont ils s'étaient séparés par un aheurtement et une insolence inouïe. Quand les empereurs virent que ces opiniâtres abusaient de leur bonté et s'endurcissaient dans l'erreur, ils firent des lois pénales qui consistaient principalement à des amendes considérables. Ils en vinrent jusqu'à leur ôter la disposition de leurs biens, et à les rendre intestables. L'Église les remerciait de ces lois; mais elle demandait toujours qu'on n'en vînt point au dernier supplice, que les princes aussi n'ordonnaient que dans les cas où la sédition et le sacrilége étaient unis à l'hérésie. Telle fut la conduite du quatrième siècle. En d'autres temps, on a usé de châtiments plus rigoureux; et c'est principalement envers les sectes qu'une haine envenimée contre l'Église, un aheurtement impie, un esprit de sédition et de révolte, portait à la fureur, à la violence et au sacrilége.

[1] II. *Paral.* XIII, 9. et seq.
[2] *Ibid.* XXX, 5 et seq.
[3] *Ibid.* 8, 9.
[4] IV. *Reg.* XXIII, 15, 19. II. *Paral.* XXXIV, 6.
[5] II. *Paral.* XXXIV, 21.

XI[e] PROPOSITION.

Le prince ne peut rien faire de plus efficace, pour attirer les peuples à la religion, que de donner bon exemple.

« Tel qu'est le juge du peuple, tels sont ses « ministres; tel qu'est le souverain d'un État, « tels en sont les citoyens [1]. »

« Dès l'âge de huit ans, le roi Josias marcha « dans les voies de son père David, sans se dé- « tourner ni à droite ni à gauche. A seize ans, « et dans la huitième année de son règne, pen- « dant qu'il était encore enfant, il commenca à « rechercher, avec un soin particulier, le Dieu « de son père David [2]. » A vingt ans, et à la douzième année de son règne, il renversa les idoles, non-seulement dans tout son royaume, mais encore dans tout le royaume d'Israël, qui était de l'ancien domaine de la maison de David, quoiqu'alors assujetti par les Assyriens.

« A la dix-huitième année de son règne, il « renouvela l'alliance de tout le peuple avec « Dieu, étant debout sur le degré du temple, à la « vue de tout le peuple qui jura solennellement « après lui de marcher dans toutes les voies du « Seigneur; et tout le monde acquiesça à ce pacte. « Il ôta donc de dessus la terre et de toutes les « régions non-seulement de Juda, mais encore « d'Israël, toutes les abominations. Et il fit que « tout ce qui restait d'Israël (et les dix tribus au- « tant que les autres) servirent le Seigneur leur « Dieu. Durant tous les jours de Josias, ils ne s'é- « loignèrent point du Seigneur Dieu de leurs pè-

[1] *Eccl.* X, 2.
[2] IV. *Reg.* XXII, 1, 2. II. *Paralip.* XXXIV, 1, 2, 3.

« res [1]. » Tant a de force dans un roi l'exemple d'une vertu commencée dès l'enfance, et continuée constamment durant tout le cours de la vie.

XIIe PROPOSITION.

Le prince doit étudier la loi de Dieu.

« Quand le roi sera assis sur le trône de son « empire; il fera décrire en un volume la loi du « Deutéronome (qui est l'abrégé de toute la loi « de Moïse), dont il recevra un exemplaire des « sacrificateurs de la race de Lévi; et il l'aura « avec lui, et il le lira tous les jours de sa vie, « afin qu'il apprenne à craindre le Seigneur son « Dieu, et à garder ses paroles [2]. » Il doit faire de la loi de Dieu la loi fondamentale de son royaume.

On voit ici deux grands préceptes pour les rois : l'un, de recevoir la loi de Dieu des mains des lévites, afin que la copie qu'ils en auront soit sûre, sans altération, et conforme à celle qui se lisait dans le temple; l'autre, de prendre leur temps pour en lire ce qu'ils pourront avec attention. Dieu ne leur ordonne pas d'en lire beaucoup à la fois, mais de se faire une habitude de la méditer, et de compter cette sainte lecture parmi leurs affaires capitales. Heureux le prince qui lirait ainsi l'Évangile; à la fin il se trouverait bien récompensé de sa peine.

XIIIe PROPOSITION.

Le prince est exécuteur de la loi de Dieu.

C'est pourquoi l'une des principales cérémonies du sacre des rois de Juda était de lui mettre en main la loi de Dieu. « Ils prirent le fils du « roi, et ils lui mirent le diadème sur le front, « et la loi de Dieu à la main, et le pontife Joïada « l'oignit avec ses enfants, et ils crièrent : Vive « le roi [3]! » Qu'il vive, en employant sa puissance, pour faire servir Dieu qui la lui donne, et qu'il tienne la main à l'exécution de sa loi!

C'est ce que David lui prescrit par ces paroles : « Maintenant, ô roi! entendez : instruisez-« vous, arbitres de la terre! servez le Seigneur « en crainte [4]. » Servez-le comme tous les autres; car vous êtes avec tous les autres ses sujets; mais servez-le comme roi, dit saint Augustin, en faisant servir à son culte votre puissance royale; et que vos lois soutiennent les siennes.

De là vient que les lois des empereurs chrétiens, et en particulier celles de nos anciens rois Clovis, Charlemagne, et ainsi des autres, sont pleines de sévères ordonnances contre ceux qui manquaient à la loi de Dieu; et on les mettait à la tête pour servir de fondement aux lois politiques. De quoi nous verrons peut-être un plus grand détail.

XIVe PROPOSITION.

Le prince doit procurer que le peuple soit instruit de la loi de Dieu.

« A la troisième année de son règne, Josaphat « envoya les grands du royaume, et avec eux « plusieurs lévites et deux prêtres; et ils ensei-« gnaient le peuple, ayant en main la loi du Sei-« gneur; et ils allaient par toutes les villes du « royaume de Juda, et ils instruisaient le peu-« ple [1]. »

Le prince ne doit régner que pour le bien du peuple, dont il est le père et le juge. Et si Dieu a ordonné aussi expressément aux rois d'écrire eux-mêmes le livre de la loi, d'en avoir toujours avec eux un exemplaire authentique, de le lire tous les jours de leur vie, comme nous l'avons déjà remarqué; on ne peut douter que ce ne soit principalement pour les rendre capables d'en instruire leurs peuples, et de leur en procurer l'intelligence, comme fit le vaillant et pieux roi Josaphat.

Quel soin, quel empressement ne voyons-nous pas encore dans le roi Josias d'écouter cette loi, et d'en faire lui-même la lecture au peuple, aussitôt que le grand prêtre Helcias lui eut remis entre les mains l'exemplaire authentique du Deutéronome, qui avait été égaré dès les premières années du règne de l'impie Manassés, son aïeul, et que ce pontife venait de retrouver dans le temple du Seigneur [2] : « Le roi ayant fait as-« sembler tous les anciens de Juda et de Jéru-« salem, il monta au temple du Seigneur, accom-« pagné de tous les hommes de Juda et des ci-« toyens de Jérusalem, des prêtres, des lévites, « des prophètes, et de tout le peuple, depuis le « plus petit jusqu'au plus grand. Ils se mirent « tous à écouter dans la maison du Seigneur; et « le roi leur lut toutes les paroles de ce livre de « l'alliance, qui avait été trouvé dans la maison « du Seigneur. »

L'Écriture nous fait assez entendre qu'on devait imputer la principale cause des désordres et des impiétés auxquels s'étaient abandonnés les rois de Juda, prédécesseurs de Josias, aussi bien que la juste vengeance que le Seigneur allait exercer sur eux, à la négligence qu'ils avaient

[1] IV. *Reg.* XXII, 3; XXIII, 2, 3, etc. II. *Paralip.* XXXIV, 8, 20, 30, etc.
[2] *Deut.* XVII, 18, 19. Voyez ci-devant, liv. V, art. I, IXe proposition.
[3] II. *Par.* XXIII, 11.
[4] *Ps.* II, 10.

[1] II. *Par.* XVII, 7, 8, 9. Ci-devant liv. V, art. I, XVIIIe proposition.
[2] IV. *Reg.* XXIII, 1, 2. II. *Paralip.* XXXIV, 29, 30.

éue de s'instruire sur la loi de Dieu, et à l'ignorance profonde de cette loi, où ils avaient laissé tomber le peuple. « Car, dit ce prince [1], la colère « du Seigneur s'est embrasée contre nous, et est « prête de fondre sur nos têtes; parce que nos pères « n'ont point écouté les paroles du Seigneur, et « n'ont point accompli ce qui a été écrit dans ce « livre. »

En effet, leur négligence avait été portée à un tel excès, que ces rois avaient laissé égarer l'exemplaire authentique du Deutéronome, que Moïse avait mis en dépôt à côté de l'arche d'alliance, et qui fut retrouvé du temps de Josias.

Ce fut aussi sans doute pour récompenser le zèle dont fut rempli ce saint roi, en cette mémorable occasion, que Dieu l'exempta expressément de la sentence terrible qu'il avait prononcée contre les rois de Juda. « Quant au roi de « Juda, qui nous a envoyés ici pour prier et pour « consulter le Seigneur, répondit aux envoyés de « Josias, la prophétesse Olda inspirée de Dieu [2], « voici ce que dit le Seigneur Dieu d'Israël : Parce « que vous avez écouté les paroles de ce livre (que « vous en avez pénétré le sens, que vous en avez « instruit votre peuple), que votre cœur en a été « attendri, que vous vous êtes humilié devant « moi en entendant les maux dont j'ai menacé « Jérusalem et ses habitants, je vous ai aussi « exaucé, dit le Seigneur. Je vous ferai reposer « avec vos pères; vous serez mis en paix dans « votre tombeau, et vos yeux ne verront point « tous les malheurs que je dois faire tomber sur « cette ville et sur ses habitants. » Juste récompense de la sainte ardeur qu'eut ce prince pieux, d'écouter la loi de Dieu, de s'y rendre attentif, et d'en avoir procuré l'intelligence à son peuple.

ARTICLE IV.

Erreurs des hommes du monde, et des politiques, sur les affaires et les exercices de la religion.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La fausse politique regarde avec dédain les affaires de la religion; et on ne se soucie ni des matières qu'on y traite, ni des persécutions qu'on fait souffrir à ceux qui la suivent. Première erreur des puissances et des politiques du monde.

Il n'y a rien de plus bizarre que les jugements des hommes d'État et des politiques sur les affaires de la religion.

La plupart les traitent de bagatelles et de vaines subtilités. Les Juifs amenaient saint Paul, avec une haine obstinée, « au tribunal de Gallion, « proconsul d'Achaïe, et lui disaient que cet « homme voulait faire adorer Dieu contre ce que « la loi en avait réglé [1]. » Ils croyaient avoir attiré son attention, par une accusation si griève et si sérieuse. « Mais Paul n'eut pas plutôt ouvert la « bouche (pour sa défense), que le proconsul « l'interrompit, et du haut de son tribunal [2] : S'il « s'agissait, dit-il aux Juifs, de quelque injustice, « et de quelque mauvaise action, je vous donne- « rais tout le temps que vous souhaiteriez. Mais « pour les questions de mots et de noms, et de « disputes sur votre loi, faites-en comme vous « voudrez : je ne veux point être juge de ces cho- « ses. » Il ne dit pas : Elles sont trop hautes, et passent mon intelligence : il dit que tout cela n'est que dispute de mots, et vaines subtilités, indignes d'être portées à un jugement sérieux, et d'occuper le temps d'un magistrat.

Les Juifs, voyant que ce juge se mettait si peu en peine de leurs plaintes, et semblait abandonner Paul et son compagnon à leur fureur, se jetèrent « sur Sosthènes, et le battaient [3] : » (sans aucun respect pour le tribunal d'un si grand magistrat) : « et Gallion ne se mettait point en peine de « cela. » Tout lui paraissait bagatelles, dans ces disputes de religion, et une ardeur imprudente de gens entêtés de choses vaines.

IIe PROPOSITION.

Autre erreur des grands de la terre sur la religion : ils craignent de l'approfondir.

D'autres semblaient prendre la chose plus sérieusement. Félix, gouverneur de Judée, était très-bien informé de cette voie [4], c'est-à-dire, du christianisme. C'est pourquoi entendant Paul discourir de la justice, que les magistrats devaient rendre avec tant de religion; de la chasteté qu'on devait garder avec tant de soin et de précaution (parole si dure aux mondains, qui n'aiment que leurs plaisirs); et du jugement à venir où Dieu demanderait compte de toutes ces choses avec une sévérité implacable : pour ne point trop approfondir des matières si désagréables, quoiqu'il ne pût s'empêcher d'en être effrayé, Félix lui dit [5] : « C'en est assez pour maintenant; je « vous appellerai en un autre temps plus commode. « Des objets qui l'occupaient davantage dissipaient ces frayeurs : l'avarice le dominait; et il ne mandait plus saint Paul « que dans l'espérance « qu'il lui donnerait de l'argent, le laissant captif

[1] IV. *Reg.* XXII, 13. II. *Paralip.* XXXIV, 21.
[2] IV. *Reg.* XXII, 18, 19, 20. II. *Paralip.* XXXI, 26, 27, 28.

[1] *Act.* XVIII, 12, 13.
[2] *Ibid.* 14, 15.
[3] *Ibid.* 17.
[4] *Ibid.* XXIV, 22.
[5] *Ibid.* 25.

« durant deux ans, et permettant néanmoins à « tous ses amis de le voir [1]. »

III[e] PROPOSITION.

Autre procédé des gens du monde, qui prennent la religion pour une folie, sans aucun soin de faire justice, ou d'empêcher les vexations qu'on fait à l'innocence.

Festus, nouveau gouverneur, envoyé à la place de Félix, était à peu près dans le sentiment de Gallion, sinon qu'il poussait encore la chose plus loin. Le roi Agrippa, et la reine Bérénice, celle qui depuis fut si célèbre par la passion que Tite eut pour elle, désiraient beaucoup d'entendre saint Paul : et Festus leur en voulut donner le plaisir dans une assemblée solennelle, qu'on tint exprès pour cela avec grande pompe. « Au reste, « disait-il au roi, je n'ai rien trouvé de mal en « cet homme : mais il y avait entre lui et les Juifs « qui me l'amenaient, des disputes sur leurs « superstitions; et sur un certain Jésus qui était « mort, et dont Paul assurait qu'il était vivant [2]. » Ces gens, occupés du monde et de leur grandeur, traitaient ainsi les affaires de la religion et du salut éternel, sans même daigner s'informer de faits aussi importants et aussi extraordinaires, que ceux qui regardaient le Fils de Dieu : car tout cela ne faisait rien à leurs intérêts, ni à leurs plaisirs, ou aux affaires du monde. Comme saint Paul eut pris la parole, et qu'il commençait à entrer dans le fond des questions, Festus l'interrompit [3], et sans respecter la présence du roi et de la reine, ni attendre leur jugement et celui de l'assemblée, « il lui cria à haute voix : Paul, « vous êtes fou ; trop d'étude vous a tourné l'es« prit [4]. »

On voit par là que, quelque équitable que parût Festus envers saint Paul, lorsqu'il demeure d'accord « qu'il ne l'a point trouvé criminel, et « qu'on l'aurait pu renvoyer, s'il n'avait point « appelé à l'empereur [5]; » il entrait dans ce sentiment un secret mépris du fond de la chose, que Festus ne jugeait pas assez importante pour en faire la matière d'un jugement, ou mériter que l'empereur en prît connaissance. La seule affaire qu'il trouvait ici, était de savoir ce qu'il en manderait à l'empereur : « Je ne sais, dit-il [6], qu'en « écrire au maître. » Et il avait peur qu'on ne crût qu'il lui renvoyait des affaires tout à fait frivoles. Car de l'informer des miracles ou de la doctrine de Jésus-Christ, ou de Paul, et d'examiner les prophéties, où l'apôtre mettait son fort, ou enfin de parler sérieusement de l'affaire du salut éternel, il n'en était pas question.

Cependant cet homme équitable, qui ne voulait point condamner saint Paul, ne craignait pas de le livrer à ses ennemis. Car au lieu de le juger à Césarée, où tout était disposé pour cela, et le renvoyer aussitôt, il proposa de le transporter à Jérusalem, pour faire plaisir aux Juifs, qui avaient fait un complot pour le tuer, ou sur le chemin, ou bien dans Jérusalem, où tout le peuple était à eux. Ce qui obligea saint Paul de dire à Festus [1] : « Je n'ai fait aucun tort aux Juifs, comme vous « le savez parfaitement : personne ne me peut li« vrer à eux. J'appelle à César, et c'est à son tri« bunal que je dois être jugé. »

Voici donc tout ce que Festus trouvait de réel et de sérieux dans cette affaire; faire plaisir aux Juifs, contenter la curiosité d'Agrippa, et résoudre ce qu'il fallait écrire à l'empereur. Quand on allait plus avant, et qu'on voulait examiner le fond, on était fou.

IV[e] PROPOSITION.

Autre erreur : les égards humains font que ceux qui sont bien instruits de certains points de religion, n'en osent ouvrir la bouche.

Agrippa qui était Juif, attaché à sa religion, et bien instruit des prophéties, agissait plus sérieusement. Saint Paul, qui le connut, le prit à témoin des faits qu'il avançait touchant Jésus-Christ. « Et lorsque Festus lui cria qu'il était « fou : Non, non, dit-il [2], très-excellent Festus, « je ne suis pas fou : le roi sait la vérité de ce « que je dis, et je parle hardiment devant lui. « Car tout cela ne s'est point passé dans un coin, « mais aux yeux de tout le public. » Puis adressant la parole au roi lui-même : « O roi Agrippa ! « dit-il [3], ne croyez-vous pas aux prophètes? Je « sais que vous y croyez. » Saint Paul voulait l'engager à dire de bonne foi, devant Festus et les Romains, ce qu'il savait sur ce sujet-là ; et il devait ce témoignage à des païens. Mais il ne fait qu'éluder : et sans rien dire de tant de merveilles qui s'étaient passées en Judée, ni même oser témoigner ce qu'il croyait des prophéties, où il était tant parlé du Christ, il se contenta de répondre à saint Paul, par manière de raillerie : « Peu s'en faut que vous ne me persuadiez d'être « chrétien [4]. »

Voilà ce que pensaient les grands de la terre, les rois, et tous les hommes du monde, sur la grande affaire de ce temps-là, qui était celle de Jésus-Christ. On ne voulait ni la savoir ni l'ap-

[1] *Act.* XXIV, 26.
[2] *Ibid.* XXV, 1, 2, etc. 13, 14, 19, 22, 23, 25.
[3] *Ibid.* XXVI, 1, 2 et seq.
[4] *Ibid.* 24.
[5] *Ibid.* XXV, 18, 25; XXVI, 32.
[6] *Ibid.* XXV, 26.

[1] *Act.* XXV, 9, 10, 11.
[2] *Ibid.* XXVI, 24, 25, 26.
[3] *Ibid.* 27.
[4] *Ibid.* XXVI, 28.

profondir ni dire ce que l'on en savait. Qui peut après cela s'étonner de ce qu'on en trouve si peu de chose dans les histoires profanes?

Ve PROPOSITION.

Indifférence des sages du monde sur la religion.

Mais il n'y eut rien alors de plus merveilleux que les Athéniens. Athènes était de tout temps le siége de la politesse, du savoir et de l'esprit : les philosophes y triomphaient, et depuis qu'assujettie aux Romains elle n'avait plus à traiter de la paix et de la guerre, ni des affaires d'État, elle s'était toute tournée à la curiosité : « en sorte « qu'on n'y pensait à autre chose, qu'à dire ou à « ouïr quelque nouveauté[1], » surtout en matière de doctrine. Saint Paul y étant arrivé, il se trouvait dans le Lycée avec les philosophes stoïciens et épicuriens. « Il discourait avec eux. Les uns « disaient : Que veut dire ce discoureur? Et les « autres : C'est assurément un homme qui s'est « entêté de nouvelles divinités (ou, comme ils par- « laient, de nouveaux démons)[2]. » Ils se souvenaient que parmi eux on avait fait une pareille accusation à Socrate, et ils s'en tenaient toujours à leurs anciennes idées. Sur cela on le mena à l'aréopage[3], la plus célèbre compagnie de toute la Grèce, sans autre vue que de contenter la curiosité des Athéniens; et on tint pour cela le sénat exprès. Paul fut écouté, tant qu'il débita les grands principes de la philosophie; et la Grèce fut bien aise de lui entendre citer si à propos ses poëtes. Mais depuis qu'il vint au principal, qui était de leur annoncer Jésus-Christ ressuscité, et les miracles que Dieu avait faits pour montrer que ce Jésus-Christ était celui qu'il avait choisi pour déclarer sa volonté aux hommes; « les uns se moquèrent de « Paul[4]; » les autres, plus polis à la vérité, mais au fond ni mieux disposés, ni moins indifférents, lui dirent honnêtement : « Nous vous entendrons « une autre fois sur cette matière. Et Paul sortit « ainsi du milieu d'eux[5]. » En pénétrant davantage, l'affaire fût devenue sérieuse; il eût fallu tout de bon se convertir : et le monde ne voulait songer qu'à la curiosité et à son plaisir.

On en avait usé de même dès le commencement envers Jésus-Christ. Hérode, à qui Pilate l'avait renvoyé, ne voulait voir que des miracles, et il aurait souhaité qu'un Dieu employât sa toute-puissance pour le divertir. Parce qu'il ne voulut pas lui faire un jeu des ouvrages de sa puissante main, il le méprisa, et le renvoya comme un fou, avec un habit blanc dont il le revêtit[1].

Pilate ne fit pas mieux. Comme Jésus lui eut dit : « Je suis né, et je suis venu dans le monde « afin de rendre témoignage à la vérité[2], » parole profonde, où il voulait lui apprendre à chercher la vérité de Dieu; il lui repartit : « Et qu'est-ce « que la vérité[3]? » Après quoi il leva le siége sans s'en informer davantage, comme s'il eût dit : La vérité, dites-vous? et qui la sait? ou que nous importe de la savoir, cette vérité qui nous passe? Les mondains, et surtout les grands, ne s'en soucient guère, et ils n'ont à cœur que les plaisirs et les affaires.

Nous ne sommes pas meilleurs que tous ceux dont nous venons de parler : et si nous ne méprisons pas si ouvertement Jésus-Christ et sa doctrine, quand il en faut venir au sérieux de la religion, c'est-à-dire à la pratique, et à sacrifier son ambition ou son plaisir à Dieu et à son salut, nous nous rions secrètement de ceux qui nous le conseillent; et la religion ne nous est pas moins un jeu qu'aux infidèles.

VIe PROPOSITION.

Comment la politique en vint enfin à persécuter la religion avec une iniquité manifeste.

Si on n'eût fait que discourir de la religion commme d'une matière curieuse, le monde ne l'aurait peut-être pas persécutée; mais comme on vit qu'elle condamnait ceux qui ne la suivaient pas, les intérêts s'en mêlèrent. Les pharisiens ne purent souffrir qu'on décriât leur avarice, ni qu'on vînt ruiner la domination qu'ils usurpaient sur les consciences. Ceux qui faisaient des idoles, et les autres qui profitaient parmi les païens du culte superstitieux, animaient le peuple. On se souvint que « Diane était la grande déesse des « Éphésiens, quand on vit qu'en la décriant, la « majesté de son temple, que tout le monde ré- « vérait[4], » et ensemble la grande considération, et le grand profit qui venait de ce côté-là aux particuliers et au public[5], s'en allait à rien.

Rome elle-même se fâcha qu'on voulût décrier ses dieux, à qui elle se persuadait qu'elle devait ses victoires. Les empereurs s'irritèrent de ce qu'on ne voulait plus les adorer. La politique romaine décida qu'il s'en fallait tenir à la religion ancienne; et qu'y souffrir du changement, c'était l'exposer à sa ruine. On voulut s'imaginer des séditions, des révoltes, des guerres civiles, dans l'établissement du christianisme; encore que l'ex-

[1] *Act.* XVII, 21.
[2] *Ibid.* 18.
[3] *Ibid.* 19 et seq.
[4] *Ibid.* 32.
[5] *Ibid.* 32, 33.

[1] *Luc.* XXIII, 8, 11.
[2] *Joan.* XVIII, 37.
[3] *Ibid.* 38.
[4] *Act.* XIX, 27, 28.
[5] *Ibid.* 25, 26.

périence fit voir qu'en effet la religion s'établissait, sans même que les persécutions, quelque violentes qu'elles fussent, excitassent, je ne dis pas aucun mouvement et aucune désobéissance, mais même aucun murmure dans les chrétiens. Mais le monde superbe et corrompu ne voulait pas se laisser convaincre d'ignorance et d'aveuglement, ni souffrir une religion qui changeait la face du monde.

VIIe PROPOSITION.

Les esprits faibles se moquent de la piété des rois.

Michol, femme de David, nourrie dans le faste et sans piété avec son père Saül, quand elle vit le roi, son mari, tout transporté devant l'arche qu'il faisait porter dans Sion avec une pompe royale, « le méprisa en son cœur. Qu'il était beau, « disait-elle[1], de voir le roi d'Israël avec les ser-« vantes, marchant nu comme un bateleur! » Ne faisait-il pas là un beau personnage? Mais David, quoiqu'il l'aimât tendrement, lui répondit[2] : « Vive le Seigneur, qui m'a élevé plutôt que vo-« tre père et sa maison! je m'humilierai encore « plus que je n'ai fait devant lui, et je serai mé-« prisable à mes yeux; et je tiendrai à gloire de « m'humilier, comme vous disiez, avec les ser-« vantes. »

Il ne faut point laisser dominer cet esprit de raillerie dans les cours surtout, dans les femmes, quand même elles seraient reines; puisque c'est là au contraire ce qu'on doit le plus réprimer. Dieu récompensa la piété de David, et punit Michol par une éternelle stérilité[3].

VIIIe PROPOSITION.

Le sérieux de la religion connu des grands rois. Exemple de David.

L'arche était dans l'ancien peuple le symbole de la présence de Dieu, bien inférieur à celui que nous avons dans l'eucharistie : et néanmoins la dévotion de David pour l'arche était immense. Quand il la fit transporter en Sion, il fit au peuple de grandes largesses en l'honneur d'un jour si solennel. « On immolait des victimes (tout le « long du chemin où passait l'arche). Elle marchait « au son des trompettes, des tambours et des « hautbois, et de toute sorte d'instruments de musi-« que. » Le roi, dépouillé de l'habit royal qu'il n'osa porter devant Dieu, « et revêtu simplement « d'une tunique de lin, allait après, avec tout le « peuple et ses capitaines en grande joie, jouant « de sa lyre et dansant de toutes ses forces dans « le transport où il était[1]. » C'était des cérémonies que le temps autorisait.

Dans une occasion plus lugubre, lorsqu'en punition de son péché il fuyait devant Absalon, nous avons vu qu'on lui apporta l'arche, comme la seule chose qui lui pouvait donner de la consolation. Mais il ne se jugea pas digne de la voir en l'état où il était; où Dieu le traitait comme un pécheur. « Hé! dit-il[2], si je trouve grâce devant « le Seigneur (après ces jours de châtiments), il « me la montrera un jour en son tabernacle. » C'était là le plus cher objet de ses vœux. Et durant le temps de Saül, banni de son pays et des saintes assemblées du peuple de Dieu, il ne soupirait qu'après l'arche. Grand exemple, pour faire connaître ce qu'on doit sentir en présence de l'eucharistie, dont l'arche n'était qu'une figure imparfaite.

IXe PROPOSITION.

Le prince doit craindre trois sortes de fausse piété : et premièrement la piété à l'extérieur, et par politique.

Deux raisons doivent faire craindre au prince de donner trop à l'extérieur, dans les exercices de la piété. La première, parce qu'il est un personnage public; par conséquent composé et peu naturel, s'il n'y prend garde, par les grands égards qu'il doit avoir pour le public, qui a les yeux attachés sur lui. Secondement, parce qu'en effet la piété est utile à établir la domination; de sorte qu'insensiblement le prince pourrait s'accoutumer à la regarder de ce côté-là. Ainsi Saül disait à Samuel qui l'abandonnait, et ne voulait plus assister avec lui au sanctuaire de Dieu devant tout le peuple[3] : « J'ai mal fait; mais hono-« rez-moi devant Israël, et devant les sénateurs « de mon peuple; et retournez avec moi pour ado-« rer le Seigneur votre Dieu. » Il ne voulait plus l'appeler le sien; et peu soigneux de la religion, il ne songeait plus qu'à garder les dehors par politique.

Ainsi les rois d'Israël se montraient quelquefois pieux contre Baal et ses idoles. Mais ils se gardaient bien de détruire les veaux d'or que Jéroboam avait érigés pour y attacher le peuple. Car « il avait dit en lui-même[4] : Le royaume re-« tournera à la maison de David, si ce peuple « monte toujours à Jérusalem dans la maison du « Seigneur pour y offrir les sacrifices. Le cœur de « ce peuple se tournera vers Roboam, roi de Juda, « et ils me feront mourir, et ils retourneront à lui. « Ainsi par un conseil médité, il fit deux veaux

[1] II. *Reg.* VI, 16, 20.
[2] *Ibid.* 21, 22.
[3] *Ibid.* 23.

[1] II. *Reg.* VI, 13 et seq. I. *Par.* XV, 25 et seq.
[2] II. *Reg.* XV, 25.
[3] I. *Reg.* XV, 30.
[4] III. *Reg.* XII, 26, 27, 28.

« d'or; et il leur dit : Ne montez plus à Jérusa-« lem; ô Israël! voilà tes dieux, qui t'ont tiré de « la terre d'Egypte! »

Ainsi Jéhu massacra tous les sacrificateurs de Baal, et il en brisa la statue, et il mit le feu dans son temple. Et, comme s'il eût voulu s'acquitter de tous les devoirs de la religion, il prend dans son chariot le saint homme Jonadab, fils de Réchab, pour être témoin de sa conduite. « Venez, « lui dit-il [1], et voyez mon zèle pour le Seigneur! « Mais il ne se retira pas des péchés de Jéroboam, « ni des veaux d'or qu'il avait dressés à Béthel et « à Dan. » La raison d'État ne le voulait pas.

Telle est la religion d'un roi politique. Il fait paraître du zèle dans les choses qui ne blessent pas son ambition, et il semble même vouloir contenter les plus gens de bien : mais la fausse politique l'empêche de pousser la piété jusqu'au bout. Joachaz, un des successeurs de Jéhu dans le royaume d'Israël, sembla vouloir aller plus loin. « Dieu avait livré Israël à Hazaël, roi de Syrie, et « à son fils Bénadad : et Joachaz pria le Seigneur, « qui écouta sa voix : car il eut pitié d'Israël, que « ces rois avaient réduit à l'extrémité [2]. » Mais Joachaz, qui semblait vouloir retourner à Dieu de tout son cœur dans sa pénitence, n'eut pas la force d'abattre ces veaux d'or, qui étaient le scandale d'Israël : « et il ne se retira pas des péchés « de Jéroboam : Dieu aussi l'abandonna. Et le roi « de Syrie fit de lui et de son peuple comme on « fait de la poudre qu'on secoue dans la bat-« ture [3]. »

Tout cet extérieur de piété n'est qu'hypocrisie; et il est familier aux princes rusés, qui ne songent qu'à amuser le peuple par les apparences. Ainsi Hérode, ce vieux et dissimulé politique, faisant semblant d'être zélé pour la loi des Juifs, jusqu'à rebâtir le temple avec une magnificence qui ne cédait rien à celle de Salomon, en même temps il élevait des temples à Auguste.

Et on sait ce qu'il voulut faire contre Jésus-Christ [4]. A ne regarder que l'extérieur, il ne désirait rien tant que d'adorer avec les Mages ce roi des Juifs, nouveau-né. Il assembla le conseil ecclésiastique, comme un homme qui ne voulait autre chose que d'être éclairci des prophéties; mais tout cela pour couvrir le noir dessein d'assassiner le Sauveur, que le titre de roi des Juifs rendait odieux à son ambition; encore que la manière dont il voulut paraître aux hommes, montrât assez que son royaume n'était pas de ce monde.

[1] IV. *Reg.* X, 15, 28, 29.
[2] *Ibid.* XIII, 3, 4, 5.
[3] *Ibid.* 6, 7.
[4] *Matth.* II, 3, 4 et seq.

Xe PROPOSITION.

Seconde espèce de fausse piété : la piété forcée, intéressée.

Telle était celle d'Holopherne, lorsqu'il disait à Judith [1] : « Votre Dieu sera mon Dieu, s'il fait « pour moi ce que vous promettez, » c'est-à-dire, tant de victoires. Les ambitieux adoreront qui vous voudrez, pourvu que leur ambition soit contente.

« Hérode craignait saint Jean qui le reprenait « (avec une force invincible) : car il savait que « c'était un homme saint, et juste; et il faisait « plusieurs choses par son avis, et il l'écoutait vo-« lontiers [2]. » Car nous avons vu que ces politiques veulent quelquefois contenter les gens de bien. Mais tout cela n'était qu'artifice ou terreur superstitieuse; puisqu'il craignait tellement saint Jean, qu'après lui avoir fait couper la tête, il craignait encore qu'il ne fût ressuscité des morts [3], pour le tourmenter.

Écoutez un Antiochus, ce superbe roi de Syrie. « Il est juste, dit-il [4], d'être soumis à Dieu, et qu'un « mortel n'entreprenne pas de s'égaler à lui. Et il « ne parle que d'égaler aux Athéniens les Juifs, « qu'il ne jugeait pas dignes seulement de la sé-« pulture; et d'affranchir Jérusalem, qu'il avait « si cruellement opprimée, de combler de dons le « temple qu'il avait dépouillé, et enfin de se faire « Juif. » Mais c'est qu'il sentait la main de Dieu, à laquelle il s'imaginait se pouvoir soustraire, par toutes ces vaines promesses. Dieu méprisa sa pénitence forcée « et ce méchant demandait la « miséricorde, qu'il ne devait pas obtenir [5]. »

Galère Maximien, et Maximin, les deux plus cruels persécuteurs de l'Église des chrétiens, moururent avec un aveu aussi forcé et aussi vain de leur faute [6] : et avant que de les livrer au dernier supplice, Dieu leur fit faire amende honorable à son peuple, qu'ils avaient si longtemps tyrannisé.

XIe PROPOSITION.

Troisième espèce de fausse piété : la piété mal entendue, et établie où elle n'est pas.

« Va et passe au fil de l'épée ce méchant peu-« ple d'Amalec : et ne réserve rien de cette na-« tion impie, que j'ai dévouée à la vengeance, « dit le Seigneur à Saül. Et ce prince sauva du « butin les brebis et les bœufs, pour les immoler « au Seigneur. Mais Samuel lui dit : Sont-ce des

[1] *Judith.* XI, 21.
[2] *Marc.* VI, 20. *Luc.* III, 19.
[3] *Marc.* VI, 16.
[4] II. *Machab.* IX, 11, 12 et seq.
[5] *Ibid.* IX, 43.
[6] *Euseb.* Hist. Eccl. lib. VIII, cap. 16, 17, et lib. IX, cap. 10. *Lactant.* de Mort. persecut. n° XXXIII, et XLIX.

« victimes ou des sacrifices que le Seigneur demande, et non pas qu'on obéisse à sa voix? « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice; et il « est meilleur d'obéir, que d'offrir la graisse des « béliers : car désobéir, c'est comme qui consulterait les devins; et ne se soumettre pas, c'est le « crime d'idolâtrie [1]. »

La sentence partit d'en haut. « Dieu t'a rejeté, « dit Samuel, et tu ne seras plus roi [2]. »

Hérode, qui fit mourir saint Jean-Baptiste, au milieu de ses plus grands crimes, n'était pas sans quelques sentiments de religion. Il mit en prison le saint précurseur qui le reprenait hautement de son inceste. Mais en même temps nous avons vu « qu'il le craignait, sachant que c'était « un homme juste et saint; qu'il le faisait venir « souvent, et même suivait ses conseils [3]. » Il le livra néanmoins à la fin : et injustement scrupuleux, la religion du serment l'emporta à son crime. « Il fut fâché de s'être engagé; mais à cause « du serment qu'il avait fait, et de la compagnie, « il passa outre [4]. » Il en eut peur, après même qu'il l'eut fait mourir : « et entendant les mira« cles de Jésus; Jean, dit-il, que j'ai décollé re« vit en lui, et c'est sa vertu qui opère [5]. » Il méprisait la religion, la superstition le tyrannise. Il écoutait et considérait celui qu'il tenait dans les fers, un prisonnier qui avait du crédit à la cour; l'intrépide censeur du prince, et l'ennemi déclaré de sa maîtresse, qui néanmoins se faisait écouter; un homme qu'on faisait mourir, et qu'après cela on craignait encore; tant de craintes qui se combattaient : celle de perdre un homme saint, celle d'ouïr de sa bouche des reproches trop libres, celle de troubler ses plaisirs, celle de paraître faible à la compagnie, celle de la justice divine qui ne cessait de revenir, quoique si souvent repoussée; tout cela faisait ici un étrange composé. On ne sait que croire d'un tel prince : on croit tantôt qu'il a quelque religion, et tantôt qu'il n'en a point du tout. C'est une énigme inexplicable, et la superstition n'a rien de suivi.

On multiplie ses prières, qu'on fait rouler sur les lèvres sans y avoir le cœur. Mais c'est imiter les Gentils, « qui s'imaginent, dit le Fils de Dieu [6], « être exaucés en multipliant leurs paroles ». Et on entend de la bouche du Sauveur [7] : « Ce peuple « m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de « moi. »

On gâte de très-bonnes œuvres : on jeûne et on garde avec soin les abstinences de l'Église : il est juste; mais, comme dit le Fils de Dieu, « on laisse « des choses de la loi plus importantes, la justice, « la miséricorde, la fidélité. Il fallait faire les « unes, et ne pas omettre les autres [1]. Savez-vous « quel est le jeûne que j'aime? dit le Seigneur. « Délivrez ceux qui sont détenus dans les prisons; « déchargez un peuple accablé d'un fardeau qu'il « ne peut porter; nourrissez le pauvre; habillez « le nu : alors votre justice sera véritable, et res« plendissante comme le soleil [2]. »

Vous bâtissez des temples magnifiques; vous multipliez vos sacrifices, et vous faites dire des messes à tous les autels. Mais Jésus-Christ répond : « Allez apprendre ce que veut dire cette « parole : J'aime mieux la miséricorde que le sa« crifice [3]. Le sacrifice agréable à Dieu, c'est un « cœur contrit, et abaissé devant lui [4]. La vraie « et pure religion, c'est de soulager les veuves « et les oppressés, et de tenir son âme nette de la « contagion de ce siècle [5]. »

Mettez donc chaque œuvre en son rang. Si en faisant les petites, vous croyez vous racheter de l'obligation de faire les grandes, vous serez de ceux dont il est écrit [6] : « Ils se fient dans des cho« ses de néant. Ils ont tissu des toiles d'araignée. « Leurs toiles ne sont pas capables de les habiller, « et ils ne seront pas couverts de leurs œuvres : « car leurs œuvres sont des œuvres inutiles, et « leurs pensées sont des pensées vaines. »

ARTICLE V.

Quel soin ont eu les grands rois du culte de Dieu.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les soins de Josué, de David et de Salomon pour établir l'arche d'alliance, et bâtir le temple de Dieu.

Josué n'eut pas plutôt conquis et partagé la terre promise, que pour la mettre à jamais sous la protection de Dieu, qui l'avait donnée à son peuple, « il établit le siége de la religion à Silo, « où il mit le tabernacle [7]. » Il fallait commencer par là, et mettre Dieu en possession de cette terre, et de tout le peuple, dont il était le vrai roi.

David trouva dans la suite un lieu plus digne à l'arche et au tabernacle, et l'établit dans Sion, où il la fit transporter en grand triomphe [8] : et Dieu

[1] I. *Reg.* XV, 18 et seq.
[2] *Ibid.* 23.
[3] *Marc.* VI, 20.
[4] *Matth.* XIV, 9. *Marc.* VI, 26.
[5] *Matth.* XIV, 1, 2.
[6] *Ibid.* VI, 7.
[7] *Ibid.* XV, 8. *Is.* XXIX, 13.

[1] *Matth.* XXIII, 23.
[2] *Is.* LVIII, 6, 7, 8.
[3] *Matth.* IX, 13.
[4] *Ps.* L, 19.
[5] *Jac.* I, 27.
[6] *Is.* LIX, 4, 5, 6, 7.
[7] *Jos.* XVIII, 1.
[8] II. *Reg.* VI, 12 et seq.

choisit Sion et Jérusalem, comme le lieu où il établissait son nom et son culte.

Il fit aussi, comme on a vu, les préparatifs du temple, où Dieu voulait être servi avec beaucoup de magnificence, y consacrant les dépouilles des nations vaincues[1].

Il en désigne le lieu, que Dieu même avait choisi, et charge Salomon de le bâtir.

Salomon fit ce grand ouvrage avec la magnificence qu'on a vue ailleurs. Car il le voulait proportionner, autant qu'il pouvait, à la grandeur de celui qui voulait y être servi. « La maison, dit-« il[2], que je veux bâtir est grande, parce que « notre Dieu est au-dessus de tous les dieux. Qui « serait donc assez puissant pour lui bâtir une « maison digne de lui? »

IIe PROPOSITION.

Tout ce qu'on fait pour Dieu de plus magnifique, est toujours au-dessous de sa grandeur.

Ce fut le sentiment de Salomon, après qu'il eut bâti un temple si riche, que rien n'égala jamais. « Qui pourrait croire, dit-il[3], que Dieu habite sur « la terre avec les hommes; lui que les cieux, et « les cieux des cieux ne peuvent renfermer? » Et David qui en avait fait les préparatifs, quoiqu'il n'eût rien épargné, et qu'il eût consacré à cet ouvrage « cent mille talents d'or, un million de ta-« lents d'argent, avec du cuivre et du fer sans « nombre, et les pierres avec tous les bois qu'il « fallait pour un si grand édifice[4], » sans épargner le cèdre, qui est le plus précieux, il trouvait tout cela pauvre, à comparaison de son désir : « J'ai, « dit-il, offert tout cela dans ma pauvreté[5]. »

IIIe PROPOSITION.

Les princes font sanctifier les fêtes.

Moïse fait mettre en prison, et ensuite il punit de mort, par ordre de Dieu, celui qui avait violé le sabbat[6]. La loi chrétienne est plus douce, et les chrétiens plus dociles n'ont pas besoin de telles rigueurs; mais aussi se faut-il garder de l'impunité.

Les ordonnances sont pleines de peines contre ceux qui violent les fêtes, et surtout le saint dimanche. Et les rois doivent obliger les magistrats à tenir soigneusement la main à l'entière exécution de ces lois, contre lesquelles on manque beaucoup, sans qu'on y ait apporté tous les remèdes nécessaires.

C'est principalement de la sanctification des fêtes que dépend le culte de Dieu, dont le sentiment se dissiperait dans les occupations continuelles de la vie, si Dieu n'avait consacré des jours pour y penser plus sérieusement, et renouveler en soi-même l'esprit de la religion.

Les saints rois Ézéchias et Josias sont célèbres, dans l'histoire du peuple de Dieu, pour avoir fait solenniser la Pâque avec religion, et une magnificence extraordinaire. Tout le peuple fut rempli de joie : « on n'avait jamais rien vu de sembla-« ble depuis le temps de Salomon. » C'est ce qu'on dit de la Pâque d'Ézéchias[1]. Et on dit de celle de Josias[2] : « qu'il ne s'en était point fait de sem-« blable sous tous les rois précédents, ni depuis « le temps de Samuel. »

Les fêtes des chrétiens sont beaucoup plus simples, moins contraignantes, et en même temps beaucoup plus saintes, et beaucoup plus consolantes que celles des Juifs, où il n'y avait que des ombres des vérités qui nous ont été révélées : et cependant on est bien plus lâche à les célébrer.

IVe PROPOSITION.

Les princes ont soin non-seulement des personnes consacrées à Dieu, mais encore des biens destinés à leur subsistance.

« Honorez le Seigneur de toute votre âme; ho-« norez aussi ses ministres[3]. »

« Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, « me méprise, » dit Jésus-Christ même à ses disciples[4].

« Prenez garde de n'abandonner jamais le lé-« vite, tant que vous serez sur la terre[5]. » La terre vous avertit, en vous nourrissant, que vous pourvoyiez à la subsistance des ministres de Dieu qui la rend féconde.

Toute la loi est pleine de semblables préceptes. Abraham en laissa l'exemple à toute sa postérité, en donnant la dîme des dépouilles remportées sur ses ennemis, à Melchisédech, le grand pontife du Dieu très-haut qui le bénissait et offrait le sacrifice pour lui et pour tout le peuple[6].

Abraham suivit en cela une coutume déjà établie. On la voit dans tous les peuples, dès la première antiquité. Et nous en avons un beau monument dans l'Égypte, sous Pharaon et Joseph. Tous les peuples vendirent leur terre au roi pour avoir du pain, « excepté les sacrificateurs, à qui le roi « avait donné leur terre, qu'ils ne furent point « obligés de vendre comme les autres; sans comp-

[1] II. *Reg.* VII. I. *Paralip.* XXII.
[2] II. *Paral.* II, 5.
[3] *Ibid.* VI, 18.
[4] I. *Par.* XXII, 14.
[5] *Ibid.*
[6] *Num.* XV, 32 et seq.

[1] II. *Par.* XXX, 26.
[2] IV. *Reg.* XXIII, 22, 23. II. *Paral.* XXXV, 18.
[3] *Eccl.* VII, 33.
[4] *Luc.* X, 16.
[5] *Deut.* XII, 19.
[6] *Gen.* XIV, 18, 19, 20

« ter que leur nourriture leur était fournie des « greniers publics, par ordre du roi [1]. »

Le peuple d'Israël ne se plaignait pas d'être chargé de la nourriture des lévites et de leurs familles, qui faisaient plus d'une douzième partie de la nation, étant une de ses tribus des plus abondantes. Au contraire, on les nourrissait avec joie. Il y avait du temps de David trente-huit mille lévites, à les compter depuis trente ans, sans y comprendre les sacrificateurs enfants d'Aaron, divisés en deux familles principales par les deux fils d'Aaron, et subdivisés du temps de David en vingt-quatre familles très-nombreuses sorties de ces deux premières [2]. Tout le peuple les entretenait de toutes choses très-abondamment, avec leurs familles; car les lévites n'avaient d'autres possessions ni partages parmi leurs frères, que les dîmes, les prémices, les oblations, et le reste que le peuple leur donnait; et on mettait dans cet entretien un des principaux exercices de la religion, et le salut de tout le peuple.

Ve PROPOSITION.

Les soins admirables de David.

Les grands rois de la maison de David ont rendu leur règne célèbre, par le grand soin qu'ils ont pris de maintenir l'ordre du ministère, et de toutes les fonctions des sacrificateurs et des lévites, selon la loi de Moïse.

David leur en avait donné l'exemple; et il fit ce beau règlement qui fut suivi et exécuté par ses successeurs. Ce roi, aussi pieux et aussi sage que guerrier et victorieux, employa à cette grande affaire les dernières années de sa vie, pendant que tout le royaume était en paix : assisté des principaux du royaume et surtout du souverain pontife, avec les chefs des familles lévitiques et sacerdotales, et des prophètes Gad et Nathan [3]; étant lui-même prophète, et rangé dans l'Écriture au nombre des hommes inspirés de Dieu.

Avec ce conseil, et par une inspiration particulière, il régla les heures du service. « Il ordonna « aux lévites de venir au temple le matin et le « soir, pour y bénir Dieu, et pour y chanter ses « louanges [4]. »

Il établit la subordination nécessaire dans ce grand corps des ministres consacrés à Dieu, en ordonnant aux lévites de servir « chacun à leur « rang, en gardant les rits sacrés, et toutes les « observances des enfants d'Aaron, qui présidaient à ces fonctions par l'ordre de Dieu [1], » et selon la loi de Moïse.

Parmi ces lévites, il y en avait trois principaux « qui servaient auprès du roi : Asaph, Idithun, « et Héman. Ce dernier était appelé le Voyant ou « le prophète du roi [2]; » et Asaph prophétisait aussi auprès du prince; il est aussi appelé le Voyant [3], et se rendit si célèbre par ses cantiques, qu'on le rangeait avec David. Tels étaient les ecclésiastiques, pour parler à notre manière, qui approchaient le plus près de la personne du roi; des gens inspirés de Dieu, et les plus célèbres de leur ordre. David avait aussi auprès de lui un sacrificateur nommé Ira, qui était honoré du titre de prêtre ou de sacrificateur de David [4].

VIe PROPOSITION.

Soin des lieux et des vaisseaux sacrés.

Le roi Joas, instruit par Joïada souverain pontife, fit venir les lévites avec les autres sacrificateurs, pour les obliger a travailler aux réparations du temple qu'ils négligeaient depuis plusieurs années. Il en prescrivit l'ordre et en régla les fonds : et un officier commis par le roi les touchait avec le pontife, ou quelqu'un commis de sa part; pour les mettre entre les mains des ouvriers, « qui rétabliraient le temple dans sa première « splendeur et solidité. Le reste de l'argent fut « apporté au roi et au pontife; et on en fit des « vaisseaux sacrés d'or et d'argent, pour servir « aux sacrifices [5]. »

Ézéchias ne se rendit pas moins célèbre, lorsqu'il assembla les lévites et les sacrificateurs [6], pour les obliger à purifier avec soin le temple et les vaisseaux sacrés, qui avaient été profanés par les rois impies. Et il fit soigneusement exécuter le règlement de David [7].

On ne peut assez louer le saint roi Josias, et le soin qu'il prit de purifier et de rebâtir le temple [8]. Dieu inspira un auteur sacré pour lui donner cet éloge, afin d'exciter les rois à de semblables pratiques.

VIIe PROPOSITION.

Louanges de Josias et de David.

L'Ecclésiastique parle ainsi de Josias [9] : « La « mémoire de Josias est douce comme une compo- « sition de parfums faite d'une main habile; elle

[1] *Gen.* XLVII, 22.
[2] I. *Paralip.* XXIII, 3 et seq.
[3] I. *Paralip.* XXIII, 2 et seq. XXIV, 6. II. *Paralip.* XXIX, 25.
[4] I. *Paralip.* XXIII, 30.

[1] I. *Paralip.* XXIII 32; XXIV, 19.
[2] *Ibid.* XXV, 2, 5, 6.
[3] II. *Paralip.* XXIX, 30.
[4] II. *Reg.* XX, 26.
[5] IV. *Reg.* XII, 4, 7 et seq. II. *Par.* XXIV, 5, 6 et seq.
[6] II. *Paralip.* XXIX, 5, 16 et seq.
[7] *Ibid.* 25.
[8] IV. *Reg.* XXII et XXIII. II. *Paralip.* XXXIV.
[9] *Eccl.* XLIX, 1, 2, 3, 4.

« est douce en toutes les bouches comme du miel, « et comme une excellente musique dans un banquet où on a servi du vin le plus exquis. Il a « été envoyé de Dieu pour inspirer la pénitence à « la nation; et il a ôté (du temple et de la terre) « toutes les abominations. Dieu gouverna son cœur « et fortifia sa piété, dans un temps d'iniquité et « de désordre, » où tout était corrompu par les mauvais exemples des rois ses prédécesseurs.

Le même auteur sacré célèbre aussi en ces termes les louanges de David[1] : « Il a glorifié « Dieu dans toutes ses œuvres. Il l'a loué de tout « son cœur » (dans ses divins psaumes que tout le peuple chantait). « Il a aimé de tout son cœur « le Dieu qui l'avait fait, et Dieu l'a rendu puissant contre ses ennemis. Il a rangé les chantres « devant l'autel, et il a composé des airs agréables pour les hommes, qu'ils devaient chanter « par leur voix harmonieuse. Il a rempli de splendeur la célébration du service divin : et sur la « fin de sa vie il a distribué les temps, en sorte « qu'on louât le saint nom du Seigneur, et que « dès le matin on le célébrât dans son sanctuaire. »

Voilà comme le Saint-Esprit loue les rois pieux, qui ont pris soin de régler les ministères sacrés, de décorer le temple, et de faire faire le service divin avec la splendeur convenable.

VIIIe PROPOSITION.

Soin de Néhémias; et comme il protége les lévites contre les magistrats.

Il ne faut pas oublier Néhémias gouverneur du peuple de Dieu sous les rois de Perse, et restaurateur du temple et de la cité sainte. Il fit justice aux lévites qu'on avait privés de leurs droits[2]. Les chantres sacrés, et tous les autres ministres, qui avaient été contraints de se retirer chez eux, et d'abandonner le service, faute d'avoir reçu le juste salaire qui leur était ordonné, furent rappelés. Il ôta à Tobie le maniement, qu'Éliasib sacrificateur, son parent, lui avait donné pour l'enrichir; et disposa, selon l'ancien ordre, des fonds destinés au temple et au service divin[3]. Il soutint la cause des lévites contre les magistrats (qui avaient manqué à leurs devoirs envers eux), et il mit leurs grains et leurs revenus en des mains fidèles : préposant à ce ministère le prêtre Sélémias, et quelques lévites[4]. Au surplus, en prenant soin d'eux, il leur fit soigneusement garder les règlements de David[5]. La subordination fut observée : le peuple rendait honneur aux lévites, en leur donnant ce qu'il leur devait; et

[1] *Eccl.* XLVII, 9, 10, 11, 12.
[2] I. *Esdr.* XIII, 10.
[3] *Ibid.* 5, 7, 8, 9.
[4] II. *Esdr.* XIII, 11, 13.
[5] *Ibid.* XII, 24, 44, 45.

les lévites le rendaient aux enfants d'Aaron[1], qui étaient leurs supérieurs. « Ils gardaient soigneu- « sement toutes les observances de leur Dieu[2]. »

Néhémias y tenait la main : il ordonnait aux sacrificateurs et aux lévites de veiller à ce qui leur était prescrit. « Il disait aux lévites de se « purifier, et ne pouvait souffrir ceux qui profa- « naient le sacerdoce, et méprisaient le droit sa- « cerdotal et lévitique[3], » c'est-à-dire, les règlements que leur prescrivaient leurs offices : ce qui leur faisait dire avec confiance[4] : « O Dieu, « souvenez-vous de moi en bien; et n'oubliez pas « le soin que j'ai eu de la maison de mon Dieu, et « de ses cérémonies, et de l'ordre sacerdotal et « lévitique. »

O princes! suivez ces exemples. Prenez en votre garde tout ce qui est consacré à Dieu, et non-seulement les personnes; mais encore les lieux et les biens qui doivent être employés à son service. Protégez les biens des Églises, qui sont aussi les biens des pauvres. Souvenez-vous d'Héliodore et de la main de Dieu qui fut sur lui, pour avoir voulu envahir les biens mis en dépôt dans le temple[5]. Combien plus faut-il conserver les biens non-seulement déposés dans le temple, mais donnés en fonds aux Églises!

IXe PROPOSITION.

Réflexions que doivent faire les rois, à l'exemple de David, sur leur libéralité envers les églises; et combien il est dangereux de mettre la main dessus.

Ces grands biens viennent des rois, je l'avoue : ils ont enrichi les Églises de leurs libéralités; et les peuples n'en ont point fait, sans que leur autorité y ait concouru : mais tout ce qu'ils ont donné, ils l'avaient premièrement reçu de Dieu « Qui suis-je, disait David[6]; qu'est-ce que tout « mon peuple, que nous osions vous promettre « tous ces présents pour votre temple? Tout est à « vous, et nous vous donnons ce que nous avons « reçu de votre main. »

Il continue[7] : « Nous sommes des voyageurs et « des étrangers devant vous, comme tous nos « pères. » Nous n'avons rien qui nous soit propre : notre vie même n'est pas à nous. « Nos jours « s'en vont comme une ombre, et nous n'avons « qu'un moment à vivre. » Tout nous échappe, et il n'y a rien qui soit à nous. « O Seigneur notre « Dieu! toute cette abondance de richesses, que

[1] II. *Esdr.* 46.
[2] *Ibid.* 44.
[3] *Ibid.* XIII, 22, 29.
[4] *Ibid.* 14, 30, 31.
[5] II. *Machab.* III, 24 et seq.
[6] I. *Paralip.* XXIX, 14.
[7] *Ibid.* 15.

« nous préparons pour votre saint temple, vient « de votre main, et tout est à vous [1]. »

Quel attentat de ravir à Dieu ce qui vient de lui, ce qui est à lui, et ce qu'on lui donne, et de mettre la main dessus pour le reprendre de dessus les autels!

Mais le péril est bien plus grand de mettre la main sur les ministres de Dieu. » Ne touchez « point à mes oints, dit David [2]. » Il parlait d'Abraham et d'Isaac, qui étaient au rang de ses sacrificateurs et de ses ministres. « Dieu ne permet « pas au peuple de leur nuire, et il châtie les rois « qui les offensent [3]. »

« Hérode fit couper la tête à Jacques, frère de « Jean : et par complaisance pour les Juifs, il « ajouta à son crime de mettre la main même sur « Pierre, qu'il fit garder par seize soldats, dans le « dessein de l'exposer au peuple après la fête de « Pâques [4]. » Mais Dieu, qui le destinait à souffrir dans un autre temps et dans un lieu plus célèbre, non-seulement le sut tirer de la prison, mais il sut encore faire sentir au tyran sa main puissante. Car peu de temps après, livré à un orgueil insensé, pendant qu'il se laissait louer et admirer comme un Dieu, « l'ange du Seigneur le frappa, « et il mourut mangé de vers [5]. »

Saül, qui fit massacrer Abimélec et les autres sacrificateurs, pour avoir favorisé David, est en abomination devant Dieu et devant les hommes. « Ses officiers, à qui il commanda de les tuer, « eurent horreur d'étendre leurs mains contre les « prêtres du Seigneur. » Et il n'y eut que Doeg, Iduméen, un étranger et de la race des impies, qui osât souiller ses mains de leur sang, sans respecter le saint habit qu'ils portaient [6]. David, pour avoir été l'occasion innocente de ce meurtre sacrilége, en frémit. « Je suis coupable, dit-il [7], de « ce sang injustement répandu. Il prit en sa pro« tection Abiathar, fils d'Abimélec. Demeurez avec « moi, lui dit-il, ne craignez rien; qui en veut « à votre vie, attaque la mienne, et mon salut « est inséparable du vôtre. »

Xe PROPOSITION.

Les rois ne doivent pas entreprendre sur les droits et l'autorité du sacerdoce : et ils doivent trouver bon que l'ordre sacerdotal les maintienne contre toute sorte d'entreprises.

Lorsque Ozias voulut entreprendre sur ces droits sacrés, et porter sa main à l'encensoir, les prêtres étaient obligés par la loi de Dieu à s'y opposer; autant pour le bien de ce prince, que pour la conservation de leur droit, qui était, comme on a dit, celui de Dieu. Ils le firent avec vigueur : et se mettant devant le roi, avec leur pontife à leur tête, ils lui dirent : « Ce n'est point « votre office, Ozias, de brûler de l'encens de« vant le Seigneur; mais c'est celui des sacrifi« cateurs et des enfants d'Aaron, que Dieu a dé« putés à ce ministère. Sortez du sanctuaire; ne « méprisez pas notre parole : car cette entreprise, « par laquelle vous prétendez vous honorer, ne « vous sera pas imputée à gloire par le Seigneur « notre Dieu [1]. »

Au lieu de céder à ce discours, et à l'autorité du pontife et de ses prêtres [2], « Ozias se mit en « colère, menaçant les prêtres, persistant à te« nir en main l'encensoir pour offrir l'encens. La « terre trembla [3]. La lèpre parut sur le front de « ce prince, en présence des prêtres, qui (avertis « par ce miracle) furent contraints de le chasser « du sanctuaire. Lui-même, effrayé d'un coup « si soudain, sentit qu'il venait de la main de « Dieu, et prit la fuite. La lèpre ne le quitta « plus : il le fallut séparer, selon la loi. Et son fils « Joathan prit l'administration du royaume, et « le gouverna sous l'autorité du roi son père. »

Au contraire le pieux roi Josaphat, loin de rien attenter sur les droits sacrés du sacerdoce, distingua exactement les deux fonctions, la sacerdotale et la royale, en donnant cette instruction « aux lévites, aux sacrificateurs, et aux « chefs des familles d'Israël, qu'il envoya dans « toutes les villes pour y régler les affaires : Ama« rias sacrificateur, votre pontife, conduira ce « qui regarde le service de Dieu, et Zabadias, « fils d'Ismahel, qui est le chef de la maison de « Juda, conduira celles qui appartiennent à la « charge de roi; et vous aurez les lévites pour « maîtres et pour docteurs [4]. »

On voit avec quelle exactitude il distingue les affaires, et détermine à chacun de quoi il se doit mêler, ne permettant pas à ses ministres d'attenter sur les ministres des choses sacrées, ni réciproquement à ceux-ci d'entreprendre sur les droits royaux.

A la vérité, nous avons vu que les rois se sont mêlés des choses saintes : nous avons vu en même temps que c'était en exécution des anciens règlements, et des ordres déjà donnés de la part de Dieu; et encore avec les pontifes, les sacrificateurs et les prophètes.

Les choses saintes, réservées à l'ordre sacerdotal, sont encore plus clairement distinguées,

[1] I. *Paralip.* XXIX, 16.
[2] *Ps.* CIV, 15.
[3] *Ibid.* 14.
[4] *Act.* XII, 1, 2, 3, 4.
[5] *Ibid.* 22, 23.
[6] I. *Reg.* XXII, 16, 17, 18.
[7] *Ibid.* 22, 23.

[1] II. *Paralip.* XXVI, 16, 17, 18.
[2] *Ibid.* 19, 20, 21.
[3] *Amos.* I. *Zach.* XIV, 5.
[4] II. *Paralip.* XIX, 8, 11.

dans le nouveau Testament, d'avec les choses civiles et temporelles, réservées aux princes. C'est pourquoi les rois chrétiens, dans les affaires de la religion, se sont soumis les premiers aux décisions ecclésiastiques. Cent exemples le feraient voir, si la chose était douteuse : mais en voici un, entre les autres, qui regarde les rois de France.

XI[e] PROPOSITION.

Exemple des rois de France, et du concile de Chalcédoine.

Les sectateurs d'Élipandus, archevêque de Tolède, et de Félix, évêque d'Urgel, qui renouvelaient en Espagne l'hérésie de Nestorius, prièrent Charlemagne de prendre connaissance de ce différend, avec promesse de s'en rapporter à sa décision. Ce prince les prit au mot, et accepta l'offre, dans le dessein de les ramener à l'unité de la foi, par l'engagement où ils étaient entrés. Mais il savait comme un prince peut être arbitre en ces matières. Il consulta le saint-siége, et en même temps les autres évêques, qu'il trouva conformes à leur chef : et sans discuter davantage la matière dans sa lettre qu'il écrit aux nouveaux docteurs [1], il leur « envoie les lettres, les « décisions, et les décrets formés par l'autorité « ecclésiastique; les exhortant à s'y soumettre « avec lui, et à ne se croire pas plus savants que « l'Église universelle : leur déclarant en même « temps, qu'après ce concours de l'autorité du « siége apostolique, et de l'unanimité synodale, « ni les novateurs ne pouvaient plus éviter d'être « tenus pour hérétiques, ni lui-même et les autres « fidèles n'osaient plus avoir de communion avec « eux. » Voilà comme ce prince décida : et sa décision ne fut autre chose qu'une soumission absolue aux décisions de l'Église.

Voilà pour ce qui regarde la foi. Et pour la discipline ecclésiastique, il me suffit de rapporter ici l'ordonnance d'un empereur roi de France : « Je « veux, dit-il aux évêques[2], qu'appuyés de notre « secours, et secondés de notre puissance comme le « bon ordre le prescrit, vous puissiez exécuter ce « que votre autorité demande. » Partout ailleurs la puissance royale donne la loi, et marche la première en souveraine. Dans les affaires ecclésiastiques, elle ne fait que seconder et servir : *famulante, ut decet, potestate nostrâ :* ce sont les propres termes de ce prince. Dans les affaires non-seulement de la foi, mais encore de la discipline ecclésiastique, à l'Église la décision ; au prince la protection, la défense, l'exécution des canons et des règles ecclésiastiques.

[1] *Epist. Car. Mag. ad Elipand. Tom. Concil. Gall. Labb.* tom. VII, col. 1047.
[2] *Lud. Pii capit.* II, tit. IV; t. II *Concil. Gall.*

C'est l'esprit du christianisme, que l'Église soit gouvernée par les canons. Au concile de Chalcédoine, l'empereur Marcien souhaitant qu'on établit dans l'Église certaines règles de discipline, lui-même en personne les proposa au concile, pour être établies par l'autorité de cette sainte assemblée [1]. Et dans le même concile, s'étant émue sur le droit d'une métropole une question où les lois de l'empereur semblaient ne s'accorder pas avec les canons; les juges préposés par l'empereur pour maintenir le bon ordre d'un concile si nombreux, où il y avait six cent trente évêques, firent remarquer cette contrariété aux Pères, et leur demandèrent ce qu'ils pensaient de cette affaire. Aussitôt « le saint concile s'écria d'une com- « mune voix : Que les canons l'emportent; qu'on « obéisse aux canons[2] : » montrant par cette réponse, que si, par condescendance et pour le bien de la paix, elle cède en certaines choses qui regardent son gouvernement à l'autorité séculière ; son esprit, quand elle agit librement) ce que les princes pieux lui déférent toujours très-volontiers), est d'agir par ses propres règles, et que ses décrets prévalent partout.

XII[e] PROPOSITION.

Le sacerdoce et l'empire sont deux puissances indépendantes, mais unies.

Le sacerdoce dans le spirituel, et l'empire dans le temporel, ne relèvent que de Dieu. Mais l'ordre ecclésiastique reconnaît l'empire dans le temporel; comme les rois, dans le spirituel, se reconnaissent humbles enfants de l'Église. Tout l'état du monde roule sur ces deux puissances. C'est pourquoi elles se doivent l'une à l'autre un secours mutuel. « Zorobabel (qui représentait la « puissance temporelle) sera revêtu de gloire ; et « il sera assis, et dominera sur son trône : et le « pontife ou le sacrificateur sera sur le sien, et « il y aura un conseil de paix (c'est-à-dire, un « parfait concours) entre ces deux [3]. »

XIII[e] PROPOSITION.

En quel péril sont les rois qui choisissent de mauvais pasteurs.

Ceci se dit à l'occasion des rois qui ont reçu de l'Église, sous quelque forme que ce soit, le droit de nommer ou de présenter aux évêchés et aux autres prélatures : principalement à l'occasion des rois de France, qui ont ce droit par un concordat perpétuel. Je ne craindrai point de dire que c'est la partie la plus importante de leurs soins, et aussi la plus dangereuse, et dont ils rendront à Dieu un plus grand compte.

[1] *Conc. Chalced. act.* VI; tom. IV *Concil.* col. 575 et seq.
[2] *Ibid. act.* XIII; col. 716.
[3] *Zach.* VI, 13.

Toute l'instruction du peuple dépend de là. « Les lèvres du sacrificateur gardent la science, « et le peuple recherche la loi dans sa bouche [1]. « Le roi même la reçoit de sa main. C'est [2] l'ange « (c'est l'envoyé, c'est l'ambassadeur) du Seigneur « des armées [3]. Nous sommes ambassadeurs pour « Jésus-Christ, dit saint Paul [4], et Dieu exhorte « par nous. »

L'expérience ne fait que trop voir que l'ignorance ou les désordres des pasteurs ont causé presque tous les maux de l'Église, et des scandales à faire tomber en erreur, s'il se pouvait, jusqu'aux élus.

Si donc les pasteurs ne sont, comme dit saint Paul [5], des « ouvriers irréprochables, qui sachent « traiter droitement la parole de vérité; » c'est la plus grande tentation du peuple fidèle.

Jésus-Christ « a établi ses apôtres pour être la « lumière du monde, et les a mis sur le chande- « lier pour éclairer la maison de Dieu [6], » plus encore par leur bonne vie, que par leur doctrine. « Mais si la lumière qui est en nous n'est que té- « nèbres, que seront les ténèbres mêmes [7]? »

Vous donc, qui regardez plus ou la brigue ou la faveur que le mérite, en mettant des sujets indignes ou par l'ignorance ou par la vie, avez-vous entrepris de rendre le sacerdoce et l'Église même méprisable? Écoutez ce que dit un prophète à de tels pasteurs [8] : « Vous vous êtes détournés de la « voie, et vous avez scandalisé le peuple de Dieu, « en n'observant pas la loi (que vous prêchiez) : « je vous ai livrés au mépris des peuples (vous « tomberez dans le décri); vous serez vils à leurs « yeux. »

Car que fera-t-on d'un « sel insipide et affadi? « Il n'est plus bon, dit le Fils de Dieu [9], que pour « être foulé aux pieds. »

Il est écrit de « Simon, fils d'Onias, souverain « pontife [10], qu'en montant au saint autel, il ho- « norait et ornait le saint habit qu'il portait. » Par une raison contraire, les pontifes qui ne sont pas saints, en montant à l'autel déshonorent le saint habit qui les fait regarder avec tant de respect, et ternissent l'éclat de l'Église et de la religion.

Que ferez-vous donc, ô prince! pour éviter le malheur de donner à l'Église de mauvais pasteurs? Faites ce que dit saint Paul [11]: « Qu'ils soient « éprouvés, et puisqu'ils servent. » S'il parle ainsi des diacres, que dirait-il des évêques! Le clergé est une milice : ne mettez pas à la tête celui qui n'a jamais eu de commandement. Consultez la voix publique. « Il faut, dit saint Paul [1], que « celui qu'on veut faire évêque, ait bon témoi- « gnage, même de ceux de dehors, » même s'il peut des hérétiques et des infidèles; à plus forte raison des fidèles : « de peur qu'il ne tombe dans « le mépris. »

Toutes les fois qu'il faut nommer un évêque, le prince doit croire que Jésus-Christ même lui parle en cette sorte : O prince qui me nommez des ministres, je veux que vous me les donniez dignes de moi. Je vous ai fait roi, faites-moi régner, et donnez-moi des ministres qui puissent me faire obéir. Qui m'obéit vous obéit : votre peuple est le peuple que j'ai mis en votre garde. Mon Église est entre vos mains. Ce choix n'était pas naturellement de votre office : vous avez voulu vous en charger; prenez garde à votre péril, et à mon service.

Les rois ne doivent pas croire, sous prétexte qu'ils ont le choix des pasteurs, qu'il leur soit libre de les choisir à leur gré : ils sont obligés de les choisir tels que l'Église veut qu'on les choisisse. Car l'Église, leur en laissant la nomination ou le choix, n'a pas prétendu exempter ses ministres de sa discipline.

L'abrégé de toutes les lois de l'Église est celle-ci, du concile de Trente [2]. En choisissant les évêques, on est obligé de « choisir ceux qu'on ju- « gera en conscience les plus dignes et les plus uti- « les à l'Église, à peine de péché mortel. » Décret qu'on ne peut trop lire, et trop souvent inculquer aux princes. « Telle est la ville, quel est son « conducteur, » dit le Saint-Esprit [3]. Ainsi, « tout « l'état et tout l'ordre de la famille de Jésus-Christ « est en péril, si ce qu'on veut trouver dans le « corps ne se trouve auparavant dans le chef, » dit le concile de Trente [4]. Il en est de même, à proportion, de tous les prélats et de tous les ministres de l'Église.

Le prince, par un mauvais choix des prélats, se charge devant Dieu et son Église du plus terrible de tous les comptes; et non-seulement de tout le mal qui se fait par les indignes prélats; mais encore de l'omission de tout le bien qui se ferait s'ils étaient meilleurs.

[1] *Malach.* II, 7.
[2] *Deut.* XVII, 18.
[3] *Malach.* II, 7.
[4] II. *Cor.* V, 20.
[5] II. *Tim.* II, 15.
[6] *Matth.* V, 14, 15.
[7] *Ibid.* VI, 23.
[8] *Malach.* II, 8, 9.
[9] *Matth.* V, 13.
[10] *Eccl.* L, 1, 12.
[11] I. *Tim.* III, 10.

[1] I. *Tim.* III, 7.
[2] *Conc. Trid.* sess. XXIV, *de reform.* cap. I.
[3] *Eccl.* X, 2.
[4] *Conc. Trid.* sess. XXIV, *de reform.* cap. I.

XIV[e] PROPOSITION.

Le prince doit protéger la piété, et affectionner les gens de bien.

Ils sont le soutien de son État. « S'il se trouve « cinquante justes dans cette ville abominable « (qu'on ne nomme pas); s'il s'y en trouve quarante-cinq, s'il s'y en trouve quarante, ou trente, « ou vingt; s'il s'y en trouve jusqu'à dix, je ne « perdrai pas la ville pour l'amour de ces dix justes, » dit le Seigneur à Abraham[1].

XV[e] PROPOSITION.

Le prince ne souffre pas les impies, les blasphémateurs, les jureurs, les parjures, ni les devins.

« Le roi sage dissipe les impies, et courbe des « voûtes sur eux[2]. » Il les enferme dans des cachots, d'où personne ne les peut tirer. Ou comme d'autres traduisent sur l'original : « Il tourne des « roues sur eux. » Il les brise, il les met en poudre, en faisant rouler sur eux des chariots armés de fer, comme fit Gédéon à ceux de Soccoth[3], et David aux enfants d'Ammon[4].

Le Seigneur dit à Moïse[5] : « Menez le blasphé« mateur hors du camp » (il ne faut point qu'on y respire le même air que lui; et son dernier soupir, exhalé dedans, l'infecterait) : « et que ceux « qui l'ont ouï mettent la main sur sa tête (en té« moignage), et que tout le peuple le lapide. Et « tu diras, ajoute-t-il, à tout Israël : Celui qui mau« dit son Dieu, portera son péché; que celui qui « blasphème le nom du Seigneur, meure de mort. « Toute la multitude l'accablera de pierres, soit « qu'il soit citoyen ou étranger. » Chacun se doit purger de la part qu'on pourrait avoir à un crime si abominable.

Nabuchodonosor, un prince infidèle, étonné des merveilles de Dieu, qui avait délivré des flammes ces trois jeunes hommes si célèbres dans l'histoire sainte, fit cette ordonnance[6] : « C'est « de moi, dit-il, qu'est parti ce décret royal : « Quiconque blasphémera contre le dieu de Si« drach, Misach et Abdénago, qu'il périsse, et que « sa maison soit renversée; car il n'y a pas un au« tre Dieu qui puisse sauver comme celui-là. »

Le parjure est un impie et un blasphémateur, « qui prend le nom de Dieu en vain[7]; » qui par là traite Dieu de chose vaine; qui ne croit pas que Dieu soit juste, ni puissant, ni véritable; qui le défie de lui faire du mal, et ne craint non plus sa justice, qu'il invoque contre soi-même, que si au lieu de Dieu il nommait une idole vaine et muette.

Le jurement fréquent tient du blasphème, et expose au parjure. « Le discours mêlé de beau« coup de serments fait dresser les cheveux, et « l'irrévérence du nom de Dieu pris en vain fait « boucher les oreilles[1]. L'homme qui jure beau« coup sera rempli d'iniquité, et la plaie ne sor« tira point de sa maison[2]. »

C'est par la même raison que le prince doit exterminer de dessus la terre les devins et les magiciens, qui s'attribuent à eux-mêmes, ou qui attribuent aux démons, la puissance divine. Et on sait ce qui arriva à Saül, pour avoir lui-même violé l'ordonnance qu'il avait faite contre cette impiété[3].

XVI[e] PROPOSITION.

Les blasphèmes font périr les rois et les armées.

Sennachérib, roi d'Assyrie, après avoir fait à Ézéchias et à son peuple des menaces pleines de blasphèmes, et leur avoir envoyé des ambassadeurs avec une lettre où étaient ces paroles[4] : « Que votre Dieu, en qui vous mettez votre con« fiance, ne vous trompe pas. Les dieux des au« tres nations les ont-ils sauvés? Où est le roi « d'Émath, et le roi d'Arphad, et les rois de tant « d'autres peuples vaincus, » qui ont invoqué leurs dieux inutilement contre moi? « Voici, dit Ézé« chias, un jour d'affliction, un jour de menace, « un jour de blasphème. » Mais, ô Seigneur! nous ne pouvons rien. Tout ce peuple fait des efforts inutiles, « semblables à ceux d'une femme dont « l'enfant est prêt à sortir, et qui n'a pas assez de « force pour accoucher. Mais peut-être que Dieu « écoutera les blasphèmes de ses ennemis, » qui le comparent aux idoles des Gentils[5]. « Et Ézé« chias prit les lettres de la main des ambassa« deurs, et il alla dans le temple, et il les étendit « tout ouvertes devant le Seigneur. » Il n'eut point de plus fortes armes. Et les blasphèmes de ce prince impie le firent périr lui et son armée; et il y eut, en une nuit, cent quatre-vingt-cinq mille hommes égorgés de la main d'un ange[6].

Quoique Dieu ne fasse pas toujours des exécutions si éclatantes, il sait venger les blasphèmes par des voies aussi efficaces, quoique plus cachées. Celui qui avait envoyé son ange contre Sennachérib, inspira contre Nicanor un invincible courage à Judas le Machabée et à ses soldats. L'impie périt avec son armée immense qui

[1] *Gen.* XVIII, 26 et seq.
[2] *Prov.* XX, 26.
[3] *Jud.* VIII, 16.
[4] II. *Reg.* XII, 31. I. *Par.* XX, 3.
[5] *Levit.* XXIV, 13 et seq.
[6] *Dan.* III, 96.
[7] *Exod.* XX, 7.

[1] *Eccl.* XXVII, 15.
[2] *Ibid.* XXIII, 12.
[3] I. *Reg.* XXVIII. Ci-devant, liv. V, art. III, I[re] proposit.
[4] IV. *Reg.* XIX, 10, 11, 12, 13.
[5] *Ibid.* 3, 4.
[6] *Ibid.* 11, 15, 35.

menaçait le ciel. « La main qu'il avait levée con-« tre le temple y fut attachée ; sa tête fut exposée « au haut d'une tour. Et sa langue, dont il avait « dit : Y a-t-il un Dieu puissant dans le ciel ? et « moi je suis puissant sur la terre, fut donnée en « proie aux oiseaux du ciel. Et tous les cieux bé-« nirent le Seigneur en disant : Béni soit Dieu « qui a conservé son temple[1]. »

XVII[e] PROPOSITON.

Le prince est religieux observateur de son serment.

Nous avons vu les qualités du serment marquées par saint Paul[2] ; et premièrement « qu'on « jure par plus grand que soi[3]. »

Cela regarde les rois d'une manière toute spéciale. On jure par plus grand que soi : c'est-à-dire, on jure par son souverain et par son juge. Dieu est le souverain des rois et des puissances suprêmes ; il est leur juge spécial, parce que lui seul les peut juger, et qu'il faudrait qu'il les jugeât quand il ne jugerait pas le reste des hommes.

« On jure, ajoute l'apôtre[4], par quelque chose « d'immuable. » Ce qu'il explique en disant « qu'on « jure par quelque chose qui ne peut mentir, ni « tromper personne. » Et c'est ce qui devait être principalement ordonné à l'égard des rois, parce que tout le monde étant si porté à les flatter et à les tromper, il fallait prendre contre eux, pour témoin et pour juge, celui qui seul ne flatte pas.

Le prince jure à Dieu, dans son sacre, comme nous allons le voir plus au long, de maintenir les priviléges des Églises, de conserver la foi catholique qu'il a reçue de ses pères, d'empêcher les violences, et de rendre justice à tous ses sujets. Ce serment est le fondement du repos public ; et Dieu est d'autant plus obligé par sa propre vérité à se le faire tenir, qu'il en est le seul vengeur.

Il y a une autre sorte de serment que les puissances souveraines font à leurs égales, de garder la foi des traités. Car, comme dans tout traité on se soumet pour l'exécution à quelque juge, ceux qui n'ont pour juge que Dieu ont recours à lui dans leurs traités, comme au dernier appui de la paix publique.

De tout cela il résulte que les princes qui manquent à leurs serments (ce qu'à Dieu ne plaise qu'il leur arrive jamais), autant qu'il est en eux rendent vain ce qu'il y a de plus ferme parmi les hommes ; et en même temps, rendent impossible la société et le repos du genre humain. Par où ils font Dieu et les hommes, leurs justes et irréconciliables ennemis ; puisque, pour les concilier, il ne reste plus rien au-dessus de ce qu'ils ont rendu nul.

Qui ne sent pas combien cela est terrible, n'a plus rien qu'il puisse sentir, que l'enfer même ; et la vengeance de Dieu manifestement et impitoyablement déclarée.

XVIII[e] PROPOSITION.

Où l'on expose le serment du sacre des rois de France.

L'archevêque consacrant, ou les évêques, parlent en ces termes au roi, dès le commencement de son sacre, au nom de toutes les Églises qui lui sont sujettes[1] : « Nous vous supplions d'accor-« der, à nous et à nos Églises, que vous conser-« verez et défendrez le privilége canonique, avec « la loi et la justice que leur est due » : ce qui comprend les immunités ecclésiastiques, également établies par les canons et par les lois. Et le roi répond : « Je vous promets de conserver à « vous, et à vos Églises, le privilége canonique, « avec la loi, et la justice qui leur est due : et je « leur promets de leur accorder la défense de ces « choses, ainsi qu'un roi la doit accorder par droit « dans son royaume à un évêque, et à l'Église « qui lui est commise. »

Puis on chante le *Te Deum :* et le roi debout fait les promesses suivantes : « Je promets, au nom « de Jésus-Christ, ces trois choses au peuple « chrétien qui m'est sujet. Premièrement, que « tout le peuple chrétien de l'Église de Dieu con-« serve en tout temps, sous nos ordres, la paix « véritable. En second lieu, que j'interdise toute « rapacité et iniquité. En troisième lieu, qu'en « tout jugement j'ordonne l'équité et la miséri-« corde. »

Après qu'on a dit les litanies, le prince prosterné se relève, et est interrogé, en cette sorte, par le seigneur métropolitain[2] : « Voulez-vous « tenir la sainte foi qui vous a été laissée par des « hommes catholiques, et l'observer par des bon-« nes œuvres ? Et le roi répond : Je le veux. Le « métropolitain continue : Voulez-vous être le tu-« teur et le défenseur des églises, et des ministres « des Églises ? Et le roi répond : Je le veux. Le « métropolitain demande encore : Voulez-vous « gouverner et défendre votre royaume qui vous « a été accordé de Dieu, selon la justice de vos « pères ? Et le roi répond : Je le veux ; et autant « qu'il me sera possible, avec la grâce de Dieu, « en consolation à tout le monde. Ainsi je pro-« mets de le faire fidèlement en tout, et par-« tout. »

[1] II. *Mach.* XV, 4, 5, 32, 33, 34.
[2] Ci-devant. liv. VII, art. II, III[e] proposit.
[3] *Hebr.* VI, 16.
[4] *Ibid.* 18

[1] Cérémonial français, pag, 14.
[2] *Ibid.* pag. 16.

On lui demande enfin [1] « s'il veut défendre les « saintes Églises de Dieu, et leurs pasteurs, et « tout le peuple qui lui est soumis, justement et « religieusement, par une royale providence, se- « lon les coutumes de ses pères. Et après qu'il a « répondu qu'il le fera de tout son pouvoir, l'évê- « que demande au peuple s'il ne s'engage pas à « se soumettre à un tel prince, qui lui promet la « justice et toute sorte de bien; et s'assujettir à « son règne avec une ferme fidélité, et obéir à « ses commandements, selon ce que dit l'apôtre : « *Que toute âme soit assujettie aux puissances* « *supérieures*[2]; *soit au roi, comme étant au-des-* « *sus de tous les autres*[3]. Qu'alors il soit répondu, « d'une même voix par tout le clergé et par tout « le peuple : Qu'il soit ainsi, qu'il soit ainsi. « Amen, amen. »

Après l'onction accoutumée, un évêque fait cette prière[4] : « Accordez-lui, Seigneur, qu'il « soit le fort défenseur de sa patrie, le consola- « teur des Églises et des saints monastères avec « une grande piété et une royale munificence; « qu'il soit le plus courageux et le plus puissant « de tous les rois, le vainqueur de ses ennemis, « qu'il abatte ceux qui se soulèveront contre lui, « et les nations païennes; qu'il soit terrible à ses « ennemis par la grande force de la puissance « royale; qu'il paraisse magnifique, aimable et « pieux aux grands du royaume; et qu'il soit « craint et aimé de tout le monde. »

En lui donnant le sceptre, la main de justice et l'épée, l'archevêque lui dit[5] : que « cette épée « est bénite, afin d'être, selon l'ordre de Dieu, « la défense des saintes Églises : et on l'avertit de « se souvenir de celui à qui il a été dit par le pro- « phète : *Mettez votre épée à votre côté, ô très-* « *puissant*[6] ! Afin que l'équité ait toute sa force, « que les remparts de l'iniquité soient puissam- « ment détruits, et enfin que vous méritiez, par « le soin que vous prendrez de la justice, de ré- « gner éternellement avec le Fils de Dieu, dont « vous êtes la figure. »

Le roi promet aussi[7] « de conserver la souve- « raineté, les droits et noblesses de la couronne de « France, sans les aliéner ou les transporter à per- « sonne, et d'exterminer de bonne foi, selon son « pouvoir, tous hérétiques notés et condamnés « par l'Église; » et il affermit toutes ces choses par serment.

Dans la bénédiction de l'épée[8], on prie Dieu « qu'elle soit en la main de celui qui désire s'en « armer pour la défense et la protection des Égli- « ses, des veuves, des orphelins, et de tous les « serviteurs de Dieu. » Ainsi on montre que la force n'est établie qu'en faveur de la justice et de la raison, et pour soutenir la faiblesse.

[1] Cérémonial français, pag. 16, 17.
[2] *Rom.* XIII, 1.
[3] I. *Petr.* II, 13.
[4] Cérémonial français, pag. 19.
[5] *Ibid.* p. 20, 21.
[6] *Psal.* XLIV, 4.
[7] Cérémon. français, pag. 33.
[8] *Ibid.* pag. 34.

Les richesses, l'abondance de toute sorte de biens, la splendeur, et la magnificence royale, sont demandées à Dieu pour le roi, par cette prière[1] : « Faites, Seigneur, que de la rosée du « ciel et de la graisse de la terre, le blé, le vin, « l'huile, et toute la richesse et l'abondance des « fruits, lui soient données et continuées par la « sagesse divine; en sorte que, durant son règne, « la santé et la paix soient dans le royaume, et « que la gloire et la majesté de la dignité royale « éclate dans le palais aux yeux de tout le monde, « et envoie partout les rayons de la puissance « royale. »

Cette splendeur doit porter dans tous les esprits, une impression de la puissance des rois, et paraître comme une image de la cour céleste.

Quel compte ne rendront point à Dieu les princes qui négligeraient de tenir des promesses si solennellement jurées !

XIX[e] PROPOSITION.

Dans le doute on doit interpréter en faveur du serment.

C'est ainsi que fit Josué. La ville de Gabaon était de celles que Dieu avait destinées à la demeure de son peuple, et dont il avait ordonné que les habitants seraient passés sans miséricorde au fil de l'épée, à cause de leurs crimes, aussi bien que tous les autres. Les Amorrhéens, habitants de Gabaon, effrayés des victoires de Josué et des Israélites, usèrent de finesse; et feignant de venir de pays bien éloignés, ils les abordèrent en disant qu'ils « venaient de loin, émerveillés « des prodiges que Dieu faisait en leur faveur, « pour se soumettre à leur empire [2]. » Ils firent tout ce qu'il fallait pour tromper Josué et les autres chefs, qui leur promirent la vie avec serment.

Trois jours après, on connut la vérité. La question fut de savoir si on s'en tiendrait à l'alliance jurée. Deux fortes raisons s'y opposaient : l'une était la fraude de ces peuples, à qui on ne pardonna que sur un faux exposé; l'autre était le commandement de Dieu, qui ordonnait qu'on les exterminât entièrement. Mais Josué et les chefs du peuple s'en tinrent au serment et à l'alliance.

Contre la surprise, on disait qu'il fallait s'être informé de la vérité avant que de s'engager, « et

[1] Cérémonial français, pag. 35.
[2] *Jos.* IX, 3 et seq.

« interroger la bouche du Seigneur [1] ; » en quoi Josué avait manqué : mais que l'engagement étant pris, et le nom de Dieu y étant interposé, il s'en fallait tenir là.

Au commandement divin de faire passer tous ces peuples au fil de l'épée, Josué et les chefs opposaient un commandement plus ancien et plus important, de ne prendre pas en vain le nom de Dieu. « Nous avons juré par le nom du Seigneur « Dieu d'Israël, que nous leur sauverions la vie : « nous ne pouvons la leur ôter [2]. » Tout le peuple, qui murmurait auparavant, se rendit à cette raison, et approuva la décision de Josué et de ses chefs.

Dieu même la confirma lorsqu'il délivra Gabaon des rois amorrhéens qui la tenaient assiégée, par cette fameuse victoire où Josué arrêta le soleil [3].

Et longtemps après, du vivant de David, parce que pendant le règne de Saül, ce prince cruel avait voulu remuer cette question, et sous prétexte de zèle, faire mourir les Gabaonites ; Dieu envoya la peste en punition de cet attentat, et ne se laissa fléchir qu'après qu'on eut puni rigoureusement la cruauté de Saül dans sa famille [4] ; soit qu'elle y eût concouru, soit qu'elle fût justement châtiée pour d'autres crimes. Ainsi la décision de Josué fut confirmée par une déclaration manifeste de la volonté de Dieu ; et tout le peuple y demeura ferme jusqu'aux derniers temps.

La force de la décision eut un effet perpétuel ; et non-seulement sous les rois, mais encore du temps d'Esdras, et au retour de la captivité [5].

C'est ainsi que furent sauvés les Gabaonites. La foi du peuple de Dieu, la sainteté des serments, la majesté et la justice du Dieu d'Israël, éclatèrent magnifiquement dans cette occasion : et il resta à la postérité un exemple mémorable, d'interpréter les traités en faveur du serment.

ARTICLE VI.

Des motifs de religion particuliers aux rois.

PREMIÈRE PROPOSITION.

C'est Dieu qui fait les rois, et qui établit les maisons régnantes.

Saül cherchait les ânesses de son père Cis ; David paissait les brebis de son père Isaï, quand Dieu les a élevés, d'une condition si vulgaire, à la royauté [6].

[1] *Jos.* IX. 14.
[2] *Ibid.* 19.
[3] *Ibid.* X.
[4] II. *Reg.* XXI, 1, 2 et seq.
[5] I. *Esdr.* II, 70; VII, 7, 24; VIII, 17, 20. II. *Esdr.* VII, 60; X, 28.
[6] I. *Reg.* IX, X, XVI.

Comme il donne les royaumes, il les coupe par la moitié quand il lui plaît. Il fit dire à Jéroboam par son prophète [1] : « Je partagerai le « royaume de Salomon, et je t'en donnerai dix « tribus ; à cause qu'il a adoré Astarthé, la déesse « des Sidoniens ; et Chamos, le dieu de Moab ; « et Moloch, le dieu des enfants d'Ammon. Je « lui laisserai une tribu, à cause de David mon « serviteur ; et Jérusalem, la cité sainte que j'ai « choisie. »

Le prophète Jéhu, fils d'Hanani, eut aussi ordre de dire à Baasa, le troisième roi d'Israël après Jéroboam [2] : « Je t'ai élevé de la poussière, et je « t'ai donné la conduite de mon peuple d'Israël ; « et tu as marché sur les voies de Jéroboam, et tu « as excité mon indignation contre toi : je te « perdrai, toi et ta maison. »

Par la même autorité, un prophète alla à Jéhu, fils de Josaphat fils de Namsi ; « et le trouvant au « milieu des grands, il dit tout haut : O prince, « j'ai à vous parler. A qui de nous voulez-vous « parler? répondit Jéhu. A vous, prince, continua « le prophète. Et il le tira, selon l'ordre qu'il avait « reçu de Dieu, dans le cabinet le plus secret de la « maison, et lui dit : Le Seigneur vous a oint roi « sur le peuple d'Israël ; et vous détruirez la mai- « son d'Achab, votre seigneur [3]. »

Dieu exerce le même pouvoir sur les nations infidèles. « Va, dit-il au prophète Élie [4], retourne « sur tes pas par le désert jusqu'à Damas ; et quand « tu y seras arrivé, tu oindras Hazaël pour être « roi de Syrie. »

Par ces actes extraordinaires, Dieu ne fait que manifester plus clairement ce qu'il opère dans tous les royaumes de l'univers, à qui il donne des maîtres tels qu'il lui plaît. « Je suis le Seigneur, « dit-il [5] ; c'est moi qui ai fait la terre avec les « hommes et les animaux ; et je les mets entre les « mains de qui je veux. »

C'est Dieu encore qui établit les maisons régnantes. Il a dit à Abraham [6] : « Les rois sortiront « de vous ; » et à David [7] : « Le Seigneur vous fera « une maison ; » et à Jéroboam [8] : « Si tu m'es « fidèle, je te ferai une maison comme j'ai fait à « David. »

Il détermine le temps que doivent durer les maisons royales. « Tes enfants seront sur le trône « jusqu'à la quatrième génération, dit-il à Jéhu [9]. »

« J'ai donné ces terres à Nabuchodonosor, roi

[1] III. *Reg.* XI, 31, 32, 33.
[2] *Ibid.* XVI, 1, 2, 3.
[3] IV. *Reg.* IX, 4, 5 et seq.
[4] III. *Reg.* XIX, 15.
[5] *Jerem.* XXVII, 5.
[6] *Gen.* XVII, 6.
[7] II. *Reg.* VII, 11.
[8] III. *Reg.* XI, 38.
[9] IV. *Reg.* X, 30.

« de Babylone. Ces peuples seront assujettis à « lui, à son fils, et au fils de son fils, jusqu'à ce « que le temps soit venu [1]. »

Et tout cela est la suite de ce conseil éternel, par lequel Dieu a résolu « de faire sortir tous les « hommes d'un seul, pour les répandre sur toute « la face de la terre, en déterminant les temps « et les termes de leur demeure [2]. »

IIe PROPOSITION.

Dieu inspire l'obéissance aux peuples, et il y laisse répandre un esprit de soulèvement.

Dieu, qui tient en bride les flots de la mer, est le seul qui peut aussi tenir sous le joug l'humeur indocile des peuples. Et c'est pourquoi David lui chantait [3] : « Béni soit le Seigneur mon « Dieu, mon protecteur en qui j'espère, qui sou- « met mon peuple à ma puissance. »

Il agit dans les cœurs des nouveaux sujets qu'il avait donnés à Saül : « et une partie de l'ar- « mée, dont Dieu toucha le cœur, suivit Saül [4]. »

En inspirant l'obéissance aux sujets, il met aussi dans le cœur du prince une confiance secrète, qui le fait commander sans crainte : « Et « Dieu donna à Saül un autre cœur [5]. » Lui qui se regardait auparavant comme le dernier de tout le peuple d'Israël, prend en main le commandement et des peuples et des armées; et sent en lui-même toute la force qu'il fallait pour agir en maître.

Après que le prophète envoyé de Dieu eut parlé à Jéhu pour le faire roi, « les seigneurs lui « demandèrent [6] : Que vous voulait cet insensé? « Et il leur dit : Le connaissez-vous, et savez-vous « ce qu'il m'a dit? Ils lui répondirent : Tout ce « qu'il aura dit est faux : mais ne laissez pas de « nous le raconter. » Voilà ce qu'ils dirent, peu disposés, comme on voit, à en croire le prophète. Mais Jéhu ne leur eut pas plutôt rapporté que ce prophète l'avait sacré roi, que « tous aussitôt « prirent leurs manteaux, les étendant sous ses « pieds en forme de tribunal, et firent sonner la « trompette, et crièrent : Jéhu est roi [7]. » Et ils oublièrent Joram, leur roi légitime, pour qui ils venaient d'exposer leur vie dans une bataille sanglante contre le roi de Syrie, et dans le siége de Ramoth-Galaad : tant Dieu changea promptement les cœurs.

Il faut toujours se souvenir que ces choses si extraordinaires ne servent qu'à manifester ce que Dieu fait ordinairement d'une manière aussi efficace, quoique plus cachée. En même temps qu'il inspire aux grands de suivre Jéhu, par un secret jugement de sa providence, il se répand dans le peuple un esprit de soulèvement universel, et rien ne le soutient plus dans le royaume. Jéhu marche, avec sa troupe conjurée, à Jezraël où était le roi. Comme on le vit arriver, Joram envoie pour lui demander s'il venait en esprit de paix [1]. De quelle paix me parlez-vous ? dit-il à celui qui lui faisait ce message. Passez ici, et suivez-moi. Joram en envoya un autre pour faire la même demande : il reçut la même réponse, et il imita le premier en se joignant à Jéhu. Le roi, qui ne recevait aucune réponse, avance en personne avec le roi de Juda, croyant étonner Jéhu par la présence de deux rois unis, dont l'un était son souverain. « Aussitôt qu'il « eut aperçu Jéhu, il lui dit [2] : Venez-vous en « paix? Quelle paix y a-t-il pour vous? répliqua-t- « il. En même temps il banda son arc, et perça « d'un coup de flèche le cœur de Joram, qui « tomba mort à ses pieds. » Il restait dans le palais la reine Jézabel, mère de Joram. « Elle parut à la « fenêtre, richement parée, les yeux colorés d'un « fard exquis. Qui est celle-là? dit Jéhu; et il or- « donne aux eunuques de cette princesse de la pré- « cipiter du haut en bas [3]. » Après toute cette sanglante exécution, il envoie des ordres à Samarie de faire mourir les enfants du roi [4], et tous les grands du royaume résolurent de les faire mourir, au nombre de soixante-dix, dont ils portèrent les têtes à Jéhu; et il envahit le royaume sans résistance. Dieu vengea par ce moyen les impiétés d'Achab et de Jézabel, sur eux et sur leur maison.

Voilà l'esprit de révolte qu'il envoie, quand il veut renverser les trônes. Sans autoriser les rébellions, Dieu les permet, et punit les crimes par d'autres crimes, qu'il châtie aussi en son temps; toujours terrible et toujours juste.

IIIe PROPOSITION.

Dieu décide de la fortune des États.

« Le Seigneur Dieu frappera Israël, comme « on remue un roseau dans l'eau; et l'arra- « chera de la bonne terre, qu'il avait donnée à « leurs pères : et, comme par un coup de vent, il « les transportera à Babylone [5]. » Tant est grande la facilité avec laquelle il renverse les royaumes les plus florissants.

[1] *Jerem* XXVII, 6, 7.
[2] *Act.* XVII, 26.
[3] *Ps.* CXLIII, 1, 2.
[4] I. *Reg.* X, 26.
[5] *Ibid.* 9; IX, 21.
[6] IV *Reg.* IX, 11, 12
[7] *Ibid.* 13.

[1] IV. *Reg.* IX, 18, 19, 20, 21.
[2] *Ibid.* 22 et seq.
[3] *Ibid.* 30 et seq.
[4] *Ibid.* X, 1 et seq.
[5] III. *Reg.* XIV, 15.

IVe PROPOSITION.

Le bonheur des princes vient de Dieu, et a souvent de grands retours.

Enflé d'une longue suite de prospérités, un prince insensé dit en son cœur : Je suis heureux, tout me réussit; la fortune, qui m'a toujours été favorable, gouverne tout parmi les hommes, et il ne m'arrivera aucun mal. « Je suis reine, » disait Babylone[1], qui se glorifiait dans son vaste et redoutable empire : « je suis assise » (dans mon trône heureuse et tranquille) : « je serai toujours « dominante; jamais je ne serai veuve, jamais « privée d'aucun bien : jamais je ne connaîtrai « ce que c'est que stérilité et faiblesse. » Tu ne songes pas, insensée, que c'est Dieu qui t'envoie ta félicité, peut-être pour t'aveugler, et te rendre ton infortune plus insupportable. « J'ai tout mis « entre les mains de Nabuchodonosor, roi de Baby- « lone; et, jusqu'aux bêtes, je veux que tout « fléchisse sous lui. Les rois et les nations qui ne « voudront pas subir le joug périront, non-seu- « lement par l'épée de ce conquérant, mais de « mon côté je leur enverrai la famine et la peste, « jusqu'à ce que je les détruise entièrement[2] : » afin que rien ne manque ni à son bonheur, ni au malheur de ses ennemis.

Mais tout cela n'est que pour un temps, et cet excès de bonheur a un prompt retour. « Car pen- « dant qu'il se promenait dans sa Babylone, dans « ses salles et dans ses cours, et qu'il disait en son « cœur : N'est-ce pas cette grande Babylone, que « j'ai bâtie dans ma force, et dans l'éclat de ma « gloire? » sans seulement jeter le moindre regard sur la puissance suprême, d'où lui venait tout ce bonheur, « une voix partit du ciel, et lui dit : « Nabuchodonosor, c'est à toi qu'on parle. Ton « royaume te sera ôté à cet instant : on te chas- « sera du milieu des hommes : tu vivras parmi les « bêtes, jusqu'à ce que tu apprennes que le Très- « Haut tient en sa main les empires, et les donne « à qui il lui plaît[3]. »

O prince! prenez donc garde de ne pas considérer votre bonheur comme une chose attachée à votre personne; si vous ne pensez en même temps qu'il vient de Dieu, qui le peut également donner et ôter. « Ces deux choses, la stérilité et « la viduité viendront sur vous en un même jour, » dit Isaïe[4]. Tous les maux vous accableront. « Et « pendant que vous n'aurez à la bouche que la « paix et la sécurité, la ruine survient tout à « coup[5]. »

[1] *Is.* XLVII, 7, 8.
[2] *Jerem.* XXVII, 6, 7, 8.
[3] *Dan.* IV, 26, 27, 28, 29.
[4] *Is.* XLVII, 9.
[5] I. *Thess.* V, 3.

Ainsi le roi Baltazar, au milieu d'un festin royal qu'il faisait avec ses seigneurs et ses courtisans en grande joie[1], ne songeait qu'à « louer « ses dieux d'or et d'argent, d'airain et de mar- « bre, » qui le comblaient de tant de plaisirs et de tant de gloire, quand ces trois doigts, si célèbres, parurent en l'air, qui écrivaient sa sentence sur la muraille : « MANÉ, THÉCEL, PHA- « RÈS : Dieu a compté tes jours, et ton règne est à « sa fin. Tu as été mis dans la balance, et tu as « été trouvé léger. Ton empire est divisé; et il va « être livré aux Mèdes et aux Perses. »

Ve PROPOSITION.

Il n'y a point de hasard dans le gouvernement des choses humaines; et la fortune n'est qu'un mot, qui n'a aucun sens.

« C'est en vain que les aveugles enfants d'Israël « dressaient une table à la Fortune, et lui sacri- « fiaient[2]. » Ils l'appelaient la reine du ciel, la dominatrice de l'univers; et disaient à Jérémie[3] : O prophète, « nous ne voulons plus écouter vos « discours; nous en ferons à notre volonté. Nous « sacrifierons à la reine du ciel, et nous lui ferons « des effusions, comme ont fait nos pères, nos « princes et nos rois. Et tout nous réussissait, et « nous regorgions de bien. »

C'est ainsi que, séduits par un long cours d'heureux succès, les hommes du monde donnent tout à la fortune, et ne connaissent point d'autre divinité; ils l'appellent la reine du ciel, l'étoile dominante et favorable qui selon leur opinion fait prospérer leurs desseins. C'est mon étoile, disent-ils, c'est mon ascendant, c'est l'astre puissant et benin qui a éclairé ma nativité, qui met tous mes ennemis à mes pieds.

Mais il n'y a, dans le monde, ni fortune ni astre dominant. Rien ne domine que Dieu. « Les « étoiles, comme son armée, marchent à son « ordre : chacune luit dans le poste qu'il lui a « donné. Il les appelle par leur nom, et elles « répondent : Nous voilà. Et elles se réjouissent, « et luisent avec plaisir, pour celui qui les a « faites[4]. »

VIe PROPOSITION.

Comme tout est sagesse dans le monde, rien n'est hasard.

« Dieu a répandu la sagesse sur toutes ses « œuvres[5]. Dieu a tout vu, Dieu a tout mesuré, « Dieu a tout compté[6]. Dieu a tout fait avec

[1] *Dan.* V, 1 et seq.
[2] *Is.* LXV, 11.
[3] *Jerem.* XLIV, 16, 17.
[4] *Baruch.* III, 34, 35.
[5] *Eccl.* I, 10.
[6] *Ibid.* 9.

« mesure, avec nombre, et avec poids [1]. « Rien n'excède, rien ne manque. A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut : ce qui semble défectueux, d'un côté, sert à un autre ordre supérieur et plus caché, que Dieu sait. Tout est épandu à pleines mains; et néanmoins tout est fait et donné par compte. « Jus- « qu'aux cheveux de notre tête, ils sont tous « comptés [2]. Dieu sait nos mois et nos jours; il en « a marqué le terme, qui ne peut être passé [3]. « Un passereau même ne tombe pas sans votre « père céleste [4]. » Ce qui emporterait d'un côté, a son contre-poids de l'autre : la balance est juste, et l'équilibre parfait.

Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard.

VII[e] PROPOSITION.

Il y a une providence particulière dans le gouvernement des choses humaines.

« L'homme prépare son cœur, et Dieu gouverne « sa langue [5]. »

« L'homme dispose ses voies : mais Dieu con- « duit ses pas [6]. »

On a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu, en sorte qu'on dit et qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions, et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue.

S'il gouverne de cette sorte les hommes en particulier, à plus forte raison les gouverne-t-il en corps d'États et de royaumes. C'est aussi dans les affaires d'État, que « nous sommes (principa- « lement) en sa main, nous et nos discours; et « toute sagesse est la science d'agir [7]. »

« Dieu a fait en particulier les cœurs des hom- « mes; il entend toutes leurs œuvres. C'est pour- « quoi, » ajoute le Psalmiste [8], « le roi n'est pas « sauvé par sa grande puissance, ou par une « grande armée, mais par la puissante main de « Dieu. » Lui qui gouverne les cœurs de tous les hommes, et qui tient en sa main le ressort qui les fait mouvoir, a révélé à un grand roi qu'il exerce spécialement ce droit souverain sur les cœurs des rois : « Comme la distribution des eaux « (est entre les mains de celui qui les conduit), « ainsi le cœur du roi est entre les mains de Dieu, « et il l'incline où il lui plaît [1]. » Il gouverne particulièrement le mouvement principal, par lequel il donne le branle aux choses humaines.

VIII[e] PROPOSITION.

Les rois doivent plus que tous les autres s'abandonner à la providence de Dieu.

Toutes les propositions précédentes aboutissent à celle-ci. Plus l'ouvrage des rois est grand, plus il surpasse la faiblesse humaine; plus Dieu se l'est réservé, et plus le prince qui le manie doit s'unir à Dieu, et s'abandonner à ses conseils.

En vain un roi s'imaginerait qu'il est l'arbitre de son sort, à cause qu'il l'est de celui des autres : il est plus gouverné qu'il ne gouverne. « Il n'y a « point de sagesse, il n'y a point de prudence, il « n'y a point de conseil contre le Seigneur [2]. »

« Les pensées des mortels sont tremblantes et « leur prévoyance incertaine [3]. »

« Il s'élève plusieurs pensées dans le cœur de « l'homme (elles le rendent timide et irrésolu) : « les conseils de Dieu sont éternels [4]. » Ceux-là seuls subsistent toujours, ils sont invincibles.

IX[e] PROPOSITION.

Nulle puissance ne peut échapper les mains de Dieu.

Salomon, bien averti par un prophète, que Jéroboam partagerait un jour son royaume, tâche de le faire mourir; mais en vain, puisqu'il trouve une retraite assurée chez Sésac, roi d'Égypte [5].

Achab, roi d'Israël, est averti par Michée qu'il périrait dans une bataille [6] : « Je changerai d'habit, dit-il, et j'irai ainsi au combat. » Mais pendant que l'ennemi le cherche en vain, et tourne tout l'effort contre Josaphat, roi de Juda, qui seul paraissait en habit royal, « il arriva qu'un « soldat en tirant en l'air blessa le roi d'Israël, « entre le cou et l'épaule. Je suis blessé, s'écria-t- « il : tournez, continua-t-il à celui qui conduisait « son chariot; et tirez-moi du combat. » Mais le coup qu'il avait reçu était mortel; et il en mourut le soir même.

Tout semblait concourir à le sauver. Car, encore qu'il y eût ordre de l'attaquer seul, on ne le connaissait pas : et Josaphat, qu'on prit pour lui, fut délivré, Dieu détournant tous les coups qu'on lui portait. Achab, contre qui on ne tirait pas, faute de pouvoir le connaître, fut atteint par une flèche tirée au hasard. Mais ce qui semble tiré au hasard, est secrètement guidé par la main de Dieu.

[1] *Sap.* XI, 21.
[2] *Matth.* X, 30.
[3] *Job.* XIV, 5.
[4] *Matth.* X, 29.
[5] *Prov.* XVI, 1.
[6] *Ibid.* 9.
[7] *Sap.* VII, 16.
[8] *Ps.* XXXII, 15, 16.

[1] *Prov.* XXI, 1.
[2] *Ibid.* 30.
[3] *Sap.* IX, 14.
[4] *Prov.* IX, 21.
[5] III. *Reg.* XI, 40.
[6] II. *Paralip.* XVIII, 27, 28, 29 et seq.

Il n'y avait plus qu'un moment pour sauver Achab : le soleil allait se coucher ; la nuit allait séparer les combattants : mais il fallait qu'il pérît ; « et il fut tué au soleil couchant [1]. »

C'est en vain que Sédécias croit, dans la prise de Jérusalem, avoir évité par la fuite les mains de Nabuchodonosor, à qui Dieu voulait le livrer [2] : « il est repris avec ses enfants, qui furent « tués à ses yeux ; et on les lui crève, » après ce triste spectacle.

David était sage et prévoyant plus qu'homme de son siècle, et il se servit de toute son adresse pour couvrir son crime. Mais Dieu le voyait : « Tu « l'as fait, dit-il [3], en cachette ; mais moi j'agirai « à découvert. (Et tout ce que tu crois avoir « enveloppé dans des ténèbres impénétrables) « paraîtra aux yeux de tout Israël, et aux yeux « du soleil. »

Les finesses sont inutiles : tout ce que l'homme fait pour se sauver, avance sa perte. « Il tombe « dans la fosse qu'il a creusée ; et le filet qu'on a « tendu nous prend nous-même [4]. »

Il n'y a donc de recours qu'à s'abandonner à Dieu, avec une pleine confiance.

Xe PROPOSITION.

Ces sentiments produisent dans le cœur des rois une piété véritable.

Telle fut celle de David. Lorsque fuyant devant son fils Absalon, abandonné de tous les siens, il dit à Sadoc, sacrificateur, et aux lévites qui lui amenaient l'arche d'alliance du Seigneur [5] : « Reportez-la dans Jérusalem : si j'ai trouvé grâce « devant le Seigneur, il me la montrera, et le ta- « bernacle. Que s'il me dit : Vous ne me plaisez « pas ; il est le maître, qu'il fasse ce qu'il lui plai- « ra. » Je suis soumis à sa volonté.

Ses serviteurs fondaient en larmes, le voyant obligé de fuir avec tant de précipitation et d'ignominie : mais David, avec un cœur intrépide, leur relève le courage. Il veut même, par une générosité qui lui était naturelle, renvoyer six cents de ses plus vaillants soldats, avec Éthaï le Géthéen, qui les commandait, pour ne les pas exposer à une ruine qui paraissait inévitable [6]. « Pourquoi venez-vous avec nous ? Retournez. « Pour moi, ajoute-t-il, j'irai où je dois aller. « Quel courage, quelle grandeur d'âme ! mais en même temps quelle résignation à la volonté de Dieu ! Il reconnaît la main divine qui le poursuit justement, et met toute sa confiance en cette même main qui seule peut le sauver.

[1] II. *Paralip.* XVIII, 34.
[2] *Jerem.* XXXIX, 4, 5, 6, 7.
[3] II. *Reg.* XII, 12.
[4] *Ps* VII, 16 ; XXXIV, 8. *Eccl.* XXVII, 29.
[5] II. *Reg.* XV, 24, 25, 26.
[6] *Ibid.* 19, 20, 21.

XIe PROPOSITION.

Cette piété est agissante.

Il y a un abandon à Dieu qui vient de force et de piété : il y en a un qui vient de paresse. S'abandonner à Dieu, sans faire de son côté tout ce qu'on peut, c'est lâcheté et nonchalance.

La piété de David n'a point ce bas caractère. En même temps qu'il attend avec soumission ce que Dieu ordonnera du royaume et de sa personne, pendant la révolte d'Absalon ; sans perdre un moment de temps, il donne tous les ordres nécessaires aux troupes, à ses conseillers, à ses principaux confidents, pour assurer sa retraite, et rétablir les affaires [1].

Dieu le veut : agir autrement, c'est le tenter contre sa défense : « Vous ne tenterez pas le Sei- « gneur votre Dieu [2]. » Ce n'est pas en vain qu'il vous a donné une sagesse, une prévoyance, une liberté : il veut que vous en usiez. Ne le faire pas, et dire en son cœur : J'abandonnerai tout au gré du hasard ; et croire qu'il n'y a point de sagesse parmi les hommes, sous prétexte qu'elle est subordonnée à celle de Dieu ; c'est disputer contre lui ; c'est vouloir secouer le joug, et agir en désespéré.

XIIe PROPOSITION.

Le prince qui a failli ne doit pas perdre espérance, mais retourner à Dieu par la pénitence.

Ainsi Manassés, roi de Juda, après tant d'impiétés et d'idolâtrie ; après avoir répandu tant de sang innocent, jusqu'à en faire regorger les murailles de Jérusalem [3], frappé de la main de Dieu, « et livré à ses ennemis qui le transportèrent à « Babylone, et chargé de fers, pria le Seigneur « son Dieu dans son angoisse, et se repentit avec « beaucoup de douleur devant le Dieu de ses pères ; « il lui fit des prières, et il le pria instamment. Et « Dieu écouta sa prière, et il le ramena à Jéru- « salem dans son trône ; et Manassés reconnut « que le Seigneur était le vrai Dieu [4]. » Mais il faut bien remarquer que la pénitence de ce prince fut sérieuse, son humilité sincère, et ses prières pressantes.

Dieu ne laisse pas quelquefois d'avoir égard à la pénitence des impies, lorsque, même sans se convertir, ils sont effrayés de ses menaces. Achab ayant entendu les menaces que Dieu lui faisait par le prophète Élie, en fut effrayé [5]. « Il déchira « ses habits, et couvrit sa chair d'un cilice, et il « jeûna ; et il se coucha en son lit, revêtu d'un

[1] II. *Reg.* XV, XVI, XVII, XVIII.
[2] *Deut.* VI, 16.
[3] IV. *Reg.* XXI, 2, 16.
[4] II. *Paralip.* XXXIII, 11, 12, 13.
[5] III. *Reg.* XXI, 27, 28, 29

« sac ; et il marcha la tête baissée (cette tête auparavant si superbe). Et le Seigneur dit à Élie : « N'avez-vous pas vu Achab humilié devant moi? « Par ce donc qu'il s'est humilié à cause de moi, « je ne ferai pas tomber sur lui tout le mal dont « je l'ai menacé; mais je frapperai sa maison « du temps de son fils. »

Dieu semble avoir de la complaisance à voir les grands rois et les rois superbes humiliés devant lui. Ce n'est pas que les plus grands rois soient plus que les autres hommes à ses yeux, devant lesquels tout est également un néant : mais c'est que leur humiliation est d'un plus grand exemple au genre humain.

On ne finirait jamais si on voulait ici parler de la pénitence de David, si célèbre dans toute la terre. Elle a tellement effacé tous ses péchés, qu'il semble même que Dieu les ait entièrement oubliés. David est demeuré, comme auparavant, l'homme selon le cœur de Dieu, le modèle des bons rois, et le père par excellence du Messie. Dieu lui a rendu, et même augmenté, non-seulement l'esprit de justice, mais encore l'esprit de prophétie, et les dons extraordinaires, en sorte qu'on peut dire qu'il n'a rien perdu.

XIIIe PROPOSITION.

La religion fournit aux princes des motifs particuliers de pénitence.

« J'ai péché contre vous seul, » disait David[1]. Contre vous seul; puisque vous m'aviez rendu indépendant de toute autre puissance que de la vôtre. Tel est le premier motif : « J'ai péché contre « vous seul. » Je dois donc, par ce motif spécial de l'offense que j'ai commise contre vous, me dévouer entièrement à la pénitence.

Le second motif, c'est que si les princes sont exposés à de plus dangereuses tentations, Dieu leur a donné de plus grands moyens de les réparer, par leurs bonnes œuvres.

Le troisième, c'est que le prince dont les péchés sont plus éclatants, les doit expier aussi par une pénitence plus édifiante.

XIVe PROPOSITION.

Les rois de France ont une obligation particulière à aimer l'Église et à s'attacher au saint-siége.

« La sainte Église romaine, la mère, la nour- « rice et la maîtresse de toutes les Églises, doit être « consultée dans tous les doutes qui regardent la « foi et les mœurs, principalement par ceux qui, « comme nous, ont été engendrés en Jésus-Christ, « par son ministère, et nourris par elle du lait de « la doctrine catholique. » Ce sont les paroles d'Hincmar, célèbre archevêque de Reims.

[1] *Ps.* L, 6.

Il est vrai qu'une partie de ce royaume, comme l'Église de Lyon et les voisines, ont reçu la foi d'une mission qui leur venait d'Orient, et par le ministère de saint Polycarpe, disciple de l'apôtre saint Jean. Mais comme l'Église est une par tout l'univers, cette mission orientale n'a pas été moins favorable à l'autorité du saint-siége, que celle qui en est venue directement. Ce qui paraît par la doctrine de saint Irénée, évêque de Lyon, qui, dès le second siècle, a célébré si hautement la nécessité de s'unir à l'Église romaine[1], « comme à la « principale Église de l'univers, fondée par les « deux principaux apôtres, saint Pierre et saint « Paul. »

L'Église gallicane a été fondée par le sang d'une infinité de martyrs. Et je ne veux ici nommer qu'un saint Pothin, un saint Irénée, les saints martyrs de Lyon et de Vienne, et saint Denis avec ses saints compagnons.

L'Église gallicane a porté des évêques des plus doctes, des plus saints, des plus célèbres qui aient jamais été : et je ne ferai mention que de saint Hilaire et de saint Martin.

Quand le temps fut arrivé que l'empire romain devait tomber en Occident, Dieu qui livra aux barbares une si belle partie de cet empire, et celle où était Rome, devenue le chef de la religion, il destina à la France des rois qui devaient être les défenseurs de l'Église. Pour les convertir à la foi, avec toute la belliqueuse nation des Francs, il suscita un saint Remi, homme apostolique, par lequel il renouvela tous les miracles qu'on avait vus éclater dans la fondation des plus célèbres Églises, comme le remarque saint Remi lui-même dans son testament[2].

Ce grand saint et ce nouveau Samuel, appelé pour sacrer les rois, sacra ceux de France, en la personne de Clovis, comme il dit lui-même[3], « pour « être les perpétuels défenseurs de l'Église et des « pauvres, » qui est le plus digne objet de la royauté. Il les bénit et leurs successeurs, qu'il appelle toujours ses enfants, et priait Dieu, nuit et jour, qu'ils persévérassent dans la foi. Prière exaucée de Dieu avec une prérogative bien particulière ; puisque la France est le seul royaume de la chrétienté qui n'a jamais vu sur le trône que des rois enfants de l'Église.

Tous les saints qui étaient alors furent réjouis du baptême de Clovis; et dans le déclin de l'empire romain, ils crurent voir, dans les rois de France, « une nouvelle lumière pour tout l'Oc- « cident et pour toute l'Église[4]. »

[1] *Iren.* lib. III *adv. Hæres* cap. III, p. 175.
[2] *Test. S. Remig. apud Flod.* lib. I, cap. XVIII, *Bibl. Patr.* t. XVII.
[3] *Ibid.*
[4] *Epist. Avit. Vienn. ad Clodov.* t. I *Conc. Gall.* p. 154.

Le pape Anastase II crut aussi voir dans le royaume de France, nouvellement converti, « une « colonne de fer, que Dieu élevait pour le soutien « de sa sainte Église; pendant que la charité se « refroidissait partout ailleurs[1], » et même que les empereurs avaient abandonné la foi.

Pélage II se promet des descendants de Clovis, comme des voisins charitables de l'Italie et de Rome, la même protection pour le saint-siége, qu'il avait reçue des empereurs[2]. Saint Grégoire le Grand enchérit sur ses saints prédécesseurs, lorsque, touché de la foi et du zèle de ces rois, il les met « autant au-dessus des autres souverains, « que les souverains sont au-dessus des parti- « culiers[3]. »

Les enfants de Clovis n'ayant pas marché dans les voies que saint Remi leur avait prescrites, Dieu suscita une autre race pour régner en France. Les papes et toute l'Église la bénirent en la personne de Pepin, qui en fut le chef[4]. L'empire y fut établi, en la personne de Charlemagne et de ses successeurs. Aucune famille royale n'a jamais été si bienfaisante envers l'Église romaine; elle en tient toute sa grandeur temporelle : et jamais l'empire ne fut mieux uni au sacerdoce, ni plus respectueux envers les papes, que lorsqu'il fut entre les mains des rois de France.

Après ces bienheureux jours, Rome eut des maîtres fâcheux : et les papes eurent tout à craindre, tant des empereurs, que d'un peuple séditieux. Mais ils trouvèrent toujours en nos rois ces charitables voisins que le pape Pélage II avait espérés. La France, plus favorable à leur puissance sacrée, que l'Italie, et que Rome même, leur devint comme un second siége, où ils tenaient leurs conciles, et d'où ils faisaient entendre leurs oracles à toute l'Eglise : comme il paraît par les conciles de Troyes, de Clermont, de Tours et de Reims.

Une troisième race était montée sur le trône; race, s'il se peut, plus pieuse que les deux autres; sous laquelle la France est déclarée par les papes, « un royaume chéri et béni de Dieu, dont « l'exaltation est inséparable de celle du saint- « siége[5]. » Race aussi, qui se voit seule dans tout l'univers, toujours couronnée et toujours régnante, depuis sept cents ans entiers sans interruption : et ce qui lui est encore plus glorieux, toujours catholique; Dieu, par son infinie miséricorde, n'ayant même pas permis qu'un prince, qui était monté sur le trône dans l'hérésie, y persévérât.

Puisqu'il paraît, par cet abrégé de notre histoire, que la plus grande gloire des rois de France leur vient de leur foi, et de la protection constante qu'ils ont donnée à l'Église, ils ne laisseront pas affaiblir cette gloire : et la race régnante la fera passer à la postérité, jusqu'à la fin des siècles.

Elle a produit saint Louis, le plus saint roi qu'on ait vu parmi les chrétiens. Tout ce qui reste aujourd'hui de princes de France, est sorti de lui; et comme Jésus-Christ disait aux Juifs[1] : « Si « vous êtes enfants d'Abraham, faites les œuvres « d'Abraham; » il ne me reste qu'à dire à nos princes : Si vous êtes enfants de saint Louis, faites les œuvres de saint Louis[2].

[1] *Anast.* II, ep. II, *ad Clod.* t. IV; *Conc.* col. 1282.
[2] *Pelag.* II, *Ep. ad Aunach.* t. I *Conc. Gall.* p. 370.
[3] *Greg. Mag. Ep. lib.* IV. *Ep.* VI; t. II, col. 795.
[4] *Paul.* I *Ep.* X, *ad Franc.* t. II *Conc. Gall.* p. 59.
[5] *Alex.* III *Epist.* XXX, t. X *Conc.* col 1212. *Greg.* IX t. XI *Conc.* col. 367.

[1] *Joan.* VIII, 39.

[2] Nous insérons ici un fragment des *Mémoires de Louis XIV*, qui a un rapport particulier aux matières traitées dans ce livre VII. On y remarquera que les instructions du père à son fils s'accordent parfaitement avec les leçons de l'instituteur à son élève; et on verra en même temps quelle importance ce grand roi mettait à inspirer au Dauphin, en toute occasion, les sentiments de religion dont il était lui-même pénétré.

Après avoir parlé des mesures qu'il prit pour la répression des duels, il continue ainsi :

« Je rétablis, par une nouvelle ordonnance, la rigueur des « anciens édits contre les jurements, dont je fis bientôt après « quelques exemples; et pour autoriser toutes ces actions « extérieures par une marque de piété personnelle, j'allai pu- « bliquement à pied, avec tous mes domestiques, aux stations « du jubilé, voulant que tout le monde conçût, par le pro- « fond respect que je rendais à Dieu, que c'était de sa grâce « et de sa protection, plutôt que de ma propre conduite, que « je prétendais obtenir l'accomplissement de mes desseins et « la félicité de mes peuples.

« Car vous devez savoir, avant toutes choses, mon fils, que « nous ne saurions montrer trop de respect pour celui qui « nous fait respecter de tant de milliers d'hommes.

« La première partie de la politique est celle qui nous en- « seigne à le bien servir. La soumission que nous avons pour « lui est la plus belle leçon que nous puissions donner de celle « qui nous est due; et nous péchons contre la prudence aussi « bien que contre la justice, quand nous manquons de vénéra- « tion pour celui dont nous ne sommes que les lieutenants. « Ce que nous avons d'avantages sur les autres hommes est « pour nous un nouveau titre de sujétion; et après ce qu'il a « fait pour nous, notre dignité se relève par tous les devoirs « que nous lui rendons. Mais sachez que pour le servir selon « ses désirs, il ne faut pas se contenter de lui rendre un « culte extérieur comme font la plupart des autres hommes : « des obligations plus signalées veulent de nous des devoirs « plus épurés; et comme, en nous donnant le sceptre, il nous « a donné ce qui parait de plus éclatant sur la terre, nous de- « vons, en lui donnant notre cœur, lui donner ce qui est de « plus agréable à ses yeux.

« Quand nous aurons armé tous nos sujets pour la défense « de sa gloire; quand nous aurons relevé ses autels abattus; « quand nous aurons fait connaître son nom aux climats les « plus reculés de la terre, nous n'aurons fait que l'une des « parties de notre devoir : et sans doute nous n'aurons pas « fait celle qu'il désire le plus de nous, si nous ne nous som- « mes soumis nous-mêmes au joug de ses commandements. « Les actions de bruit et d'éclat ne sont pas toujours celles « qui le touchent davantage; et ce qui se passe dans le secret « de notre cœur est souvent ce qu'il observe avec plus d'at- « tention.

« Il est infiniment jaloux de sa gloire; mais il sait mieux « que nous discerner en quoi elle consiste. Il ne nous a peut- « être faits si grands, qu'afin que nos respects l'honorassent « davantage; et si nous manquons de remplir en cela ses des-

LIVRE HUITIÈME.

SUITE DES DEVOIRS PARTICULIERS DE LA ROYAUTÉ.

DE LA JUSTICE.

ARTICLE PREMIER.

Que la justice est établie sur la religion.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu est le juge des justes, et préside aux jugements.

« Dieu a pris sa séance dans l'assemblée des « dieux ; et, assis au milieu d'eux, il juge les « dieux [1]. »

Ces dieux, que Dieu juge, sont les rois, et les juges assemblés sous leur autorité, pour exercer leur justice. Il les appelle des dieux, à cause que le nom de Dieu, dans la langue sainte, est un nom de juge ; et qu'aussi l'autorité de juger est une participation de la justice souveraine de Dieu, dont il a revêtu les rois de la terre.

Ce qui leur mérite principalement le nom de dieux, c'est l'indépendance avec laquelle ils doivent juger, sans dictinction de personnes, et sans craindre le grand non plus que le petit ; « parce « que c'est le jugement du Seigneur, » disait Moïse [2], où l'on doit juger avec une indépendance semblable à celle de Dieu, sans craindre ni ménager personne.

Il est dit que Dieu juge ces dieux de la terre, parce qu'il se fait devant lui une perpétuelle révision de leurs jugements.

Le psaume continue, et fait parler Dieu en cette sorte [3] : « Jusques à quand jugerez-vous « avec injustice, et que vous regarderez en jugeant « (non le droit) mais les personnes des hom- « mes. » Il touche la racine de toute injustice, qui consiste à avoir égard aux personnes plutôt qu'au droit.

« Jugez pour le pauvre et pour le pupille ; justi- « fiez le faible et le pauvre. Arrachez le pauvre et « le mendiant de la main du pécheur qui l'op- « prime [1]. »

« Jugez pour le pauvre. » Cela s'entend, s'il a le droit pour lui ; car Dieu défend ailleurs [2], d'avoir « pitié du pauvre en jugement ; » parce qu'il ne faut non plus juger par pitié que par complaisance ou par colère, mais seulement par raison. Ce que la justice demande, c'est l'égalité entre les citoyens, et que celui qui opprime demeure toujours le plus faible devant la justice. C'est ce que veut ce mot : Arrachez. Ce qui marque une action forte contre l'oppresseur, afin d'opposer la force à la force ; la force de la justice à celle de l'iniquité.

Après cette sévère répréhension, et ce commandement suprême, Dieu se plaint, dans la suite du psaume, des juges qui n'écoutent pas sa voix. « Ils n'ont pas compris, ils n'ont pas su ; ils « marchent dans les ténèbres : tous les fonde- « ments de la terre seront ébranlés [3]. » Il n'y a rien d'assuré parmi les hommes si la justice ne se fait pas.

C'est pourquoi Dieu regarde en colère les juges injustes, et les fait souvenir qu'ils sont mortels. « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux [4] : » et je ne m'en dédis pas : « et vous êtes tous les enfants du Très- « Haut, » par ce divin écoulement de la justice souveraine de Dieu sur vos personnes : « mais « vous mourez comme des hommes, et tombez « (dans le sépulcre) comme tous les princes [5]. » Vous serez jugés avec eux.

Après quoi il ne reste plus qu'à se tourner vers Dieu, et lui dire : Il n'y a point de justice parmi les hommes : « élevez-vous, ô Dieu ! jugez vous- « même la terre, puisque toutes les nations sont « votre héritage [6]. »

C'est ainsi que le Saint-Esprit nous montre, dans ce divin psaume, la justice établie sur la religion.

II[e] PROPOSITION.

La justice appartient à Dieu, et c'est lui qui la donne aux rois.

« O Dieu ! donnez votre jugement au roi, et votre « justice au fils du roi, pour juger votre peuple « selon la justice, et vos pauvres avec un juge- « ment droit [7]. » C'est la prière que faisait David pour Salomon.

Le peuple que le roi doit juger, est le peuple de Dieu plus que le sien. Les pauvres sont à lui

« seins, peut-être qu'il nous laissera tomber dans la pous- « sière de laquelle il nous a tirés.

« Plusieurs de mes ancêtres, qui ont voulu donner à leurs « successeurs de pareils enseignements, ont attendu pour cela « l'extrémité de leur vie ; mais je ne suivrai pas en ce point « leur exemple. Je vous en parle dès cette heure, mon fils, « et vous en parlerai toutes les fois que j'en trouverai l'oc- « casion. Car, outre que j'estime qu'on ne peut de trop bonne « heure imprimer dans les jeunes esprits des pensées de cette « conséquence, je crois qu'il se peut faire que ce qu'ont dit « ces princes, dans un état si pressant, ait quelquefois été « attribué à la vue du péril où ils se trouvaient ; au lieu que, « vous en parlant maintenant, je suis assuré que la vigueur « de mon âge, la liberté de mon esprit et l'état florissant de « mes affaires, ne vous pourront jamais laisser pour ce dis- « cours aucun soupçon de faiblesse ou de déguisement. »

Voy. *Mém. de Louis XIV*, *ann.* 1661 *à* 1666 : *fragments*, 1[re] part. pag. 33 et suiv. (*Édit. de Versailles.*)

[1] *Ps.* LXXXI, 1.
[2] *Deut.* I, 17.
[3] *Ps.* LXXXI, 2.

[1] *Ps.* LXXXI, 3, 4.
[2] *Exod.* XXIII, 3.
[3] *Ps.* LXXXI, 5.
[4] *Ibid.* 6.
[5] *Ibid.* 7.
[6] *Ibid.* 8.
[7] *Ibid.* LXXI, 1.

par un titre plus particulier, puisqu'il s'en déclare le père.

C'est donc à lui qu'appartiennent en propriété la justice et le jugement ; et c'est lui qui les donne aux rois. C'est-à-dire, qu'il leur donne non-seulement l'autorité de juger, mais encore l'inclination, et l'application à le faire comme il le veut, et selon ses lois éternelles.

IIIe PROPOSITION.

La justice est le vrai caractère d'un roi, et c'est elle qui affermit son trône.

David connut et prédit le règne heureux de Salomon. « La justice se lèvera en ses jours, « avec l'abondance de la paix, pour durer autant « que la lune dans le ciel [1]. » La justice se lève, comme un beau soleil, dans le règne d'un bon roi; la paix la suit comme sa compagne inséparable. Le même David le déclare ainsi [2]. « Les « montagnes recevront la paix pour tout le peu-« ple, et les collines seront remplies de la justice. » Elle tombera sur les montagnes et sur les collines, comme la pluie qui les arrose et qui les engraisse. Le trône du roi s'affermira, « et sera « stable comme le soleil et comme la lune [3] : » ou, comme dit un autre psaume [4], « son trône demeu-« rera comme le soleil et comme la lune, qui est « faite pour durer toujours, témoin fidèle dans le « ciel, » par la régularité de son cours, de l'immutabilité des desseins de Dieu.

Si quelque empire doit s'étendre, c'est celui d'un prince juste. Tout le monde le désire pour maître. » Il dominera d'une mer à l'autre, et du « fleuve (principal de son domaine) jusqu'à l'ex-« trémité du monde; les Éthiopiens se prosterne-« ront devant lui; ses ennemis lui baiseront les « pieds. Les rois de Tharse, et des îles les plus « éloignées. Les rois d'Arabie et de Saba lui of-« friront des présents. Tous les rois l'adoreront; « toutes les nations prendront plaisir à le servir [5]. »

C'est la description du règne de Jésus-Christ; et le règne d'un prince juste en est la figure, « parce qu'il délivrera le faible et le pauvre de la « main du puissant qui l'opprime [6]. » Le pauvre demeurait sans assistance; mais il a trouvé dans le prince, un secours assuré. C'est un second rédempteur du peuple, après Jésus-Christ; et l'amour qu'il a pour la justice a son effet.

[1] *Ps.* LXXI, 7.
[2] *Ibid.* 3.
[3] *Ibid.* 5.
[4] *Ibid.* LXXXVIII, 38.
[5] *Ibid.* LXXI, 8, 9, 10, 11.
[6] *Ibid.* 12, 13.

IVe PROPOSITION.

Sous un Dieu juste, il n'y a point de pouvoir purement arbitraire.

Sous un Dieu juste, il n'y a point de puissance qui soit affranchie, par sa nature, de toute loi naturelle, divine, ou humaine.

Il n'y a point au moins de puissance sur la terre qui ne soit sujette à la justice divine.

Tous les juges, et même les plus souverains, que Dieu pour cette raison appelle des dieux, sont examinés et corrigés par un plus grand juge. « Dieu « est assis au milieu des dieux, et là il juge les « dieux [1], » comme il vient d'être dit.

Ainsi tous les jugements sont sujets à révision, devant un plus auguste tribunal. Dieu dit aussi par cette raison [2] : « Quand le temps en sera venu, « je jugerai les justices. » Les jugements rendus par des justices humaines, repasseront devant mes yeux.

Ainsi les jugements les plus souverains et les plus absolus sont, comme les autres, par rapport à Dieu, sujets à la correction; avec cette seule différence, qu'elle se fait d'une manière cachée.

Les juges de la terre sont peu attentifs à cette révision de leurs jugements; parce qu'elle ne produit point d'effets sensibles, et qu'elle est réservée à une autre vie : mais elle n'en est que plus terrible, puisqu'elle est inévitable. Quand le temps de ces jugements divins sera venu, « vous n'au-« rez de secours, ni du levant, ni du couchant, « ni des montagnes solitaires, » et des lieux retirés d'où il descend souvent des secours cachés; « parce qu'alors Dieu est juge [3], » contre lequel il n'y a point de secours.

« Il a en main la coupe de sa vengeance, pleine « d'un vin pur et brûlant [4], » d'une justice qui ne sera tempérée par aucun mélange adoucissant. Au contraire « il sera mêlé d'amertume, » de liqueurs nuisibles et empoisonnantes. C'est une seconde raison pour craindre cette terrible révision des jugements humains : elle se fera dans un siècle où la justice sera toute pure, et s'exercera dans sa pleine et inexorable rigueur. « Cette « coupe est en la main du Seigneur; et il l'épanche « sur celui-ci et sur celui-là, » à qui il la présente à boire. Il la présente aux pécheurs endurcis et incorrigibles, et surtout aux juges injustes : « Il « faudra l'avaler tout entière, et jusqu'à la lie. » Et il n'y aura plus pour eux de miséricorde; en sorte que cette vengeance sera éternelle.

[1] *Ps.* LXXXI, 1.
[2] *Ibid.* LXXIV, 3.
[3] *Ibid.* 7.
[4] *Ibid.* 9.

ARTICLE II.

Du gouvernement que l'on nomme arbitraire.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il y a parmi les hommes une espèce de gouvernement, que l'on appelle arbitraire, mais qui ne se trouve point parmi nous dans les États parfaitement policés.

Quatre conditions accompagnent ces sortes de gouvernement.

Premièrement, les peuples sujets sont nés esclaves, c'est-à-dire, vraiment serfs ; et parmi eux il n'y a point de personnes libres.

Secondement, on n'y possède rien en propriété : tout le fonds appartient au prince ; et il n'y a point de droit de succession, pas même de fils à père.

Troisièmement, le prince a droit de disposer à son gré non-seulement des biens, mais encore de la vie de ses sujets, comme on ferait des esclaves.

Et enfin, en quatrième lieu, il n'y a de loi que sa volonté.

Voilà ce qu'on appelle puissance arbitraire. Je ne veux pas examiner si elle est licite ou illicite. Il y a des peuples et de grands empires qui s'en contentent ; et nous n'avons point à les inquiéter sur la forme de leur gouvernement. Il nous suffit de dire que celle-ci est barbare et odieuse. Ces quatre conditions sont bien éloignées de nos mœurs ; et ainsi le gouvernement arbitraire n'y a point de lieu.

C'est autre chose que le gouvernement soit absolu, autre chose qu'il soit arbitraire [1]. Il est absolu par rapport à la contrainte ; n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain, qui en ce sens est indépendant de toute autorité humaine. Mais il ne s'ensuit pas de là que le gouvernement soit arbitraire : parce qu'outre que tout est soumis au jugement de Dieu, ce qui convient aussi au gouvernement qu'on vient de nommer arbitraire, c'est qu'il y a des lois dans les empires, contre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit ; et il y a toujours ouverture à revenir contre, ou dans d'autres occasions, ou dans d'autres temps : de sorte que chacun demeure légitime possesseur de ses biens ; personne ne pouvant croire qu'il puisse jamais rien posséder en sûreté au préjudice des lois dont la vigilance et l'action contre les injustices et les violences est immortelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs plus amplement. Et c'est là ce qui s'appelle le gouvernement légitime, opposé, par sa nature, au gouvernement arbitraire.

Nous ne toucherons ici que les deux premières conditions de cette puissance qu'on appelle arbitraire, que nous venons d'exposer. Car, pour les deux dernières, elles paraissent si contraires à l'humanité et à la société, qu'elles sont trop visiblement opposées au gouvernement légitime.

[1] Ci-devant, liv. IV, art. I.

IIe PROPOSITION.

Dans le gouvernement légitime, les personnes sont libres.

Il ne faut que rappeler les passages où nous avons établi que le gouvernement était paternel, et que les rois étaient des pères [1] : ce qui fait la dénomination des enfants, dont la différence d'avec les esclaves, c'est qu'ils naissent libres et ingénus.

Le gouvernement est établi pour affranchir tous les hommes de toute oppression et de toute violence, comme il a été souvent démontré [2]. Et c'est ce qui fait l'état de parfaite liberté ; n'y ayant dans le fond rien de moins libre que l'anarchie, qui ôte d'entre les hommes toute prétention légitime, et ne connaît d'autre droit que celui de la force.

IIIe PROPOSITION.

La propriété des biens est légitime et inviolable.

Nous avons vu sous Josué la distribution des terres, selon les ordres de Moïse [3].

C'est le moyen de les faire cultiver : et l'expérience fait voir que ce qui est non-seulement en commun, mais encore sans propriété légitime et incommutable, est négligé et à l'abandon. C'est pourquoi il n'est pas permis de violer cet ordre ; comme l'exemple suivant le fait voir, d'une manière terrible.

IVe PROPOSITION.

On propose l'histoire d'Achab, roi d'Isarël ; de la reine Jézabel sa femme, et de Naboth.

« Naboth, habitant de Jezrahel, qui était la « ville royale, y avait une vigne auprès du palais « d'Achab, roi de Samarie. Le roi lui dit : Donnez-« moi votre vigne pour faire un jardin potager, « parce qu'elle est voisine et proche de ma maison, « et je vous en donnerai une ailleurs ; ou, s'il « vous est plus commode, je vous en payerai le prix « qu'elle vaut. A Dieu ne plaise, répondit Naboth, « que je vous donne l'héritage de mes pères ! » ce qui aussi était défendu par la loi de Dieu. « Achab « retourna à sa maison plein d'indignation et de « fureur, contre la réponse de Naboth ; et se je-« tant sur son lit, il tourna le visage vers la mu-« raille, et ne put manger.

« Jézabel, sa femme, le trouvant en cet état « lui dit : Quel est le sujet de votre affliction? et

[1] Ci-devant, liv. II, art. I ; liv. III, art. III.
[2] Ci-devant, liv. I, art. I.
[3] *Jos.* XIII, XIV et seq.

« pourquoi ne mangez-vous pas? Il lui raconta la « proposition qu'il avait faite à Naboth, avec sa « réponse. Jézabel lui repartit : Vraiment vous « êtes un homme de grande autorité, et un digne « roi d'Israël, qui savez bien commander. Levez-« vous, mangez, soyez en repos : je vous donne-« rai cette vigne. Elle écrivit aussitôt une lettre « au nom d'Achab, et la scella de son anneau, et « l'envoya aux sénateurs et aux grands, qui de-« meuraient dans la ville avec Naboth. Et la te-« neur de la lettre était : Ordonnez un jeûne « solennel; et faites asseoir Naboth avec les pre-« miers du peuple : suscitez contre lui deux faux « témoins, qui disent : il a parlé contre Dieu et « contre le roi; qu'on le lapide et qu'il meure. « Cet ordre fut exécuté; et les grands rendirent « compte de l'exécution à Jézabel. Ce qu'ayant « appris, la reine dit à Achab : Allez, et mettez-« vous en possession de la vigne de Naboth, qui « n'a pas voulu consentir à ce que vous souhai-« tiez; car il est mort. Achab alla donc pour se « mettre en possession de cette vigne.

« Alors la parole de Dieu fut adressée à Élie le « Thesbite (son prophète), et il lui dit : Lève-toi, « et marche au-devant d'Achab qui va posséder la « vigne de Naboth, et lui dis : Voici la parole du « Seigneur : Tu as fait mourir un innocent; et « outre cela tu as possédé ce qui ne t'appartenait « pas. Et tu ajouteras : mais le Seigneur a dit : « En ce lieu où les chiens ont léché le sang de « Naboth (injustement lapidé comme criminel et « blasphémateur), ils lècheront ton sang[1]. »

Achab crut éluder la rigueur de cette juste sentence en faisant une querelle particulière à Élie qui avait eu ordre de la lui prononcer, et lui disant : « M'avez-vous trouvé votre ennemi « pour me traiter de cette sorte? Oui, lui dit Élie « au nom du Seigneur, je vous ai trouvé mon en-« nemi, puisque vous êtes vendu (comme un es-« clave, à l'iniquité) pour faire mal devant le Sei-« gneur. Et moi, de mon côté, dit le Seigneur, « j'amènerai sur toi le mal, le mal d'un juste sup-« plice pour le mal que tu as commis injustement; « je détruirai ta postérité, et tout ce qui t'appar-« tient, sans rien épargner; et je ne laisserai pas « survivre un chien de la maison d'Achab, et « tout ce qu'il y aura de plus méprisable en Israël. « Et je ferai de ta maison comme j'ai fait de celle « de Jéroboam et de celle de Baasa, deux rois « d'Israël que j'ai entièrement exterminés; puis-« que, comme eux, tu as provoqué ma colère, et « que tu as fait pécher Israël, par tes exemples « scandaleux et tes ordres injustes. Et le Seigneur « a prononcé contre Jézabel : Les chiens lècheront « le sang de Jézabel dans les champs de Jezrahel. « Si Achab périt dans la ville, les chiens mange-« ront ses chairs; et s'il meurt à la campagne, « elles seront la proie des oiseaux du ciel. »

[1] III. *Reg.* XXI, 1 et seq.

L'Écriture ajoute, « qu'il n'y a point eu d'hom-« me plus méchant qu'Achab, vendu pour faire « mal aux yeux du Seigneur. Sa femme Jéza-« bel, qu'il avait crue dans son premier crime, « le portait au mal. » Elle acquit tout pouvoir « sur son esprit, pour son malheur; et il fut le plus malheureux comme le plus abominable de tous les rois; « poussant l'abomination jusqu'à « adorer les idoles des Amorrhéens, que le Sei-« gneur avait exterminés par l'épée des enfants « d'Israël. »

En exécution de cette sentence, Achab et Jézabel périrent ainsi que Dieu l'avait prédit. La vengeance divine poursuivit aussi avec une impitoyable rigueur, les restes de leur sang; et leur postérité de l'un et de l'autre sexe fut exterminée sans qu'il en restât un seul[1].

Le crime que Dieu punit avec tant de rigueur, c'est, dans Achab et dans Jézabel, la volonté dépravée de disposer à leur gré, indépendamment de la loi de Dieu, qui était aussi celle du royaume, des biens, de l'honneur, de la vie d'un sujet; comme aussi de se rendre les maîtres des jugements publics, et de mettre en cela l'autorité royale.

Ils voulaient contraindre ce sujet à vendre son héritage. C'est ce que n'avaient jamais fait les bons rois, David et Salomon, dans le temps qu'ils bâtissaient les magnifiques palais dont il est parlé dans l'Écriture. La loi voulait que chacun gardât l'héritage de ses pères, pour la conservation des biens des tribus. C'est pourquoi Dieu compte lui-même entre les crimes d'Achab, non-seulement qu'il avait tué, mais encore qu'il avait possédé ce qui ne lui pouvait appartenir. Cependant il est expressément marqué qu'Achab offrait la juste valeur du morceau de terre qu'il voulait qu'on lui cédât, et même un échange avantageux. Ce qui montre combien était réputé saint et inviolable le droit de la propriété légitime, et combien l'invasion était condamnée.

Cependant Achab était en furie du refus de Naboth. Il en perd le boire et le manger, et compte pour rien un si grand royaume, et tant de possessions, s'il n'y ajoute une vigne pour augmenter son jardin. Tant la royauté est pauvre de soi, et tant elle est incapable de contenter un esprit déréglé.

Sa femme Jézabel survient, et, au lieu de guérir cet esprit malade, au contraire elle lui persuade, par des manières moqueuses, qu'il a perdu toute autorité s'il ne fait tout à sa fantaisie.

[1] IV. *Reg.* IIX, X, XI.

Enfin, sans garder aucune forme de jugement, elle ordonne elle-même les voies de fait qu'on a vues.

Elle sacrifie encore la religion à ses injustes desseins; elle veut qu'on se serve de celle du jeûne public pour immoler un homme de bien à la vengeance du roi et à cette idée d'autorité qu'on fait consister à faire tout ce qu'on veut.

La considération où était Naboth ne l'arrête pas. C'était un homme d'importance, puisqu'on le met entre les premiers du peuple. Jézabel fait semblant de lui conserver son rang et sa dignité pour le perdre plus sûrement; et joignant la dérision à la violence et à l'injustice, à ce prix elle se croit reine, et croit rendre la royauté au roi son époux.

En même temps la justice divine se déclare. Achab est puni en deux manières : Dieu le livre au crime, pour le livrer plus justement au supplice.

Jézabel n'avait déjà que trop de pouvoir sur ce prince, puisqu'Élie n'eut pas plutôt exterminé les faux prophètes de Baal, que le roi en donna l'avis à Jézabel, pour sacrifier un si grand prophète à la vengeance de cette femme, autant impérieuse qu'impie [1]. Mais depuis qu'elle l'eut rendu maître de ce qu'il voulait, d'une manière si détestable, elle eut plus que jamais tout pouvoir sur l'esprit de ce malheureux prince, qui se livra à tous les désirs de sa femme, comme vendu à l'iniquité.

Comme il allait à l'abandon de crime en crime, il fut aussi précipité de supplice en supplice, lui et sa famille, où tout fut immolé à une juste, perpétuelle et inexorable vengeance. Et c'est ainsi que furent punis ceux qui voulaient introduire dans le royaume d'Israël la puissance arbitraire.

Cependant, au milieu de ces châtiments, où la main de Dieu est si déclarée contre une famille royale, Dieu, toujours juste et toujours vengeur de la dignité des rois, dont il est la source; la conserve tout entière en cette occasion; puisque l'injustice d'Achab n'est pas de punir de mort celui qui parle contre le roi, mais d'avoir imputé un tel attentat à un homme qui est innocent. En sorte qu'il passe pour constant que c'est là un digne sujet du dernier supplice; et que ce crime, de mal parler du roi, est presque traité d'égal avec celui de blasphémer contre Dieu.

[1] III. *Reg.* XIX, 1, 2.

ARTICLE III.

De la législation et des jugements.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On définit l'un et l'autre.

La loi donne la règle, et les jugements en font l'application aux affaires et aux questions particulières, ainsi qu'il a été dit [1].

« Si c'est véritablement, et d'un cœur sincère, « que vous vantez la justice, enfants des hommes, « jugez droitement [2]. » Si vous aimez la justice dictée par la loi, mettez-la donc en pratique et qu'elle soit la seule règle de vos jugements.

IIe PROPOSITION.

Le premier effet de la justice et des lois, est de conserver non-seulement à tout le corps de l'État, mais encore à chaque partie qui le compose, les droits accordés par les princes précédents.

Ainsi fut conservée à la tribu de Juda la prérogative dont elle avait toujours joui, de marcher à la tête des tribus.

Ainsi celle de Lévi jouit éternellement des droits accordés par la loi, selon les favorables explications des anciens rois.

Ainsi fut conservé aux tribus de Gad et de Ruben, ce qui leur avait été accordé par Moïse [3], pour avoir passé les premiers le Jourdain. Ainsi les Gabaonites furent toujours maintenus dans l'exécution du traité fait avec eux par Josué [4]; aussi leur fidélité fut inébranlable.

La bonne foi des princes engage celle des sujets, qui demeurent dans l'obéissance, non-seulement par la crainte, mais encore inviolablement par affection.

IIIe PROPOSITION.

Les louables coutumes tiennent lieu de lois.

Avant que David montât sur le trône, il s'était élevé une dispute entre les soldats qui avaient été au combat et ceux qui étaient restés par son ordre à garder les bagages ; et ce sage prince jugea en faveur des derniers, et prononça cette sentence [5] : « La part du butin sera la même pour ceux qui « auront combattu et pour ceux qui sont demeu- « rés pour la garde des bagages, et ils partageront « également. Et de ce jour, et depuis, cette or- « donnance subsiste, et a été comme une loi en « Israël. »

La conservation de ces anciens droits, et de ces louables coutumes, concilie aux grands royau-

[1] Ci-devant, liv. I, art. IV.
[2] *Ps.* LVII, 4.
[3] *Num.* XXXII, 33. *Jos.* XIII, 8.
[4] Ci-devant, liv. VII, art. V, XIXe proposit.
[5] I. *Reg.* XXX, 24 et seq.

mes une idée, non-seulement de fidélité et de sagesse, mais encore d'immortalité, qui fait regarder l'État comme gouverné, ainsi que l'univers, par des conseils d'une immortelle durée.

IVe PROPOSITION.

Le prince doit la justice; et il est lui-même le premier juge.

« Faites-nous des rois qui nous jugent, comme « en ont les autres nations [1]. » C'est l'idée des peuples lorsqu'ils demandent des rois à Samuel. Et ainsi le nom de roi est un nom de juge.

Quand Absalon aspira à la royauté, « il allait à « la porte des villes, et dans les chemins publics, « interrogeant ceux qui venaient de tous côtés « au jugement du roi, et leur disant : Vous me « paraissez avoir raison, mais il n'y a personne « préposé par le roi pour vous entendre. Et il « ajoutait : Qui m'établira juge sur la terre, afin « que tous ceux qui ont des affaires viennent à « moi, et que je juge justement [2] ? » Il n'osait dire : Qui me fera roi ? la rébellion eût été trop déclarée; mais c'était le nom de roi qu'il demandait sous celui de juge.

Il décriait le gouvernement du roi son père, en disant qu'il n'y avait point de justice; c'était une calomnie; et, loin de négliger la justice, David la rendait lui-même avec un soin merveilleux. « Il régnait sur Israël; et dans les ju- « gements, il faisait justice à tout son peuple [3]. »

Nathan vint à David lui porter la plainte du pauvre, à qui un riche injuste avait enlevé une brebis qu'il aimait [4]; et David irrité reçut la plainte. C'était une parabole; mais puisque la parabole se tire des choses les plus usitées, celle-ci montre la coutume de porter aux rois les plaintes des particuliers; et David rendit justice en disant : « Il rendra la brebis au quadruple [5]. »

« Je suis une femme veuve, et j'avais deux fils, « disait au même David cette femme de Thécué, « qui s'étant querellés à la campagne, sans que « personne les pût séparer, l'un a frappé l'autre « et il en est mort; et la famille poursuit son frère « pour le faire punir de mort. Ils me ravissent « mon seul héritier, et cherchent à éteindre la « seule étincelle qui me reste sur la terre pour « faire revivre le nom de mon mari. Et le roi lui « répondit : Allez en repos à votre maison, et « j'ordonnerai ce qu'il faudra en votre faveur [6]. »

Elle ajoute : « Que cette iniquité demeure sur « moi et sur la maison de mon père; mais que le « roi et son trône en demeurent innocents [1]. » On ne croyait pas le roi innocent, ni son trône sans tache, s'il refusait de rendre justice. Aussi David répondit : « Amenez-moi vos parties, ceux qui « s'opposent à vous, et qui vous poursuivent; et « on cessera de vous nuire [2]. »

La poursuite paraissait juste, selon la rigueur de la loi qui condamnait à mort le meurtrier; et c'était le cas d'avoir recours à la grâce et à la clémence du prince, dans une cause si favorable à une mère affligée.

La femme pressait David en lui disant : « Que « le roi se souvienne du Seigneur son Dieu, et ne « laisse pas multiplier par la vengeance le sang « répandu. » Elle ne craint point d'appeler David devant le juge des rois. Et ce juste prince approuva sa plainte, et lui dit : « Vive le Seigneur ! il ne « tombera pas un cheveu de la tête de votre « fils [3]. »

On sait le jugement de Salomon qui lui attira dans tout le peuple cette crainte respectueuse, qui fait obéir les rois, et qui établit leur empire.

Ve PROPOSITION.

Les voies de la justice sont aisées à connaître.

Le chemin de la justice n'est pas de ces chemins tortueux, qui, semblables à des labyrinthes, vous font toujours craindre de vous perdre. « La route du juste est droite : c'est un sentier « étroit, et qui n'a point de détour; l'on y mar- « che en sûreté [4]. »

Un païen même disait [5] qu'il ne faut point faire ce qui est douteux et ambigu. L'équité, poursuit cet auteur, éclate par elle-même; et le doute semble envelopper quelque secret dessein d'injustice.

Voulez-vous savoir le chemin de la justice, marchez dans le pays découvert : allez où vous conduit votre vue; et « que vos yeux, comme dit « le Sage [6], précèdent vos pas. » La justice ne se cache pas.

Il est vrai qu'en beaucoup de points elle dépend des lois positives; mais le langage de la loi est simple : sans vouloir briller ni raffiner, elle ne veut être que nette et précise.

Comme néanmoins il est impossible qu'il ne se trouve des difficultés et des questions compliquées, le prince pour n'être pas surpris, et pour donner lieu à un plus grand éclaircissement de la vérité, y apporte le remède qu'on va expliquer.

[1] I. *Reg.* VIII, 5.
[2] II. *Reg.* XV, 2 et seq.
[3] *Ibid.* VIII, 15.
[4] *Ibid.* XII, 1 et seq.
[5] *Ibid.* 6.
[6] *Ibid.* XIV, 5, et seq.

[1] II. *Reg.* XIV, 9.
[2] *Ibid.* 10.
[3] *Ibid.* 11.
[4] *Is.* XXVI, 7.
[5] *Cic. de Offic.* lib. I, cap. IX.
[6] *Prov.* III, 6.

VIe PROPOSITION.

Le prince établit des tribunaux; il en nomme les sujets avec grand choix, et les instruit de leurs devoirs.

Ainsi l'avait pratiqué Moïse lui-même [1], de peur de se consumer par un travail inutile.

C'est de quoi il rend compte au peuple en ces termes [2] : « Je ne puis pas terminer seul toutes « vos affaires ni vos procès. Choisissez parmi « vous des hommes sages et habiles, dont la « conduite soit approuvée. Et j'ai tiré de vos tri- « bus des gens sages, nobles et connus; et je les « ai établis vos juges, en leur disant : Écoutez le « peuple; et prononcez ce qui sera juste, entre « le citoyen ou l'étranger, sans distinction de « personnes, jugeant le petit comme le grand; « parce que c'est le jugement du Seigneur, qui « n'a nul égard aux personnes. Et vous me rap- « porterez ce qui sera de plus difficile. »

On voit trois choses dans ces paroles de Moïse: en premier lieu, l'établissement des juges sous le prince : en second lieu, leur choix et les qualités dont ils doivent être ornés : en troisième lieu, la réserve des affaires les plus difficiles au prince même.

Ces juges étaient établis dans toutes les villes, et dans chaque tribu; et Moïse l'avait ainsi ordonné [3].

A cet exemple, nous avons vu les tribunaux établis par Josaphat [4], prince zélé pour la justice, s'il en fut jamais parmi les rois de Juda et sur le trône de David.

Ces tribunaux étaient de deux sortes. Il y avait ceux de toutes les villes particulières; et il y en avait un premier dans la capitale du royaume, et sous les yeux du roi : à l'exemple, et peut-être pour perpétuer le grand sénat des soixante-dix, que Moïse avait établi.

Nous avons aussi remarqué le soin qu'il prenait de les instruire en personne [5], à l'exemple de Moïse. Ce qui avait deux bons effets : le premier, de faire sentir la capacité du prince; ce qui tenait tout le monde dans le devoir : et le second, de graver plus profondément dans les cœurs les règles de la justice. Dans la suite, on voit subsister parmi les Juifs ces deux sortes de tribunaux.

Dans les actions solennelles où il s'agissait de quelque grand bien de l'État, les bons rois, comme Josias [6], « ramassaient ensemble les séna- « teurs, tant des villes de Juda que ceux de Jé- « rusalem. » Il apprenait de leur concours, ce qu'il fallait faire pour le bien commun, et de l'État en général, et des villes en particulier.

[1] *Exod.* XVIII, 13 et seq.
[2] *Deut.* I, 12, 13 et seq.
[3] *Ibid.* XVI, 18.
[4] II. *Par.* XIX, 5, 6, 7, 8. Ci-devant liv. V, art. I, XVIIIe proposition.
[5] II. *Paral.* XIX, 9, 10.
[6] IV. *Reg.* XXIII, 1.

ARTICLE IV.

Des vertus qui doivent accompagner la justice.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il y en a trois principales, marquées par le docte et pieux Gerson [1] dans un sermon prononcé devant le roi : la constance, la prudence, et la clémence.

La justice doit être attachée aux règles, ferme et constante : autrement elle est inégale dans sa conduite; et plus bizarre que réglée, elle va selon l'humeur qui la domine.

Elle doit savoir connaître le vrai et le faux, dans les faits qu'on lui expose : autrement elle est aveugle dans son application. Ce discernement est un avantage qu'elle tient de la prudence.

Enfin elle doit quelquefois se relâcher : autrement elle est excessive et insupportable dans ses rigueurs; et cet adoucissement de la rigueur de la justice est l'effet de la clémence.

La constance l'affermit dans les maximes, la prudence l'éclaire dans les faits, la clémence lui fait supporter et excuser la faiblesse. La constance la soutient, la prudence l'applique, et la clémence la tempère.

IIe PROPOSITION.

La constance et la fermeté sont nécessaires à la justice contre l'iniquité qui domine dans le monde.

Le genre humain, dès son origine, était devenu si criminel aux yeux de Dieu, qu'il résolut de le perdre par le déluge, « voyant que la « malice des hommes était grande sur la terre, « et que toute la pensée du cœur humain était « tournée au mal en tout temps [2]. » Voilà cette malheureuse fermeté dans le mal, dès le commencement du monde. Cette pente naturellement invincible du cœur humain vers le mal, fait dire aussi que « le péché est à la porte [3] : » c'est-à-dire, qu'il ne cesse de nous presser à lui ouvrir.

Toutes les eaux du déluge n'ont pu effacer une tache si inhérente au cœur humain. « Parcourez, « disait Jérémie [4], toutes les rues et toutes les pla- « ces de Jérusalem : considérez attentivement, « et voyez si vous trouverez un homme de bien et « de bonne foi. » Par une fausse constance, ils se sont affermis dans le vice : « ils ont endurci leurs

[1] *Gerson. de Just.* t. IV.
[2] *Gen.* VI, 5.
[3] *Ibid.* IV, 7.
[4] *Jerem.* V, 1.

« visages comme un rocher, et n'ont pas voulu re-« venir de leurs injustices[1]. »

« Malheur à moi, disait Michée[2], il n'y a plus « de saint sur la terre, la droiture ne se trouve « plus parmi les hommes! chacun tend des piéges « à son ami, pour en répandre le sang; une « chasse cruelle et barbare s'est introduite, où « chacun tâche de prendre non des bêtes, mais « ses amis comme sa proie. Ne croyez plus un « ami; ne vous fiez plus au magistrat; ne dites « point votre secret à celle qui se repose dans « votre sein. Car le fils outrage son père; la fille « s'élève contre sa mère; le maître a pour enne-« mis ceux de sa propre maison. » Toutes les familles sont divisées, et les liaisons du sang n'ont point de lien.

Si, dans ce désordre des choses humaines, vous croyez trouver un refuge dans la justice publique, vous vous trompez. Elle n'a plus de règle ni de fermeté. « Tout ce qu'un grand ose demander, le « juge se croit obligé de le lui donner comme une « dette[3]. » Le mal est appelé bien; et il n'y a plus de loi parmi les hommes.

« Les magistrats (qui devaient soutenir les « faibles) sont des lions rugissants qui les dévo-« rent; les juges sont des loups ravissants, qui ne « réservent pas jusqu'au matin la proie qu'ils ont « prise le soir[4]. » Ils contentent sur-le-champ leur appétit insatiable.

C'est ainsi que sont les hommes, naturellement loups les uns aux autres. David s'en était plaint le premier. « Il n'y a plus de juste, di-« sait-il[5], il n'y a plus de juste sur la terre, il « n'y a plus d'homme intelligent, il n'y en a « point qui cherche Dieu : tous se sont éloignés « de la droite voie; tous sont inutiles. Il n'y a « pas un homme de bien, il n'y en a pas même « un seul! »

Contre ce débordement de l'iniquité il n'y a qu'une seule digue, qui est la fermeté de la justice.

IIIe PROPOSITION.

Si la justice n'est ferme, elle est emportée par ce déluge d'injustice.

Si le devoir du juge est, comme dit l'Ecclésiastique[6], « d'enfoncer les cabales de l'iniquité, » comme un bataillon réuni, il faut, pour accomplir ce devoir, que la justice ne soit pas seulement forte, mais encore qu'elle soit invincible et intrépide. Autrement il arrivera ce que disait Isaïe[1] : « Le jugement recule en arrière : la « justice (qui voulait entrer, repoussée par un si « grand concours d'intérêts contraires) se tient « éloignée; » et l'équité ne peut plus forcer de si grands obstacles.

Si le respect que l'on conserve pour le nom de la justice est affaibli, on ne la rend qu'à demi, et seulement pour sauver les apparences. Ainsi, disait le Prophète[2], « l'injustice a prévalu; l'op-« position à la vérité s'est rendue la plus puissante. « La loi a été déchirée (on en a pris une partie et « méprisé l'autre); et le jugement n'arrive jamais « à sa perfection. « La justice rendue à demi n'est qu'une injustice colorée, et elle n'en est que plus dangereuse.

« La justice, disait le Sage[3], est immortelle et « perpétuelle. » L'égalité est l'esprit de cette vertu. C'est en vain que ce magistrat se vante quelquefois de rendre justice : s'il ne la rend en tout et partout, l'inégalité de sa conduite fait que la justice n'avoue pas pour sien, même ce qu'il fait selon les règles; puisque la règle cesse d'être règle, quand elle n'est pas perpétuelle, et ne marche pas d'un pas égal.

Au milieu de tant de contrariétés, rendre la justice, c'est une espèce de combat, ou « si l'on « ne marche en face contre l'ennemi, et qu'on « ne s'oppose pas comme une muraille (c'est-à-« dire, comme une digue affermie) pour la mai-« son d'Israël, et pour le peuple de Dieu[4], » on est vaincu.

Il faut être, par une ferme résolution, et par une forte habitude, « comme une place fortifiée « (et défendue de tous côtés), comme une colonne « de fer, comme une muraille d'airain[5] : » autrement on est bientôt forcé.

Le prince doit donc, par sa constance et par sa fermeté, rendre aisé et facile l'exercice de la justice : car les choses difficiles ne sont pas de longue durée.

IVe PROPOSITION.

De la prudence, seconde vertu compagne de la justice. La prudence peut être excitée par les dehors, sur la vérité des faits; mais elle veut s'en instruire par elle-même.

« Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est aug-« menté, et leurs crimes se sont multipliés jusqu'à « l'excès. Je descendrai, dit le Seigneur, et je « verrai si la clameur qui est élevée contre ces vil-« les est bien fondée, ou s'il en est autrement, « afin que je le sache[6]. »

[1] *Jerem.* V, 3.
[2] *Mich.* VII, 1, 2, 5, 6.
[3] *Ibid.* 3.
[4] *Soph.* III, 3.
[5] *Ps.* XIII, 2, 3. *Rom.* III, 10 et seq.
[6] *Eccl.* VII, 6.

[1] *Is.* LIX, 14.
[2] *Habacuc.* I, 3, 4.
[3] *Sap.* I, 15.
[4] *Ezech.* XIII, 5.
[5] *Jerem.* I, 18.
[6] *Gen.* XVIII, 20, 21.

Celui qui sait tout, et ne peut être trompé, se rabaisse, disent les saints Pères, jusqu'à s'informer; afin d'instruire les princes, sujets à tant d'ignorances et à tant de surprises, de ce qu'ils ont à faire.

Il leur donne trois instructions. Premièrement, quand il dit : « Je veux savoir ce qui en est, » il leur montre le désir qu'ils doivent avoir de connaître la vérité des faits dont ils doivent juger.

Secondement, en faisant connaître que le cri est venu jusqu'à lui, il leur apprend que leur oreille doit être toujours ouverte, toujours attentive, toujours prête à écouter ce qui se passe.

Enfin en ajoutant : « Je descendrai, et je verrai, » il leur montre qu'après avoir écouté il faut venir à une exacte perquisition, et n'asseoir son jugement que sur une connaissance certaine.

Les rapports et les bruits communs doivent exciter le prince; mais il ne doit se rendre qu'à la vérité connue[1].

Ajoutons qu'il ne suffit pas de recevoir ce qui se présente; il faut chercher de soi-même, et aller au-devant de la vérité, si nous voulons la découvrir. Nous l'avons déjà vu[2].

Les hommes, et surtout les grands, ne sont pas si heureux que la vérité aille à eux d'elle-même, ni d'un seul endroit, ni qu'elle perce tous les obstacles qui les environnent. Trop de gens ont intérêt qu'ils ne sachent pas la vérité tout entière : et souvent ceux qui les environnent s'épargnent les uns les autres, pour ainsi dire, à la pareille. Souvent même on craint de leur découvrir des vérités importunes, qu'ils ne veulent pas savoir. Ceux qui sont toujours avec eux se croient souvent obligés de les ménager, ou par prudence ou par artifice. Il faut qu'ils descendent de ce haut faîte de grandeur, d'où rien n'approche qu'en tremblant; et qu'ils se mêlent en quelque façon parmi le peuple, pour reconnaître les choses de près, et recueillir deçà et delà les traces dispersées de la vérité.

Saint Ambroise a ramassé tout ceci en peu de mots[3]. « Quand Dieu dit qu'il descendra, il a parlé « ainsi pour votre instruction, afin que vous ap« preniez à rechercher les choses avec soin. Je « descendrai pour voir, c'est-à-dire : Prenez soin « de descendre, vous qui êtes dans les hautes « places. Descendez, par le soin de vous infor« mer; de peur qu'étant éloigné, vous ne voyiez « pas toujours ce qui se passe. Approchez-vous, « pour voir les choses de près. Ceux qui sont pla« cés si haut ignorent toujours beaucoup de « choses. »

[1] Ci-devant, liv. v, art. II, IIe proposit.
[2] *Ibid.* ve proposit.
[3] *Ambr. de Abrah.* lib. I, cap. VI, n° 47, t. I, col. 298.

Ve PROPOSITION.

De la clémence, troisième vertu : et premièrement, qu'elle est la joie du genre humain.

« La sérénité du visage du prince est la vie de « ses sujets, et sa clémence est semblable à la « pluie du soir[1] : » ou si l'on veut, peut être plus conformément au texte original, « à la pluie de « l'arrière-saison. » A la lettre, il faut entendre que la clémence est autant agréable aux hommes, qu'une pluie qui vient sur le soir, ou dans l'automne, tempérer la chaleur du jour, ou celle d'une saison plus brûlante, et humecter la terre que l'ardeur du soleil a desséchée.

Il sera permis d'ajouter que comme le matin désigne la vertu, qui seule peut illuminer la vie humaine, le soir nous représente, au contraire, l'état où nous tombons par nos fautes; puisque c'est là en effet que le jour décline, et que la raison cesse d'éclairer. Selon cette explication, la rosée du matin serait la récompense de la vertu; de même que la pluie du soir serait le pardon accordé aux fautes. Et ainsi Salomon nous ferait entendre que pour réjouir la terre, et pour produire les fruits agréables de la bienveillance publique, le prince doit faire tomber sur le genre humain et l'une et l'autre rosée; en récompensant toujours ceux qui font bien, et pardonnant quelquefois à ceux qui manquent, pourvu que le bien public et la sainte autorité des lois n'y soient point intéressés.

Nous avons vu que David, le modèle des bons rois, promit sa protection à une mère, à qui on voulait ôter son second fils, le reste de son espérance et de sa famille, en punition de la mort qu'il avait donnée à son aîné, par un coup plus malheureux que malin[2]. C'est ainsi que l'équité tempère souvent la rigueur que la justice demandait, contre celui qui avait ôté la vie à son frère. David avait compris que la justice doit être exercée avec quelque tempérament; qu'elle devient inique et insupportable, quand elle use impitoyablement de tous ses droits, et que la bonté, qui modère ses rigueurs extrêmes, est une de ses parties principales.

VIe PROPOSITION.

La clémence est la gloire d'un règne.

Moïse, que l'Écriture appelle roi[3], et un roi si absolu et si rigoureux quand il fallait, est renommé comme « le plus doux de tous les hom« mes[4]. » Naturellement il eût pardonné : quand il punissait, ce n'était pas lui, mais la loi qui exerçait la rigueur pour le bien commun.

[1] *Prov.* XVI, 15.
[2] Ci-devant, liv. III, art. III, XIIe proposit.
[3] *Deut.* XXXIII, 5.
[4] *Num.* XII, 3.

« Souvenez-vous de David, et de toute sa « douceur[1]. » C'est ce que chanta Salomon, son fils, à la dédicace du temple; et il semblait que la clémence de David eût fait oublier toutes ses autres vertus.

Heureux le prince qui peut dire avec Job[2] : « La clémence est crue avec moi dès mon en- « fance : et elle est sortie avec moi du ventre de « ma mère ! »

C'était un beau caractère donné aux rois d'Israël, même par leurs ennemis : » Les rois de la « maison d'Israël sont cléments[3]. »

VIIe PROPOSITION.

C'est un grand bonheur de sauver un homme.

« Délivre ceux qu'on mène à la mort : ne cesse « point d'arracher ceux que l'on entraîne au tom- « beau[4]. »

C'est le plus beau sacrifice que l'on puisse offrir au Père de tous les vivants, que de lui sauver un de ses enfants; si ce n'est qu'il soit de ceux dont la vie est la mort des autres, ou par sa cruauté, ou par ses exemples.

VIIIe PROPOSITION.

C'est un motif de clémence que de se souvenir qu'on est mortel.

« Nous mourons tous, disait à David cette « femme sage de Thécué[5]; et, comme les eaux, « nous nous écoulons sur la terre, sans espérance « de retour : et Dieu ne veut point qu'un homme « périsse; mais il repasse en lui-même la pensée « de ne perdre pas entièrement celui qui est re- « jeté. Pourquoi donc ne pensez-vous pas à rap- « peler un banni et un disgracié? »

La vie est si malheureuse d'elle-même, et s'écoule si vite, qu'il ne faut pas, s'il se peut, laisser passer dans l'accablement des jours si brefs. La mortalité nous rend faibles, et dans cette fragilité on fait aisément des fautes; il faut donc se porter à l'indulgence, et excuser les faiblesses du genre humain.

IXe PROPOSITION.

Le jour d'une victoire qui nous rend maîtres de nos ennemis est un jour propre à la clémence.

Saül défit les Ammonites : et ses fidèles sujets, qui virent son trône affermi par cette victoire, indignés contre ceux d'entre le peuple qui peu auparavant méprisaient le nouveau roi, disaient à Samuel[6] : « Où sont ceux qui disaient : « Est-ce que Saül régnera sur nous? Qu'on nous « les livre, et nous les ferons mourir. Saül ré- « pondit : Nul ne sera tué en ce jour, qui est un « jour de salut que Dieu donne au peuple. » Et nous devons imiter sa miséricorde.

C'est encore une raison de pardonner, lorsque Dieu livre nos ennemis entre nos mains, par une grâce et une providence particulière.

« Frappez-les d'aveuglement, Seigneur, » disait Élisée des Syriens, qui faisaient la guerre aux Israélites[1]. « Et Dieu les frappa d'aveugle- « ment. » Et en cet état le prophète les mena au milieu de Samarie. « Le roi d'Israël dit à Éli- « sée[2] : Mon père, ne faut-il pas les tuer? Gar- « dez-vous-en bien, reprit Élisée ; car vous ne « les avez pris ni par votre épée ni par votre arc, « pour ainsi les massacrer; mais donnez-leur du « pain et de l'eau, afin qu'ils en prennent en li- « berté, et les renvoyez à leur seigneur. »

Un prince ne se montre jamais plus grand à ses ennemis, que lorsqu'il use avec eux de générosité et de clémence.

Xe PROPOSITION.

Dans les actions de clémence, il est souvent convenable de laisser quelque reste de punition, pour la révérence des lois, et pour l'exemple.

« Vos raisons m'ont apaisé envers Absalon, » malgré l'attentat énorme qu'il a commis sur son frère Amnon, disait David à Joab[3]. « Faites donc « revenir ce jeune prince dans sa maison : mais « qu'il ne voie point la face du roi. Ainsi il fut « rappelé dans Jérusalem; et il y demeura deux « ans, sans oser se présenter devant le roi. »

Moïse avait donné un semblable exemple, lorsque Marie, sa sœur, devenue lépreuse pour avoir désobéi, demanda pardon à Moïse par l'entremise d'Aaron. « Et Moïse pria au Seigneur, et le pria « de la délivrer. Mais le Seigneur répondit : Si « son père (pour quelque faute) lui avait craché « sur le visage, n'était-il pas juste qu'elle portât « sa confusion du moins durant sept jours? Qu'elle « soit donc éloignée du camp durant sept jours ; « et après elle sera rappelée[4]. »

XIe PROPOSITION.

Il y a une fausse indulgence.

Telle fut celle de David envers Amnon, son fils aîné, dont le crime le contrista beaucoup[5]; mais cela ne suffisait pas, et il fallait le punir. Au lieu que, « ne voulant pas affliger l'esprit « d'Amnon, son fils aîné, qu'il aimait beaucoup, » il laissa son attentat impuni : ce qui causa la vengeance d'Absalon qui tua son frère.

[1] *Ps.* CXXXI, I.
[2] *Job.* XXXI, 18.
[3] III. *Reg.* XX, 31.
[4] *Prov.* XXIV, 11.
[5] II. *Reg.* XIV, 13, 14.
[6] I. *Reg.* XI, 11, 12, 13.

[1] IV. *Reg.* VI, 18.
[2] *Ibid.* 21.
[3] II. *Reg.* XIV, 21, 24, 28.
[4] *Num.* XII, 13, 14.
[5] II. *Reg.* XIII, 21, 28, 29.

Ce grand roi eut aussi trop d'indulgence pour les entreprises d'Absalon et d'Adonias. Ce dernier « s'élevait excessivement dans la vieillesse « de David. Ce père trop indulgent ne le reprit « pas, en lui disant : Pourquoi faites-vous ainsi [1] ? » Et son excessive facilité eut les suites qu'on sait assez.

On sait aussi l'indulgence d'Héli, souverain pontife, homme saint d'ailleurs, et la manière étrange dont Dieu le punit [2].

Ce sont des fautes dangereuses, dont on voit que les gens de bien, portés naturellement à l'indulgence, ont plus à se garder que les autres hommes.

XII[e] PROPOSITION.

Lorsque les crimes se multiplient, la justice doit devenir plus sévère.

C'est ce qui paraît dès l'origine du monde, par ces paroles de Lamech, de la race de Caïn, à ses deux femmes Ada et Sella [3] : « Écoutez ma voix, « femmes de Lamech ; prêtez l'oreille à mon « discours. J'ai tué un homme pour mon mal- « heur, et un jeune homme dont la blessure me « perce moi-même. On prendra sept fois ven- « geance de Caïn, et de Lamech septante fois. »

Les hommes s'accoutument au crime, et l'habitude de le voir le leur rend moins horrible. Mais il n'en est pas ainsi de la justice. La vengeance s'appesantit sur Lamech, qui, bien éloigné de profiter de la punition de Caïn, un de ses ancêtres, et de s'éloigner du crime par cet exemple domestique, semble plutôt avoir pris Caïn pour son modèle.

La juste sévérité que Dieu fait éclater si visiblement dans les saints livres, quand les crimes se sont multipliés, et sont parvenus jusqu'à un certain excès, doit être en quelque sorte le modèle de celle des princes dans le gouvernement des choses humaines.

ARTICLE V.

Des obstacles à la justice.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Premier obstacle : la corruption et les présents.

« N'ayez point d'égard aux personnes ni aux « présents, car les présents aveuglent les yeux « des sages, et changent les paroles des justes [4]. »

Moïse ne dit pas : Ils aveuglent les yeux des méchants, et ils en changent les paroles. Il dit : Ils aveuglent les yeux des sages, et ils changent la parole des justes. Auparavant, le juge parlait bien : le présent est venu, et ce n'est plus le même homme ; une nouvelle jurisprudence, que son intérêt lui fournit, le fait changer de langage. Ce ne sont pas toujours les grands présents qui produisent cet effet ; les petits donnés à propos, marquent quelquefois un secret empressement d'amitié, qui incline et gagne le cœur.

Ceux qui sont, par leur dignité, au-dessus de ce genre de corruption, ont d'autres présents à craindre, les louanges et les flatteries. Qu'ils se mettent bien dans l'esprit cette parole du Sage [1] : « Ne louez point l'homme avant sa mort. » Toute louange donnée aux vivants est suspecte. « Aimez « la justice, ô vous qui jugez la terre [2]. » Ne soyez point le jouet d'un subtil flatteur.

Les services rendus à l'État sont encore une autre manière de séduire les rois. « Ne regardez point « les personnes, » dit le Seigneur. Les services demandent une autre sorte de justice, qui est celle de la récompense. Prince, vous la devez ; mais ne payez pas cette dette aux dépens d'autrui.

II[e] PROPOSITION.

La prévention : second obstacle.

C'est une espèce de folie qui empêche de raisonner. « Le fou n'écoute pas les paroles du pru- « dent [3], » et ne veut entendre autre chose que ce qu'il a dans son cœur.

L'homme prévenu ne vous écoute pas ; il est sourd : la place est remplie, et la vérité n'en trouve plus.

Salomon opposait à la prévention cette humble prière : « Donnez à votre serviteur un cœur « docile. Et Dieu lui donna un cœur étendu « comme le sable de la mer [4], » capable de tout.

L'esprit du prince doit être une glace nette et unie, où tout ce qui vient, de quelque côté que ce soit, est représenté comme il est, selon la vérité. Il est dans un parfait équilibre ; il ne se détourne ni à droite ni à gauche [5]. C'est pour cela que Dieu l'a mis au faîte des choses humaines ; afin que, libre des attaques qui lui viendront de ce qu'il a au-dessous de lui, il ne reçoive des impressions que d'en haut, c'est-à-dire, de la vérité. « Apprenez-moi, Seigneur, la vérité, et la « discipline, et la science [6]. »

Il y a deux moyens d'éviter les préventions. L'un est de considérer que nos jugements seront revus par celui qui dit : « Je jugerai les justices [7]. » Entrez dans l'esprit du juge supérieur, et dépouillez-vous de vos préventions.

[1] III. *Reg.* I, 5, 6.
[2] I. *Reg.* III, 13 ; IV, 14 et seq.
[3] *Gen.* IV, 23, 24.
[4] *Deut* XVI, 19.

[1] *Eccl.* XI, 30.
[2] *Sap.* I, 1.
[3] *Prov.* XVIII, 2.
[4] III. *Reg.* III, 9 ; IV, 29.
[5] *Deut.* V, 32.
[6] *Ps.* CXVIII, 66.
[7] *Id.* LXXIV, 3.

L'autre moyen : « Jugez du prochain par vous-« même [1]. » Ainsi sorti de vous-même, vous jugerez purement, et vous ferez comme vous voudriez qu'on vous fît.

IIIe PROPOSITION.

Autres obstacles : la paresse et la précipitation.

« Ayez les yeux dans votre tête. Soyez atten-« tif : et que vos paupières précèdent vos pas [2]. » Donnez-vous le temps de considérer : ne précipitez pas votre jugement; ne craignez pas la peine de penser. « L'homme impatient ne peut « rien faire à propos, et n'opère que des folies [3]. »

A la paresse et à la précipitation, le prince doit opposer l'attention et la vigilance. Nous avons déjà traité cette matière [4], et il est inutile de la répéter ici.

IVe PROPOSITION.

La piété et la rigueur.

N'ayez pitié de personne en jugement, pas même du pauvre. Nous l'avons déjà vu. « Ren-« dez impitoyablement œil pour œil, dent pour « dent, plaie pour plaie [5]. » Tournez votre pitié d'un autre côté. C'est de l'oppressé, et du peuple qui souffre par les hommes injustes et violents, qu'il faut avoir compassion.

D'autres penchent toujours à la rigueur. Mais vous, prince, ne vous détournez ni à droite ni à gauche. On se détourne vers la gauche, lorsqu'en tendant au relâchement et à la mollesse, on affaiblit la sévérité de la loi. On ne fait pas mieux en se détournant vers la droite, c'est-à-dire, en poussant trop loin la rigueur des lois.

Le zèle de trouver le tort, fait souvent qu'on le donne à qui ne l'a pas. On veut déterrer les auteurs des crimes; et plutôt que de les laisser impunis, on en charge l'innocent. La justice alors devient une oppression. Mais le Sage a dit : « Ce-« lui qui absout l'impie, et celui qui condamne « le juste, l'un et l'autre est abominable devant « Dieu [6]. »

Ve PROPOSITION.

La colère.

La colère est une passion des plus indignes du prince. On doit s'exercer à la vaincre quand on aime la justice, dont elle est l'ennemie. « L'hom-« me patient est préféré au courageux : et celui qui « surmonte sa colère vaut mieux que celui qui « prend des villes [7]. »

L'empereur Théodose le Grand avait bien compris cette maxime du Sage. Ce prince tant de fois victorieux, et illustre par ses conquêtes, encore qu'il fût naturellement d'une colère impétueuse, profita si bien des conseils de saint Ambroise, qu'à la fin, comme dit ce Père [1], il se tenait obligé quand on le priait de pardonner; et quand il était ému par un sentiment plus vif de la colère, c'était alors qu'il se portait plus facilement à la clémence.

VIe PROPOSITION.

Les cabales et la chicane.

« Rompez les liaisons des impies (des hommes « injustes) : ne permettez pas qu'on accable l'inno-« cent; et ôtez-lui cette charge trop pesante à ses « épaules [2]. »

Soyez en garde contre la protection que trouvent les richesses. N'abandonnez pas le pauvre sous prétexte qu'il n'a personne qui prenne en main sa défense. C'est l'effet du crédit et de la cabale. « Le riche a fait quelque outrage (à un in-« nocent), et il frémit. Il est le premier à se plain-« dre et à menacer. Le pauvre, au contraire, « quoique offensé et outragé, n'osera ouvrir la « bouche [3]. » Veillez donc et pénétrez le fond des choses, vous qui aimez la justice.

Pour les chicanes, il est écrit [4] : « Qui aime les « procès, aime sa ruine. » Et la justice les doit réprimer, pour son propre bien, aussi bien que pour celui des autres.

VIIe PROPOSITION.

Les guerres et la négligence.

Trop occupé de la guerre, dont l'action est si vive, on ne songe point à la justice. Mais il est écrit de David, au milieu de tant de guerres, et pendant qu'il combattait les Moabites, les Ammonites, les Syriens, les Philistins, les Iduméens, et tant d'autres ennemis : « David faisait jugement « et justice à tout son peuple [5]. » C'est là régner véritablement que de faire régner la justice au milieu du tumulte de la guerre, en sorte qu'elle ne manque à qui que ce soit.

On est soigneux ordinairement de rendre la justice dans les grands lieux : et on la néglige dans les villages, et dans les lieux déserts. Au contraire Isaïe écrit d'un bon roi, c'est Ézéchias dont il parle : « qu'en son temps le jugement « habitait dans la solitude, et que la justice te-« nait sa séance dans les grands lieux [6], » qu'il

[1] *Eccl.* XXXI, 18.
[2] *Ibid.*. II, 14. *Prov.* IV, 25.
[3] *Ibid.* XIV, 17.
[4] Ci-devant, liv. V, art. II, IIe proposit.
[5] *Exod.* XXI, 24.
[6] *Prov.* XVII, 15.
[7] *Ibid* XVI, 32.

[1] *Ambr. de obitu Theodos.* orat. n° 13, t. II, col. 1201.
[2] *Is.* LVIII, 6.
[3] *Eccl.* XIII, 4.
[4] *Prov.* XVII, 19.
[5] II. *Reg.* VIII, 15
[6] *Is.* XXXII, 16.

appelle le Carmel, selon l'usage de la langue sainte. La justice éclairait jusqu'aux lieux les plus écartés : les pauvres sentaient son secours, et l'abondance ne corrompait point ceux qui la rendaient.

VIII[e] PROPOSITION.

Il faut régler les procédures de la justice.

« Vous poursuivrez justement ce qui est juste [1]. » Ce n'est pas assez d'avoir bon droit, il faut encore le poursuivre par les bonnes voies, sans fraude, sans détour, sans violence, sans se faire justice à soi-même ; mais en l'attendant de la puissance publique.

LIVRE NEUVIÈME.

DES SECOURS DE LA ROYAUTÉ.

LES ARMES ; LES RICHESSES, OU LES FINANCES ; LES CONSEILS.

ARTICLE PREMIER.

De la guerre et de ses justes motifs, généraux et particuliers.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu forme les princes guerriers.

C'est ce qui fait dire à David : « Béni soit le « Seigneur mon Dieu qui donne de la force à mes « bras pour le combat, et forme mes mains à la « guerre [2] ! »

II PROPOSITION.

Dieu fait un commandement exprès aux Israélites de faire la guerre.

Dieu ordonne à son peuple de faire la guerre à certaines nations.

Telles étaient les nations, dont il est écrit [3] : « Vous détruirez devant vous plusieurs nations : « le Héthéen, le Gergéséen, l'Amorrhéen, le « Chananéen, le Phéréséen, le Hévéen, et le Jé- « buséen : sept nations plus grandes et plus for- « tes que vous ; mais Dieu les a livrées entre vos « mains, afin que vous les exterminiez de dessus « la terre. Vous ne ferez jamais de traités avec « elles, et vous n'en aurez aucune pitié. »

Et encore : « Vous ne ferez jamais de paix « avec elles : et vous ne leur ferez aucun bien « durant tous les jours de votre vie, dans toute « l'éternité [4]. » Voilà une guerre à toute outrance, à feu et à sang, irréconciliable, commandée au peuple de Dieu.

[1] *Deut.* XVI, 20.
[2] *Ps.* CXLIII, 1.
[3] *Deut.* VII, 1, 2.
[4] *Ibid.* XXIII, 6.

C'est pourquoi Saül est puni sans miséricorde, et privé de la royauté, pour avoir épargné les Amalécites [1], un de ces peuples chananéens maudits de Dieu.

III[e] PROPOSITION.

Dieu avait promis ces pays à Abraham, et à sa postérité.

Ce sont les peuples dont le Seigneur avait promis à Abraham de lui donner le pays, par ces paroles [2] : « Lève les yeux, et regarde depuis le « lieu où tu es. Je te donnerai toute la terre qui « est devant toi, au midi et au nord, vers l'orient « et vers l'occident, pour être ton héritage éternel « et incommutable, et celui de ta postérité. »

Et encore : « Dieu fait un traité d'alliance avec « Abraham, et lui dit [3] : Je donnerai à ta posté- « rité toute cette terre, depuis le Nil qui arrose « l'Égypte, jusqu'au grand fleuve d'Euphrate ; « les Cinéens, les Héthéens, les Amorrhéens, » et les autres qu'on vient de nommer.

IV[e] PROPOSITION.

Dieu voulait châtier ces peuples et punir leurs impiétés.

C'étaient des nations abominables, et dès le commencement adonnées à toute sorte d'idolâtrie, d'injustices et d'impiétés ; race maudite depuis Cham et Chanaan, à qui la malice avait passé en nature, par ses habitudes corrompues. Comme il est écrit dans le livre de la Sagesse [4] : « Seigneur, vous les aviez en horreur, parce que « leurs actions étaient odieuses, et leurs sacrifices « exécrables. Ces peuples immolaient leurs pro- « pres enfants à leurs dieux ; ils n'épargnaient ni « leurs hôtes ni leurs amis ; et vous les avez per- « dus par la main de nos ancêtres, parce que leur « malice était naturelle et incorrigible. »

Tels étaient, dit le Saint-Esprit dans ce divin livre, les anciens habitants de la terre sainte. Et c'est pourquoi Dieu les en chassa par un juste jugement, pour la donner aux Israélites.

V[e] PROPOSITION.

Dieu avait supporté ces peuples avec une longue patience.

« Les iniquités des Amorrhéens ne sont pas « encore accomplies, » dit le Seigneur à Abraham [5].

Quelque volonté qu'il eût de donner à un serviteur si fidèle et si chéri, l'héritage qu'il avait promis à sa foi, il en suspend la donation actuelle, par un conseil de miséricorde.

Mais encore combien durera ce délai ? Quatre

[1] I. *Reg.* XV, 7, 8, 9 et seq.
[2] *Gen.* XIII, 14, 15.
[3] *Ibid.* XV, 18 et seq.
[4] *Sap* XII, 3, 4 et seq.
[5] *Gen.* XV, 16.

cents ans, dit-il [1], pendant lesquels il exerce la patience de son peuple, et attend ses ennemis à la pénitence. En attendant, dit-il, « tes enfants « seront affligés quatre cents ans. » Tant il a de peine à déposséder de leur terre, des peuples méchants et maudits.

Arbitre de l'univers, qui vous obligeait à tant de ménagements, vous qui ne craignez personne? comme il est marqué dans le livre de la Sagesse [2]. « Et qu'avait-on à vous dire, quand vous eussiez « fait périr une des nations que vous avez faites? « Mais c'est que vous voulez montrer que vous « faites tout avec justice, et que plus vous êtes « puissant, plus vous aimez à pardonner. »

VI[e] PROPOSITION.

Dieu ne veut pas que l'on dépossède les anciens habitants des terres, ni que l'on compte pour rien les liaisons du sang.

Quoique maître absolu de toute la terre pour la donner à qui il lui plaît, Dieu ne se sert pas de ce droit et de ce domaine souverain, pour déposséder de leur pays les peuples qui en avaient la jouissance paisible; et il ne les en dépouille, pour le donner à son peuple, que par un juste châtiment de leurs crimes.

C'est par cette raison qu'il donne cet ordre exprès aux Israélites [3] : « Vous passerez par les « confins de vos frères, les enfants d'Ésaü, qui « occupent le mont de Séir, et qui seront effrayés « de votre passage. Mais prenez garde soigneuse- « ment de ne faire aucun mouvement contre eux. « Car je ne vous donnerai aucune parcelle de cette « montagne que j'ai donnée en possession aux « enfants d'Ésaü; pas même autant qu'en pour- « rait couvrir le pas d'un homme. » Vous garderez avec eux toutes les lois du commerce et de la société. « Vous achèterez leurs vivres argent « comptant, et leur payerez jusqu'à l'eau que vous « puiserez dans leurs puits, et que vous boirez « (dans un pays où elle est si rare). Vous ne passe- « rez point sur leurs terres, mais vous prendrez « un chemin détourné, » de peur d'avoir occasion de querelle avec eux.

« Usez-en de même envers les Moabites et les « Ammonites. » descendants de Lot, cousin d'Abraham, et comme lui sorti de Tharé, leur père commun, Ne combattez point contre eux; car « je ne vous donnerai aucune partie de leur terre, « parce que je l'ai donnée aux enfants de Lot [4]. »

Les anciens habitants de ces terres, que Dieu avait données aux enfants d'Ésaü et à ceux de Lot, sont appelés des géants, et d'autres noms odieux [1], qui, dans le style de l'Écriture, signifient des hommes robustes et de grande taille, mais sanguinaires, injustes, violents, oppresseurs et ravisseurs. Et l'Écriture le marque, pour montrer que Dieu les avait livrés à une juste vengeance, quand il les chassa de leurs terres; encore que ce ne fût pas avec un commandement aussi exprès, et une providence aussi particulière, qu'il la fit paraître à son peuple dans la conquête de la terre sainte.

En un mot, Dieu veut que l'on regarde les terres comme données par lui-même à ceux qui les ont premièrement occupées, et qui en sont demeurés en possession tranquille et immémoriale; sans qu'il soit permis de les troubler dans leur jouissance, ni d'inquiéter le repos du genre humain.

Dieu veut aussi que l'on conserve le souvenir de la parenté, et des origines communes, si éloignées qu'elles soient.

Ainsi, quelque éloignés que fussent les Israélites de Lot et d'Ésaü, et même sans considérer qu'Ésaü avait été un mauvais frère, il veut toujours qu'on se souvienne des pères communs, et qu'Ésaü, comme Jacob, venait d'Isaac; parce qu'il est le père et le protecteur de la société humaine, et qu'il veut faire respecter aux hommes toutes les liaisons du sang, pour rendre, autant qu'il se peut, la guerre odieuse par toute sorte de titres.

VII[e] PROPOSITION.

Il y a d'autres justes motifs de faire la guerre, les actes d'hostilité injustes, le refus du passage demandé à des conditions équitables, le droit des gens violé en la personne des ambassadeurs.

Outre le motif du commandement exprès de Dieu comme juste juge, qui ne paraît qu'une fois dans l'Écriture, en voici encore d'autres.

Quatre rois conjurés entrèrent dans le pays du roi de Sodome, du roi de Gomorrhe, et de trois autres rois voisins [2]. Les agresseurs furent victorieux, et se retiraient chargés de butin, et emmenant leurs captifs, parmi lesquels était Lot, neveu d'Abraham, qui demeurait dans Sodome. Mais Dieu lui avait préparé un libérateur. Son oncle Abraham poursuivit ces ravisseurs, les tailla en pièces, ramena Lot, les femmes captives, avec un peuple innombrable et tout le butin. Dieu agréa sa victoire, et le fit bénir par son grand pontife, le célèbre Melchisédech, la plus excellente figure de Jésus-Christ.

Og, roi de Basan, vint aussi à main armée à la rencontre des Israélites, pour les attaquer; et

[1] *Gen.* XV, 13.
[2] *Sap.* XII, 13, 14, 15, 16.
[3] *Deut.* II, 4, 5, 6. II *Par.* XX, 10.
[4] *Ibid.* 9, 19.

[1] *Deut.* II. 10, 11, 12, 19, 20 et seq.
[2] *Gen.* XIV, 1 et seq.

Ils le taillèrent en pièces, comme un agresseur injuste, et lui prirent soixante villes, malgré la hauteur de leurs murailles et de leurs tours [1].

Aussi ne doit-on pas épargner les agresseurs injustes. Et pour le refus du passage, le traitement rigoureux, mais juste qu'on fit à Séhon, roi d'Hésébon, est un exemple bien remarquable.

« Les Israélites envoyèrent des ambassadeurs à « Séhon, roi d'Hésébon [2] (pour lui faire cette « paisible légation) : Nous passerons par votre « terre, mais nous ne prendrons aucun détour « suspect, ni à droite ni à gauche : nous marche- « rons dans le grand chemin. Vendez-nous nos « aliments, et jusqu'à l'eau que nous boirons : « nous ne vous demandons que le seul passage. »

Pour le rassurer davantage, on lui propose l'exemple de la conduite qu'on avait tenue avec les autres peuples [3] : « C'est ainsi qu'en ont usé « les enfants d'Ésaü et des Ammonites. Nous ne « voulons point arrêter; et nous ne voulons que « venir jusqu'au Jourdain, à la terre que notre « Dieu nous a donnée. »

Le grand chemin est du droit des gens, pourvu qu'on n'entreprenne pas le passage par la force, et qu'on le demande à condition équitable. Ainsi on déclara justement la guerre à Séhon, dont Dieu endurcit le cœur, pour ensuite lui refuser tout pardon; et il fut mis sous le joug.

Voilà donc deux justes motifs de faire la guerre : l'injuste refus du passage demandé à des conditions équitables, et l'hostilité manifeste qui vous rend agresseur injuste.

Il faut rapporter à ce dernier motif ce qu'a fait le peuple de Dieu pour s'affranchir d'un joug injustement imposé, pour venger sa liberté opprimée, et pour défendre sa religion par l'ordre exprès de Dieu. Et tel a été le motif des guerres des Machabées; ainsi qu'il a été rapporté ailleurs [4].

Enfin elui du droit des gens violé en la personne des ambassadeurs, est un des plus importants.

« Naas, roi des Ammonites, étant mort, et son « fils étant monté sur le trône, David dit : Je « montrerai de l'amitié à Hanon, comme son père « m'en a fait paraître [5]. » Les Ammonites, qui connaissaient peu le cœur généreux et reconnaissant de David, persuadèrent à leur roi que ces ambassadeurs étaient des espions, qui venaient reconnaître le faible de la place, et exciter les peuples à la rébellion. Ainsi il leur fit un traitement indigne; et sentant combien ils avaient offensé David, ils se liguèrent contre lui avec les rois voisins. Mais David envoya contre eux Joab, avec une armée, et marcha lui-même en personne, pour achever cette guerre, qui lui fut heureuse.

C'est à quoi se réduisent les motifs de la guerre, qu'on nomme étrangère, qui sont marqués dans l'Écriture.

[1] *Deut.* III, 1, 2 et seq.
[2] *Ibid.* II, 26, 27, 28.
[3] *Ibid.* 29, 30.
[4] Ci-devant, liv. VI, art. III, IIe proposition.
[5] II. *Reg.* X, 1, 2 et sep.

ARTICLE II.

Des injustes motifs de la guerre.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Premier motif : les conquêtes ambitieuses.

Ce motif paraît bientôt après le déluge en la personne de Nemrod, homme farouche, qui devient, par son humeur violente, le premier des conquérants [1]. Mais il est expressément marqué, qu'il était des enfants de Chus, fils de Cham, le seul des enfants de Noé qui ait mérité d'être maudit par son père.

Le titre de conquérant prend naissance dans cette famille : et l'Écriture exprime cet événement, en disant « qu'il fut le premier puissant de « la terre; » c'est-à-dire, qu'il fut le premier que l'amour de la puissance porta à envahir les pays voisins.

IIe PROPOSITION.

Ceux qui aiment la guerre, et la font pour contenter leur ambition, sont déclarés ennemis de Dieu.

« Je redemanderai votre sang de la main de « toutes les bêtes, et de celles de tous les hom- « mes qui auront répandu le sang humain, qui « est celui de leurs frères. Qui répandra le sang « humain, son sang sera répandu; parce que « l'homme est fait à l'image de Dieu [2]. »

Dieu a tant d'horreur des meurtres, et de la cruelle effusion du sang humain, qu'il veut en quelque façon qu'on regarde comme coupables jusqu'aux bêtes qui le versent. Il semblerait, à entendre ces paroles, que Dieu voudrait obliger les animaux farouches à respecter l'ancien caractère de domination qui nous avait été donné sur eux, quoique presque effacé par le péché. Le violement en est réputé aux bêtes comme un attentat : et c'est une espèce de punition où il les assujettit, de les rendre si odieuses, qu'on ne cherche qu'à les prendre et à les faire mourir.

La raison de cette défense est admirable : « C'est, dit-il, que l'homme est fait à l'image de « Dieu. » Cette belle ressemblance ne peut trop paraître sur la terre. Au lieu de la diminuer par

[1] *Gen.* X, 8, 9, 10, 11.
[2] *Ibid.* IX, 5, 6.

les meurtres, Dieu veut au contraire que les hommes se multiplient : « Croissez, leur dit-il [1], « et remplissez la terre. »

Que si ravir à un seul homme le présent divin de la vie, c'est attenter contre Dieu, qui a mis sur l'homme l'empreinte de son visage ; combien plus sont détestables à ses yeux ceux qui sacrifient tant de millions d'hommes et tant d'enfants innocents à leur ambition !

IIIe PROPOSITION.

Caractère des conquérants ambitieux, tracé par le Saint-Esprit.

Après que Nabuchodonosor, roi de Ninive et d'Assyrie, eut défait et subjugué Arphaxad, roi des Mèdes [2], « son empire fut élevé, et son cœur « s'enfla : et il envoya à tous les peuples qui habi- « taient dans la Cilicie, à Damas, vers le Liban et « le Carmel, aux Arabes, aux Galiléens, dans les « vastes plaines d'Esdrélon, aux Samaritains, et « aux environs du Jourdain, et à toute la terre de « Jessé jusqu'aux limites de l'Éthiopie. Il dépêcha « ses envoyés à tous ces peuples, pour les obliger « de se soumettre à sa puissance. Mais ces nations « (jalouses de leur liberté) renvoyèrent ses ambas- « sadeurs les mains vides, et sans leur rendre au- « cun honneur. Alors le roi d'Assyrie entra en « indignation, et jura qu'il se défendrait contre « tous ces peuples, » ou plutôt qu'il se vengerait de leur résistance.

Voilà le premier trait d'un conquérant injuste. Il n'a pas plutôt subjugué un ennemi puissant, qu'il croit que tout est à lui ; il n'y a peuple qu'il n'oppresse : et si on refuse le joug, son orgueil s'irrite. Il ne parle point d'attaquer, il croit avoir sur tous un droit légitime. Parce qu'il est le plus fort, il ne se regarde pas comme agresseur ; et il appelle défense, le dessein d'envahir les terres des peuples libres. Comme si c'était une rébellion, de conserver sa liberté contre son ambition, il ne parle plus que de vengeance ; et les guerres qu'il entreprend ne lui paraissent qu'une juste punition des rebelles.

Il passe outre : et non content d'envahir tant de pays qui ne relèvent de lui par aucun endroit, il croit ne rien entreprendre digne de sa grandeur, s'il ne se rend maître de tout l'univers. C'est la suite du caractère de cet injuste conquérant. « La parole fut répandue dans le palais du roi « d'Assyrie, qu'il se défendrait et se vengerait. « Et appelant ses vieux conseillers, ses capitaines « et ses guerriers, il leur déclara, dans une « assemblée tenue exprès en particulier avec eux,

[1] *Gen.* IX, 7.
[2] *Judith.* I, 5, 6 et seq.

« que sa volonté était de soumettre à son empire « toute la terre habitable [1]. »

Ce n'était point un conseil qu'il demandait à cette grande assemblée, il n'a pour conseil que son orgueil indomptable : et, sans consulter davantage, pour en venir à l'exécution, « il donne ses « ordres à Holoferne, chef-général de sa milice « (grand homme de guerre) : et, dit-il, ne par- « donnez à aucun royaume, ni à aucune place « forte : que vos yeux ne soient touchés d'aucune « pitié, et que tout fléchisse sous ma loi [2]. »

C'est le second trait de cet orgueilleux caractère. Ce superbe roi n'a pas besoin de conseil, l'assemblée de ses conseillers n'est qu'une cérémonie, pour déclarer d'une manière plus solennelle ce qui est déjà résolu, et pour mettre tout en mouvement.

Mais voici un dernier trait. C'était de ne respecter ni connaître ni Dieu ni homme, et de n'épargner aucun temple, pas même celui du vrai Dieu, qu'il eût voulu mettre en cendres avec tous les autres, au milieu de Jérusalem. Car « il avait « commandé à Holoferne d'exterminer tous les « dieux, afin qu'il n'y eût de Dieu que le seul Na- « buchodonosor, dans toutes les terres que ses ar- « mes auraient subjuguées [3]. »

Cela se fait en deux manières : ou en s'attribuant ouvertement les honneurs divins ainsi qu'il est arrivé presqu'à tous les conquérants du paganisme : ou par les effets, lorsqu'avec un orgueil outré, sans songer qu'il y ait un Dieu, on se rapporte ses victoires à soi-même, à sa force, et à ses conseils, et que l'on semble dire en son cœur : « Je suis un Dieu, » et je me suis fait moi-même : comme il est écrit dans le Prophète [4].

Ou, pour répéter les paroles d'un autre Nabuchodonosor [5] : « N'est-ce pas là cette grande Ba- « bylone, que j'ai bâtie dans la force de ma puis- « sance, et dans l'éclat de ma gloire, pour être « le siége de mon empire ? » Sans songer qu'il y a un Dieu, à qui on doit tout.

Tel est le caractère des conquérants ambitieux, qui, enivrés du succès de leurs armes victorieuses, se disent les maîtres du monde, et que leur bras est leur Dieu.

IVe PROPOSITION.

Lorsque Dieu semble accorder tout à de tels conquérants, il leur prépare un châtiment rigoureux.

« J'ai donné toutes les terres et toutes les mers « à Nabuchodonosor roi de Babylone, mon servi-

[1] *Judith.* II, 1, 2, 3.
[2] *Ibid.* 5, 6.
[3] *Ibid.* III, 13.
[4] *Ezech.* XXVIII, 2, 9.
[5] *Dan.* IV, 27.

« teur [1], » et ministre de mes justes vengeances. Ce n'est pas à dire qu'il les ait données afin qu'il en fût le légitime possesseur : c'est-à-dire que, par un secret jugement, il les a abandonnées à son ambition, pour les occuper et les envahir. Rien n'échappera de ses mains : « et jusqu'aux « oiseaux du ciel (c'est-à-dire ce qu'il y a de plus « libre), y tombera [2]. »

Voilà en apparence une faveur bien déclarée : mais le retour est terrible. « Le marteau qui a « brisé les nations de l'univers, est brisé lui-« même [3]. Le Seigneur a rompu la verge, dont il « a frappé le reste du monde d'une plaie irrémé-« diable [4]. Je tombe sur toi, ô superbe! dit le « Seigneur des armées : ton jour est venu, et le « temps où tu seras visité (par la justice divine, « Dieu renversera Babylone, comme il a fait « Sodome et Gomorrhe, et ne lui laissera aucune « ressource [5]. Il n'y a plus de remède à ses maux; « son jugement est monté jusqu'aux cieux, et a « percé les nues [6]. »

Ve PROPOSITION.

Second injuste motif de la guerre : le pillage.

Ainsi s'armèrent les quatre rois dont on vient de parler [7] : et ils enlevèrent le riche butin, et les captifs qu'Abraham délivra.

Si l'on souffre de telles guerres, il n'y aura plus de royaume ni de province tranquille. C'est pourquoi Dieu oppose à ces ravisseurs la magnanimité d'Abraham, qui ne se réserve rien du butin qu'il avait recous, que ce qui appartenait à ses alliés, compagnons de son entreprise. Et au surplus, il ne veut pas que personne se pût vanter sur la terre « d'avoir enrichi Abraham [8]. »

Souvent aussi Dieu livre ceux qui pillent à d'autres pillards. Écoutez Isaïe [9]. « Malheur à vous « qui pillez ! ne serez-vous pas pillés vous-mêmes ? « Et vous qui méprisez (toutes les lois de la justice, « et croyez pouvoir tout voler impunément), ne « serez-vous pas méprisés par quelque autre plus « puissant que vous? Oui, quand vous aurez cessé « de piller, on vous pillera. Et quand, las de « combattre, vous cesserez de mépriser vos enne-« mis (au milieu des périls d'une guerre injuste), « vous tomberez dans le mépris. »

[1] *Jerem.* XXVII
[2] *Dan.* II, 38.
[3] *Jerem.* L, 23
[4] *Isai.* XIV, 5, 6.
[5] *Jerem.* L, 31, 40.
[6] *Ibid.* LI, 9.
[7] *Gen.* XIV, 9, 11, 12. Ci-devant, art. I, VIIe proposit.
[8] *Ibid.* 23, 24.
[9] *Is.* XXXIII, 1.

VIe PROPOSITION.

Troisième injuste motif : la jalousie.

« Isaac s'enrichit, et sa puissance allait toujours « croissant, jusqu'à ce qu'il devînt très-grand : et « alors les Philistins, lui portant envie, exercent « contre lui des hostilités et des violences injus-« tes. Et le roi du pays lui fit dire : Retirez-vous, « parce que vous êtes devenu beaucoup plus puis-« sant que nous [1]. »

Quoique cette raison de lui nuire fût basse et injuste, il céda pour le bien de la paix, se retirant dans le voisinage; et l'affaire se termina par un traité de paix solennel, où ses ennemis reconnurent le tort qu'ils avaient, et le bon droit d'Isaac.

VIIe PROPOSITION.

Quatrième injuste motif : la gloire des armes, et la douceur de la victoire. Premier exemple.

Il n'y a rien de plus flatteur que cette gloire militaire, elle décide souvent d'un seul coup des choses humaines, et semble avoir une espèce de toute-puissance, en forçant les événements; et c'est pourquoi elle tente si fort les rois de la terre. Mais on va voir combien elle est vaine.

Amasias, roi de Juda, avait remporté des victoires signalées contre l'Idumée, et en avait pris les forteresses les plus renommées. Enflé de ce succès, « il envoya des ambassadeurs à Joas, roi « d'Israël; pour lui dire [2] : Venez, et voyons-« nous (à main armée; éprouvons nos forces). « Joas (plus modéré) lui fit répondre : Vous avez « prévalu contre les enfants d'Édom, et votre « cœur s'est enflé : contentez-vous de cette gloire, « et demeurez en repos. Pourquoi voulez-vous « vous attirer un grand mal, et tomber vous et « votre peuple sous ma main? Amasias n'acquiesça « pas à ce sage conseil. Le roi d'Israël marcha : « ils se virent, comme Amasias l'avait proposé, « à Bethsamés, ville de Juda. Ceux de Juda fu-« rent battus, et prirent la fuite : Joas prit Ama-« sias, et le ramena dans Jérusalem, et fit démolir « quatre cents coudées de murailles de cette ville « royale; et enleva tout l'or et tout l'argent qui « s'y trouva, et tous les vaisseaux de la maison « du Seigneur (de celle d'Obédédon, où l'arche « avait reposé du temps de David) et du palais; et « prit des otages, et retourna à Samarie. » Tel fut le fruit de la querelle que fit Amasias à Joas, sans autre sujet que celui d'une vaine gloire, et de faire paraître ses forces, et le courage des siens.

[1] *Gen.* XXVI, 12, 13 et seq.
[2] IV. *Reg.* XIV, 7, 8 et seq.

VIII[e] PROPOSITION.

Second exemple du même motif, qui fait voir combien la tentation en est dangereuse.

« Néchao, roi d'Égypte, marcha en bataille « contre les Charcamites le long de l'Euphrate; et « Josias alla à sa rencontre[1]. Mais Néchao lui « envoya des ambassadeurs pour lui dire : Qu'ai-je « à démêler avec vous, roi de Juda? Ce n'est pas « à vous que j'en veux : j'attaque un autre pays, « où Dieu m'a commandé de marcher en dili- « gence : ne combattez plus contre Dieu qui est « avec moi, de peur que je ne vous fasse périr. « Josias ne voulut point s'en retourner; mais il « se mit en état de faire la guerre, et ne voulut « point écouter Néchao, qui lui parlait de la part « de Dieu. Il s'avança donc pour combattre dans « la plaine de Mageddo. Blessé par les archers, il « dit à ses serviteurs : Retirez-moi du combat, « car je suis blessé. On l'enleva de son chariot, « pour le transporter dans un autre qui le suivait, « selon la coutume des rois, et on le ramena à « Jérusalem, où il mourut pleuré de tout le peu- « ple, et principalement de Jérémie, dont les « lamentations se chantent encore aujourd'hui « par tout Israël. »

Si un si bon roi se laisse tenter par le désir de la victoire, ou en tout cas par celui de faire la guerre sans raison, que ne doit-on pas craindre pour les autres?

IX[e] PROPOSITION.

On combat toujours avec une sorte de désavantage, quand on fait la guerre sans sujet.

On peut remarquer, sur ces deux exemples, que c'est un désavantage de faire la guerre sans raison.

Une bonne cause ajoute aux autres avantages de la guerre, le courage et la confiance. L'indignation contre l'injustice augmente la force, et fait que l'on combat d'une manière plus déterminée et plus hardie. On a même sujet de présumer qu'on a Dieu pour soi; parce qu'on y a la justice, dont il est le protecteur naturel. On perd cet avantage, quand on fait la guerre sans nécessité, et de gaîté de cœur : de sorte que, quel que puisse être l'événement, selon les terribles et profonds jugements de Dieu, qui distribue la victoire par des ordres et par des ressorts très-cachés; lorsqu'on ne met pas la justice de son côté, on peut dire, par cet endroit-là, que l'on combat toujours avec des forces inégales.

C'est même déjà un effet de la vengeance de Dieu, d'être livré à l'esprit de la guerre. Et il est écrit d'Amasias, dans l'occasion que nous venons de voir, que ce prince ne voulut pas écouter les sages conseils du roi d'Israël, qui le détournait d'une guerre injustement entreprise : « parce que « c'était la volonté du Seigneur, qu'il fût livré « aux mains de ses ennemis, à cause des dieux « d'Idumée qu'il avait servis[1]. »

X[e] PROPOSITION.

On a sujet d'espérer qu'on met Dieu de son côté, quand on y met la justice.

« Seigneur, disait Josaphat[2], les enfants d'Am- « mon et de Moab, et les habitants de la monta- « gne de Séir, ont été épargnés pas nos ancêtres, « lorsqu'ils sortaient de l'Égypte; et ils se sont « détournés à côté, pour ne passer point sur ces « terres, et n'avoir pas occasion de combattre ces « peuples. Et eux, au contraire, ils assemblent « une armée immense pour nous chasser de la « terre que vous nous avez donnée. Vous donc, « notre Dieu, ne les jugerez-vous pas, puisque « nous n'avons point assez de force pour nous « opposer à cette prodigieuse multitude qui tombe « sur nous? Nous ne savons que faire pour leur « résister, et il ne nous reste que de lever les yeux « vers vous. »

Ainsi pria Josaphat : et il reçut dans le moment des assurances de la protection de Dieu.

XI[e] PROPOSITION.

Les plus forts sont assez souvent les plus circonspects à prendre les armes.

On en a vu des exemples dans les guerres d'Amasias et de Josias. J'en ajouterai encore un dans un fait particulier.

Dans une déroute des enfants d'Israël du parti d'Isboseth, conduit par Abner contre David[3], « Asaël, un des frères de Joab, qui se fiait en la « légèreté de ses pieds plus vites que ceux des « chevreuils habitants des forêts, poursuivait « Abner sans se détourner à droite ni à gauche, « et allant toujours sur ses pas. Abner regarda « un moment derrière, et lui dit : Êtes-vous Asaël? « Oui, répondit-il. Abner poursuivit : Retirez- « vous d'un côté ou d'un autre, et attachez-vous « à qui vous voudrez parmi la jeunesse fugitive, « pour en avoir la dépouille. Asaël ne cessa point « de le presser : et Abner répéta encore : Retirez- « vous, je vous prie, et cessez de me poursuivre; « autrement je serai contraint de vous percer, et « de vous laisser attaché à la terre : et comment « pourrai-je après cela lever les yeux devant vo- « tre frère Joab? Asaël méprisa ce discours; et « Abner le frappa dans l'aine, et le perça d'outre

[1] II. *Paral.* XXXV, 20, 21 et seq.

[1] II. *Paral.* XXV, 20.
[2] *Ibid.* XX, 10, 11 et seq.
[3] II. *Reg.* II, 17, 18 et seq.

« en outre. Il mourut sur-le-champ de sa blessure : « et tous les passants s'arrêtaient pour voir Asaël « couché par terre. »

On ne pouvait garder plus de modération, dans sa supériorité, que le faisait Abner, un des vaillants hommes de son temps, ni ménager davantage Joab et Asaël.

XIIe PROPOSITION.

Sanglante dérision des conquérants par le prophète Isaïe.

« Comment êtes-vous tombé, bel astre qui luisiez au ciel comme l'étoile du matin ; vous qui « frappiez les nations, et disiez en votre cœur : « Je monterai jusqu'au ciel ; je m'élèverai au-dessus des astres ; je prendrai séance sur la montagne du temple où Dieu a fixé sa demeure à « côté du nord ; je volerai au-dessus des nues, et « je serai semblable au Tres-Haut? Mais je vous « vois plongé dans les enfers, dans l'abîme pro- « fond du tombeau. Ceux qui vous verront, se « baisseront pour vous considérer dans ce creux, « et diront en vous regardant : N'est-ce pas là « celui qui troublait la terre, qui ébranlait les « royaumes, qui a fait du monde un désert, « qui en a désolé les villes et renfermé ses captifs dans des cachots? Les rois des Gentils sont « morts dans la gloire, et enterrés dans leurs « sépulcres : mais vous, on vous en a arraché, « et vous êtes resté sur la terre, comme une branche inutile et impure, sans laisser de postérité [1]. »

Et un peu devant [2] : « Quand vous êtes tombé « à terre, tout l'univers est demeuré dans l'étonnement et dans le silence : les pins mêmes se « sont réjouis, et ont dit que depuis votre mort « personne ne les coupe plus (pour en construire « des vaisseaux, et en faire des machines de guerre). L'enfer a été troublé par votre arrivée, et « a envoyé au-devant de vous les géants. Les rois « de la terre se sont élevés, et tous les princes des « nations ; et tous vous disent : Quoi donc ! vous « avez été blessé comme nous ; vous êtes devenu « semblable à nous? Votre orgueil est précipité « dans les enfers, votre cadavre est gisant dans le « tombeau, vous êtes couché sur la pourriture, et « votre couverture sont les vers? »

XIIIe PROPOSITION.

Deux paroles du Fils de Dieu qui anéantissent la fausse gloire, et éteignent l'amour des conquêtes.

Il n'y a rien au-dessus de ces expressions, que la simplicité de ces deux paroles du Fils de Dieu [3] : « Que sert à l'homme de conquérir le « monde, s'il perd son âme? Et qu'est-ce qu'on « donnera en échange pour son âme? »

[1] *Is.* XIV, 12, 13 et seq.
[2] *Ibid.* 6, 7 et seq.
[3] *Matth.* XVI, 26.

Et encore, pour foudroyer d'un seul mot la fausse gloire : « Ils ont reçu leur récompense [1]. » Ils ont prié dans les coins des rues ; ils ont jeûné ; ils ont fait l'aumône. Ajoutons : ils ont exercé ces grandes vertus militaires, si laborieuses et si éclatantes, pour faire parler les hommes : « En vérité, « je vous le dis ; ils ont reçu leur récompense. » Ils ont voulu qu'on parlât d'eux : ils sont contents ; on en parle par tout l'univers, ils jouissent de ce bruit confus dont ils étaient enivrés : et vains qu'ils étaient, ils ont reçu une récompense aussi vaine que leurs projets : *Receperunt mercedem suam, vani vanam,* comme dit saint Augustin [2].

Que de sueurs, que de travaux, disait Alexandre (mais que de sang répandu) pour faire parler les Athéniens ! Il sentait la vanité de cette frivole récompense ; et en même temps il se repaissait de cette fumée.

ARTICLE III.

Des guerres entre les citoyens, avec leurs motifs ; et des règles qu'on y doit suivre.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Premier exemple. On résout la guerre entre les tribus par un faux soupçon ; et en s'expliquant on fait la paix.

Ceux de la tribu de Ruben et de Gad, et la moitié de la tribu de Manassé, étaient séparés de leurs frères par le Jourdain ; et ils érigèrent sur les bords de ce fleuve un autel d'une grandeur immense. Le reste des enfants d'Israël, ayant appris qu'on érigeait contre eux cet autel dans la terre de Chanaan, s'assemblèrent tous en Silo pour combattre contre eux ; et en attendant envoyèrent un député de chaque tribu, avec Phinéès, fils d'Éléazar, souverain sacrificateur. Comme ils furent arrivés dans la terre de Galaad où ils trouvèrent les Rubénistes, et les autres qui élevaient cet autel, ils leur parlèrent ainsi [3] : « Quelle est « cette transgression de la loi de Dieu? Pourquoi « abandonnez-vous le Dieu d'Israël, et bâtissez- « vous un autel sacrilége pour vous éloigner de « son culte? Que si vous croyez que la terre que « vous habitez est immonde (faute d'être sanctifiée par un autel), venez plutôt avec nous dans « la terre où est établi le tabernacle du Seigneur, « et y demeurez. Nous vous prions seulement de « ne pas délaisser le Seigneur ni notre société, en « établissant un autre autel que celui du Seigneur

[1] *Math.* VI, 2, 5.
[2] *In Ps.* CXVIII, *serm.* XII, n° 2 ; t. IV, col. 1306.
[3] *Jos.* XXII, 10, 11 et seq.

« notre Dieu ; et de ne point attirer sur nous tous « sa juste vengeance, comme fit Achab par son « blasphème.

« Ceux de Ruben et les autres répondirent à « ce discours : Le Seigneur, le très-puissant Dieu « sait, et tout Israël en sera témoin, que nous « n'élevons cet autel que pour être un mémorial « éternel du droit que nous avons, nous et nos « enfants, sur les holocaustes ; de peur qu'un jour « vous ne leur disiez : Vous n'avez point de part « au culte de Dieu. Phinéès, qui était le chef de « la légation, ayant ouï cette réponse prononcée « par les Rubénistes et les autres, avec exécration « du sacrilége qu'on leur imputait, en fit rapport « à tout le peuple qui en fut content : et le nou-« vel autel fut appelé : Témoignage que le Sei-« gneur était Dieu. »

On voit là que les tribus allaient armer contre leurs frères, qu'ils estimaient prévaricateurs, mais que, sans rien précipiter, on en vint à un entier éclaircissement, comme la prudence et la charité le voulait ; et la paix fut faite.

IIe PROPOSITION.

Second exemple. Le peuple arme pour la juste punition d'un crime, faute d'en livrer les auteurs.

Un lévite faisant son chemin, logea en passant dans la ville de Gabaa, qui appartenait à ceux de Benjamin : il en fut indignement traité, lui et sa femme, qui mourut entre leurs bras impudiques [1]. Le lévite, pour exciter la vengeance publique, en partagea le corps mort en douze morceaux, qu'il dispersa dans tous les confins d'Israël. A ce spectacle, chacun s'écriait [2] : « On « n'a jamais vu une telle chose en Israël. Assem-« blez-vous, dit-on aux tribus, et ordonnez en « commun ce qu'il faut faire. »

Les tribus étant assemblées, il fut ordonné qu'avant toutes choses on demanderait les coupables [3]. Mais, au lieu de les livrer, ceux de Benjamin en entreprirent la défense, et se jetèrent dans Gabaa, au nombre de vingt-cinq mille combattants, tous gens de main et de courage, et très-instruits dans l'art de la guerre. Cependant les tribus entreprirent une guerre si difficile ; et après divers combats avec un événement douteux, la tribu de Benjamin fut exterminée, à la réserve de six cents hommes, qui avaient échappé à tant de sanglantes batailles.

Outre la difficulté de cette guerre, il y avait encore à considérer l'extinction d'une tribu dans Israël. C'est de quoi toutes les tribus étaient affligées : « Quoi donc, disait-on [4], il périra une « des tribus, une des sources d'Israël ? » Mais la justice l'emporta : et tout ce qu'obtint le regret d'une perte si considérable, c'est d'aider cette misérable tribu, autant qu'on pouvait, à se rétablir par le mariage.

[1] *Jud.* XIX, 1 ; 2 et seq.
[2] *Ibid.* XIX, 30.
[3] *Ibid.* XX, 1, 2 et seq.
[4] *Ibid.* XXI, 3, 6, 7 et seq.

IIIe PROPOSITION.

Troisième exemple. On procédait par les armes à la punition de ceux qui ne venaient pas à l'armée, étant mandés par ordre public.

C'est ce qui paraît dans la même guerre, où l'on introduisit une accusation en demandant : « Qui sont ceux qui ne se sont pas rendus à « l'assemblée générale ? On trouva que ceux de « Jabés Galaad y avaient manqué : et on choisit « dix mille des meilleurs soldats pour les passer « au fil de l'épée [1]. »

Gédéon avait puni à peu près de même ceux de Soccoth, qui par un esprit de révolte refusèrent des vivres à l'armée qui marchait à l'ennemi. Il prit la tour de Phannuel, où ils mettaient leur espérance ; il la démolit, et en fit mourir les habitants [2].

C'est ainsi qu'on ôte aux rebelles et aux mutins les forteresses dont ils abusent ; et on laisse un exemple à la postérité, du châtiment qu'on en fait.

On voit clairement, par ces exemples, que la puissance publique doit être armée, afin que la force demeure toujours au souverain.

IVe PROPOSITION.

Quatrième exemple. La guerre entre David et Isboseth fils de Saül.

Tout le royaume de Saül, après la mort de ce prince, appartenait à David. Dieu en était non-seulement le maître absolu, par son domaine souverain et universel, mais encore le propriétaire, par ses titres particuliers sur la famille d'Abraham, et sur tout le peuple d'Israël. Dieu donc ayant donné ce royaume entier à David, qu'il avait fait sacrer par Samuel, et à sa famille, on ne peut douter de son droit : et néanmoins Dieu voulait qu'il conquît ce royaume qui lui appartenait à si juste titre.

Ce droit de David avait été reconnu par tout le peuple, et même par la famille de Saül. Jonathas, fils de Saül, dit à David [3] : « Je sais que « vous régnerez sur Israël, et je serai le second « après vous : et mon père ne l'ignore pas. » En effet, Saül lui-même, dans un de ses bons moments, avait parlé à David en ces termes [4] : « Comme je sais que vous régnerez très-certai-

[1] *Jud.* XXI, 8, 9, 10.
[2] *Ibid.* VIII, 5, 6 et seq.
[3] I. *Reg.* XXIII, 17.
[4] *Ibid.* XXIV, 21, 22.

« nement, et que vous aurez en main le royaume « d'Israël, jurez-moi que vous conserverez les « restes de ma race. » Ainsi le droit de David était constant.

Ce qui retarda l'exécution de la volonté de Dieu, fut qu'Abner, fils de Ner, qui commandait les armées sous Saül, fit valoir le nom de ce prince, et mit son fils Isboseth sur le trône durant sept ans [1], pendant que David régnait à Hébron sur la maison de Juda.

Quelque certain et reconnu que fût le droit de David, il n'usa pas de ses avantages durant cette guerre, et ménagea le sang des citoyens. En ce temps, les Philistins, ennemis du peuple de Dieu, n'entreprenaient rien, et David n'avait rien à craindre du côté des étrangers : ainsi il ne pressait pas Isboseth, et le laissa deux ans paisible, sans faire aucun mouvement. La guerre s'alluma ensuite ; « et il y eut un combat assez rude entre « les deux partis [2]. » Mais Abner, d'une hauteur où il s'était rallié, avec ce qu'il avait de troupes plus affectionnées à la maison de Saül, qui étaient celles de la tribu de Benjamin, d'où il était, « ayant « crié à Joab, qui poursuivait âprement l'armée « en déroute [3] : Jusqu'à quand poursuivrez-vous « des fugitifs ? et voulez-vous les passer tous au « fil de l'épée? Ignorez-vous ce que peuvent de « braves gens dans le désespoir, et ne vaut-il pas « mieux empêcher vos troupes de pousser à bout « leurs frères? » Joab ne demandait pas mieux, et n'eut pas plutôt ouï le reproche d'Abner qu'il lui répondit : « Vive le Seigneur! si vous aviez « parlé plus tôt, le peuple dès le matin aurait « cessé de poursuivre son frère. Il fit en même « temps sonner la retraite; et le combat, qui « avait duré jusqu'au soir, cessa à l'instant. »

On voit, en cette conduite, l'esprit où l'on était d'épargner le sang fraternel, c'est-à-dire, celui des tribus toutes sorties de Jacob. C'est le seul combat mémorable qui fut donné : et, quelque rude qu'il eût été, on ne trouva parmi les morts que dix-neuf hommes du côté de David ; et de celui d'Abner, quoique battu, seulement trois cent soixante.

On remarque même que David n'alla jamais en personne à cette guerre, de peur que la présence du roi n'engageât un combat général. Ce prince ne voulait pas tremper ses mains dans le sang de ses sujets : et il ménagea autant qu'il pouvait les restes de la maison de Saül, à cause de Jonathas. Ce ne furent que rencontres particulières, où, comme « David allait toujours croissant et se for« tifiant de plus en plus, pendant que la maison « de Saül ne cessait de diminuer [1], « il crut qu'il valait mieux la laisser tomber comme d'elle-même, que de la poursuivre à outrance.

[1] II. *Reg.* II, 8 et seq.
[2] *Ibid.* 17.
[3] *Ibid.* 26, 27, 28.

Tout roulait dans le parti d'Isboseth sur le crédit du seul Abner. David n'avait qu'à le ménager, et à profiter comme il fit des mécontentements qu'il recevait tous les jours d'un maître également faible et hautain [2].

Abner, en son âme, savait que David était le roi légitime; et un jour, maltraité par Isboseth, il le menaça de faire régner David sur tout Israël, comme le Seigneur l'avait ordonné et promis [3].

Il traita en effet avec David, à qui il avait gagné tout Israël et tout Benjamin, en leur disant : « Hier et avant-hier vous cherchiez David « pour le faire roi; accomplissez donc ce que le « Seigneur a dit : Qu'il sauverait par sa main tout « Israël de la main des Philistins [4]. »

Il arriva, dans ces conjonctures, que Joab tua Abner en trahison. « Et sa mort ne fut pas plu« tôt sue par Isboseth, que les bras lui tombèrent « de faiblesse, et que tout Israël fut mis en trou« bles [5]. » Ce qui donna la hardiesse à deux capitaines de voleurs de le tuer lui-même en plein jour dans son lit, où il dormait sur le midi ; et ils apportèrent sa tête à David [6].

Ainsi finit la guerre civile, comme David l'avait toujours espéré, sans presque verser de sang dans les combats. Mais David, dont les mains en étaient pures, de peur qu'on ne crût qu'il avait eu part à l'assassinat d'Abner et à celui d'Isboseth, s'en disculpa par deux actions éclatantes qui lui gagnèrent tous les cœurs.

La conjoncture des temps, où le règne qui commençait était encore peu affermi, ne permettait pas à David de faire punir Joab, dont la personne était importante et les services nécessaires. Ce qu'il put faire au sujet du meurtre d'Abner fut de dire à toute l'armée, et à Joab même [7] : « Déchi« rez vos habits, et revêtez-vous de sacs, et pleu« rez dans les funérailles d'Abner. David lui-même « suivait le cercueil. Et quand on eut enterré Ab« ner, David éleva sa voix, et dit en pleurant : « Abner n'est pas mort comme un lâche : tes mains « n'ont pas été liées, ainsi qu'on fait aux vaincus ; « ni tes pieds n'ont pas été mis dans les entraves : « tu es tombé comme il arrive aux plus braves, « devant des enfants d'iniquité. A ces mots tout « Israël redoubla ses pleurs. Et comme toute « la multitude venait pour manger avec le roi

[1] II. *Reg.* III, 1.
[2] *Ibid.* 6, 7, 8.
[3] *Ibid.* 9, 10.
[4] *Ibid.* 17, 18, 19.
[5] *Ibid.* IV, 1.
[6] *Ibid.* 5, 6, 7, 8.
[7] *Ibid.* III, 31, 32 et seq.

« pendant le jour : A Dieu ne plaise, dit David, « que j'interrompe le deuil, et que je goûte un « morceau de pain, avant le coucher du soleil. « Ainsi Dieu me soit en aide! Tout le peuple « entendit ce serment ; et louant ce que fit David, « le reconnut innocent du meurtre d'Abner. »

Il fit plus, et « disait tout haut à ses servi- « teurs [1] : Ne voyez-vous pas qu'Israël perd au- « jourd'hui un grand capitaine? Pour moi je suis « faible encore, et sacré depuis peu de temps. Ces « enfants de Sarvia (c'était Joab et Abisaï son « frère) me sont durs : le Seigneur rende aux « méchants suivant leurs crimes! » C'est tout ce que permettait la conjoncture des temps.

Pour ce qui regarde Isboseth ; quand ces deux chefs de brigands, Baana et Réchab, lui en apportèrent la tête, croyant lui rendre un grand service : « Vive le Seigneur, dit-il [2], qui m'a « toujours délivré de toute angoisse! Celui qui « vint m'annoncer la mort de Saül, dont il se « vantait d'être l'auteur, et qui croyait m'appor- « ter une nouvelle agréable, dont il attendait « récompense, fut mis à mort par mon ordre. « Combien plus redemanderai-je à deux traîtres « le sang d'un homme innocent, qu'ils ont tué « sur son lit, et qui ne leur avait fait aucun mal! » Ainsi périrent ces deux voleurs, comme avait péri celui qui se glorifiait d'avoir tué le roi Saül. La différence qu'y mit David, c'est que celui-ci fut puni comme meurtrier de l'oint du Seigneur ; et ceux-là furent tués comme coupables du sang d'un homme innocent qui ne leur faisait aucun mal, sans l'appeler l'oint du Seigneur, parce qu'en effet il ne l'était pas.

On voit, par la conduite de David, que dans une guerre civile un bon prince doit ménager le sang des citoyens. S'il arrive des meurtres, qu'on pourrait lui attribuer à cause qu'il en profite, il doit s'en justifier si hautement, que tout le peuple en soit content.

Ve PROPOSITION.

Cinquième et sixième exemple. La guerre civile d'Absalon et de Séba, avec l'histoire d'Adonias.

Jamais prince n'était né avec de plus grands avantages naturels, ni plus capable de causer de grands mouvements, et de former un grand parti dans un État, qu'Absalon fils de David. Outre les grâces qui accompagnaient toute sa personne [3], c'était le plus accueillant et le plus prévenant de tous les hommes. Il faisait paraître un amour immense pour la justice, et savait flatter par cet endroit-là, tous ceux qui paraissaient avoir le moindre sujet de se plaindre [1]. Nous l'avons observé ailleurs : et je ne sais si nous avons aussi remarqué que David s'était peut-être un peu ralenti de ce côté-là, durant qu'il était occupé de Bethsabée. Quoi qu'il en soit, Absalon sut profiter de la conjoncture où la réputation du roi son père semblait être entamée par cette faiblesse, et encore plus par le meurtre odieux d'Urie, un si brave homme, si attaché au service, et si fidèle à son maître.

Il était le fils aîné du roi, le trône le regardait ; et il en était si proche, qu'à peine lui restait-il un pas à faire pour y monter.

Pour se donner un relief proportionné à une si haute naissance, « il se fit des chariots, et des « cavaliers, avec cinquante hommes qui le pré- « cédaient [2] ; » et il imposait au peuple avec cet éclat. Ce fut une faute contre la bonne politique ; et il ne fallait rien permettre d'extraordinaire à un esprit si entreprenant. Le roi, peu défiant de sa nature, et toujours trop indulgent à ses enfants, ne le reprit pas de cette démarche hardie. Absalon le savait gagner par les flatteries ; et, privé dans une disgrâce de la présence du roi, il lui fit dire [3] : « Pourquoi m'avez-vous retiré de Gessur « où j'étais banni? Il m'y fallait laisser achever « mes jours. Que je voie la face du roi ou qu'il « me donne la mort. »

Quand il eut assez établi ses intelligences par tout le royaume, et qu'il se crut en état d'éclater, il choisit la ville d'Hébron, l'ancien siége de la royauté, qui lui était tout acquise, pour se déclarer. Le prétexte de s'éloigner de la cour ne pouvait être plus spécieux, ni plus flatteur pour le roi : « Pendant que j'étais banni de votre cour, « j'ai fait vœu, si je revenais à Jérusalem pour y « jouir de votre présence, de sacrifier au Seigneur « dans Hébron [4]. »

Absalon ne fut pas plutôt à Hébron, qu'il fit donner le signal de la révolte à tout Israël. Et on s'écria de tous côtés : « Absalon règne dans Hébron [5]. »

Ce prince artificieux engagea dans ce voyage deux cents hommes des principaux de Jérusalem [6], qui ne pensaient à rien moins qu'à faire Absalon roi ; mais ils se trouvèrent cependant forcés à se déclarer pour lui. En même temps on vit paraître à la tête de son conseil, « Achitophel, « le principal ministre et le conseiller de David [7], « que l'on consultait comme Dieu, et sous David,

[1] II. *Reg.* III, 28, 39.
[2] *Ibid.* IV, 9, 10, 11.
[3] *Ibid.* XIV, 25.

[1] II. *Reg.* XV, 2 et seq.
[2] *Ibid.* I.
[3] *Ibid.* XIV, 32.
[4] *Ibid.* XV, 7, 8.
[5] *Ibid.* 10.
[6] *Ibid.* 11.
[7] *Ibid.* 12.

« et depuis sous Absalon[1]. » En même temps Amasa, capitaine renommé, fut mis à la tête de ses troupes[2]; et ce prince n'oublia rien pour donner de la réputation à son parti.

Pour imprimer dans tous les esprits que l'affaire était irréconciliable, Achitophel conseilla à Absalon, aussitôt qu'il fut arrivé à Jérusalem, d'entrer en plein jour dans l'appartement des femmes du roi[3]; afin que quand on verrait l'outrage qu'il faisait au roi, dont il souillait la couche, tout le monde sentît aussitôt qu'il était engagé sans retour, et qu'il n'y avait plus de ménagement.

Tel était l'état des affaires du côté des rebelles. Considérons maintenant la conduite de David.

Il commença d'abord par se donner du temps pour se reconnaître; et abandonnant Jérusalem, où le rebelle devait venir bientôt le plus fort, pour l'accabler sans ressource, il se retira dans un lieu caché du désert avec l'élite des troupes[4].

Comme il sentit la main de Dieu qui le punissait, selon la prédiction de Nathan, il entra à la vérité dans l'humiliation qui convenait à un coupable que son Dieu frappait, se retirant à pied en pleurant avec toute sa suite, la tête couverte, et reconnaissant le droit du Seigneur[5]. Mais en même temps il n'oublia pas son devoir. Car ayant vu que tout le royaume était en péril par cette révolte, il donna tous les ordres nécessaires pour s'assurer tout ce qu'il avait de plus fidèles serviteurs; comme les légions entretenues de Phéléthi et de Céréthi; comme la troupe étrangère d'Ethaï Géthéen; comme Sadoc et Abiathar avec leur famille[6]. Il songea aussi à être averti des démarches du parti rebelle, en diviser les conseils, et détruire celui d'Achitophel, qui était le plus redoutable[7].

Après avoir ainsi arrêté le premier feu de la rébellion, et pourvu aux plus pressants besoins, par des ordres qui lui réussirent, il se mit en état de combattre. Il partagea lui-même son armée en trois (ce qu'il faut une fois observer); parce que cette division était nécessaire pour faire combattre sans confusion, surtout de grands corps d'armées telles qu'on les avait alors. Il en nomma les officiers et les commandants, et leur dit : « Je marcherai à votre tête[8]. » Il vit bien qu'il y allait du tout pour la royauté, et crut qu'il n'avait point

[1] II. *Reg.* XVI, 23.
[2] *Ibid.* XVII, 25.
[3] *Ibid.* XVI, 20, 21.
[4] *Ibid.* XV, 14, 18, 28.
[5] *Ibid.* 16, 23, 30.
[6] *Ibid.* XV, 17, 22, 27.
[7] *Ibid.* 31, 32 et seq.
[8] *Ibid.* XVIII, 1 et seq.

à se ménager, comme on a vu qu'il avait fait contre Isboseth.

Tout le peuple s'y opposa, en lui disant « qu'ils « le comptaient lui seul pour dix mille hommes : « et que quelque malheur qui leur arrivât dans « le combat, ils ne seraient point sans ressource, « tant que le roi leur resterait[1]. »

Nous avons remarqué ailleurs[2], qu'il ne fit point le faux brave à contre-temps, et qu'il céda aux sages conseils qui avaient pour objet le bien du royaume.

Il n'oublia pas le devoir de père; et recommanda tout haut à Joab, et aux autres chefs, de sauver Absalon[3]. Le sang royal est un bien de tout l'État, que David devait ménager, non-seulement comme père, mais encore comme roi.

On sait l'événement de la bataille; comme Absalon y périt, malgré les ordres de David, et comme, pour épargner les citoyens, on cessa de poursuivre les fuyards[4].

David cependant fit une faute considérable, où le jeta son bon naturel. Il s'affligeait démesurément de la perte de son fils, s'écriant sans cesse d'un ton lamentable : « Mon fils Absalon, Absalon « mon fils, qui me donnera de mourir en votre « place ! O Absalon mon cher fils, mon fils bien « aimé[5] ! »

La nouvelle en vint à l'armée, et la victoire fut changée en deuil : le peuple était découragé; et, comme un peuple battu et mis en déroute, il n'osait paraître devant le roi[6]. Ce qui obligea enfin Joab à lui donner le conseil que nous avons remarqué ailleurs[7]. Et ce qui doit faire entendre aux princes, que dans les guerres civiles, malgré sa propre douleur, contre laquelle il faut faire effort, on doit savoir prendre part à la joie publique que la victoire inspire; autrement on aliène les esprits, et l'on s'attire et au royaume de nouveaux malheurs.

Cependant la rébellion ne fut pas sans suite. Séba, fils de Bochri, de la famille de Jémini, qui était celle de Saül, souleva, par ces paroles de mépris, le peuple encore ému[8] : « Nous n'avons « rien de commun avec David, et le fils d'Isaï ne « nous touche en rien. Le roi connut le péril, et « dit à Amasa : Hâtez-vous d'assembler tout Juda. « Il exécuta cet ordre lentement; et David dit « à Abisaï : Le fils de Bochri nous va faire plus de « mal qu'Absalon; hâtez-vous donc, et prenez « ce qu'il y a de meilleures troupes, sans lui lais-

[1] II. Reg. XVIII, 3.
[2] Ci-devant, liv. III, art. III, XI[e] proposit.
[3] II. *Reg.* XVIII, 5, 12.
[4] *Ibid.* 6, 7 et seq. [5] *Ibid.* 33.
[6] *Ibid.* XIX, 1, 2 et seq.
[7] Ci-devant, liv. V, art. II, III[e] proposit.
[8] II. *Reg.* XX, 1, 2 et seq

« ser le temps de se reconnaître, et de s'emparer de « quelque ville. » Abisaï prit les légions de Céréthi et de Phéléthi, avec ce qu'il y avait de meilleurs soldats dans Jérusalem. Joab, de son côté, poursuivait Séba, qui allait de tribu en tribu soulevant le peuple, et emmenant ce qu'il pouvait de troupes choisies. Mais Joab fit entendre à ceux d'Abéla, où le rebelle s'était renfermé, qu'il ne s'agissait que de lui seul. A sa persuasion, une femme sage du pays, qui se plaignait qu'on voulait perdre une si belle ville, sut la délivrer en faisant jeter à Joab la tête de Séba par-dessus les murailles.

Ainsi finit la révolte, sans qu'il en coûtât de sang que celui du chef des rebelles. La diligence de David sauva l'État. Il avait raison de penser que cette seconde révolte, qui venait comme du propre mouvement du peuple, et d'un sentiment de mépris, était plus à craindre que celle qu'avait excitée la présence du fils du roi. Il connut aussi combien il était utile d'avoir de vieux corps de troupes sous sa main : et tels furent les remèdes qu'il opposa aux rebelles.

On peut rapporter, à ce propos, ce qui arriva à Adonias, fils de David [1]. Ce prince se prévalant de la vieillesse du roi son père, dont il était l'aîné, voulait malgré lui s'emparer du royaume, et s'entendait pour cela avec Joab, et avec Abiathar, grand sacrificateur. Mais Sadoc, le prince des prêtres après lui, et Banaïas avec les troupes dont il avait le commandement, et la force de l'armée de David, n'était point pour Adonias. David, avec ce secours, prévint la guerre civile qu'Adonias, soutenu d'un grand parti, méditait; et laissa le royaume paisible à Salomon, à qui il le destinait par ordre de Dieu.

Ainsi l'on continua à reconnaître l'utilité des troupes entretenues, par lesquelles un roi demeure toujours armé, et le plus fort.

VIe PROPOSITION.

Dernier exemple des guerres civiles : celle qui commença sous Roboam, par la division des dix tribus.

La cause de cette révolte, dans laquelle le royaume d'Israël, ou des dix tribus, fut érigé, viendra plus à propos ci-après dans d'autres endroits. Nous remarquerons ici seulement :

En premier lieu, que les rois de Juda, après une si grande révolte qui partagea le royaume, obligés à se défendre non-seulement contre l'étranger [2], mais encore contre leurs frères rebelles, bâtirent dans le territoire de la tribu de Juda un grand nombre de nouvelles forteresses, et des arsenaux, où il y avait des magasins de vivres en

[1] III. *Reg.* I, I, 7, 8 et seq.
[2] *Ibid.* XIV, 26

abondance, et à la fois de toute sorte d'armures [1].

En second lieu, ils se préparèrent à reconquérir par les armes le nouveau royaume que la rébellion avait élevé contre la maison de David. Mais Dieu, qui voulut montrer combien le sang d'Israël devait être cher à leurs frères, et que, même après la division, il ne fallait pas oublier la source commune, fit défendre par son prophète à ceux de Juda de faire la guerre à leurs frères [2], quoique rebelles et schismatiques.

Il arriva même, dans la suite, et c'est ce qu'on remarque en troisième lieu, que le royaume de Juda s'unit par une étroite alliance avec le royaume rebelle. Car encore que, contre la volonté de Dieu, et peut-être plus par la faute de ceux d'Israël que de ceux de Juda, il y eut durant quelques règnes une guerre continuelle entre les deux royaumes [3]; néanmoins par la suite du temps l'alliance fut établie si solidement entre eux, que le pieux roi Josaphat, invité par Achab, roi d'Israël, à joindre ses armes avec celles des Israélites, pour les aider à recouvrer sur le roi de Syrie une place forte qu'ils prétendaient, vint en personne pour lui dire [4] : « Vous et moi nous ne sommes qu'un. « Votre peuple n'est qu'un même peuple avec le « mien, ma cavalerie est la vôtre. »

L'alliance se confirma dans la suite; et le même Josaphat répondit encore à Joram, roi d'Israël, qui le priait de le secourir contre le roi de Moab [5] : « J'irai avec vous : qui est à moi, est à vous : mon « peuple est votre peuple, et ma cavalerie est la « vôtre. »

On voit par là, que, pour le bien de la paix, et pour la stabilité des choses humaines, les royaumes fondés d'abord sur la rébellion, dans la suite sont regardés comme devenus légitimes, ou par la longue possession, ou par les traités et la reconnaissance des rois précédents.

Et remarquez que la loi de la possession a eu lieu dans un royaume qui avait joint la révolte contre la religion véritable à la défection.

En quatrième lieu, les rois légitimes se doivent toujours montrer les plus modérés, en tâchant de ramener par la raison ceux qui s'étaient écartés de leur devoir. Ainsi en usa le roi Abia, fils de Roboam, avant que d'en venir aux mains avec les rebelles; et les armées étant en présence, il monta sur une éminence où il fit aux Israélites, avec autant de force que de douceur, ce beau discours qui commence ainsi : « Écoutez, Jéroboam « et tout Israël : » leur remontrant, par vives raisons, le tort qu'ils avaient contre Dieu et contre

[1] II. *Par.* XI, 5, 6, 7 et seq.
[2] III. *Reg.* XII, 24. II. *Par.* XI, 4.
[3] III. *Reg.* XIV, 30; XVI, 32.
[4] *Ibid.* XXII, 5.
[5] IV. *Reg.* III, 7.

leurs rois [1]. Il était le plus fort, sans comparaison; mais plus soigneux encore de ramener les rebelles, que de profiter de cet avantage, il ne s'aperçut pas que Jéroboam l'environnait par-derrière. Il se trouva presque enveloppé par ses ennemis. Dieu prit son parti, et répandit la terreur sur les rebelles, qui prirent la fuite.

Nous donnerons pour cinquième et dernière remarque, que le royaume d'Israël, quoique rendu par la suite légitime et très-puissant, n'égala jamais la fermeté du royaume de Juda, d'où il s'était séparé.

Comme il s'était établi par la division, il fut souvent divisé contre lui-même. Les rois se chassaient les uns les autres. Baasa chassa la famille de Jéroboam, qui avait fondé le royaume, dès la seconde génération. Zambri, sujet de Baasa, se souleva contre lui, et ne régna que sept jours. Amri prit sa place, et le contraignit à mettre lui-même le feu dans le palais, où il se brûla. Le royaume se divisa en deux. Amri, dont le parti prévalut, et qui semblait avoir relevé le royaume d'Israël en bâtissant Samarie [2], y régna peu, et sa famille périt sous son petit-fils. Les familles royales les mieux établies virent à peine quatre ou cinq races. Et celle de Jéhu, que Dieu même avait fait sacrer par Élisée, tomba bientôt par la révolte de Sellum, qui tua le roi, et s'empara du royaume [3].

Au contraire, dans le royaume de Juda, où la succession était légitime, la famille de David demeura tranquille sur le trône, et il n'y eut plus de guerre civile; on aimait le nom de David et de sa maison. Parmi tant de rois qui régnèrent sur Israël, il n'y en eut pas un seul que Dieu approuvât : mais il sortit de David de grands et de saints rois imitateurs de sa piété. Le royaume de Juda eut le bonheur de conserver la loi de Moïse, et la religion de ses pères. Il est vrai que, pour leurs péchés, ceux de Juda furent transportés dans Babylone, et le trône de David fut renversé : mais Dieu ne laissa pas sans ressource le peuple de Juda, à qui il promit son retour dans la terre de ses pères après soixante-dix ans de captivité. Mais pour le royaume d'Israël, outre qu'il tomba plus tôt, il fut dissipé sans ressource par les mains de Salmanasar roi d'Assyrie [4], et se perdit parmi les Gentils.

Telle fut la constitution et la catastrophe de ces deux royaumes. Celui que la révolte avait élevé malgré les rois légitimes, quoique ensuite reconnu par les mêmes rois, eut en lui-même une perpétuelle instabilité, et périt enfin sans espérance, par ses fautes.

[1] II. *Par.* XIII, 4, 13, 14 et seq.
[2] III. *Reg.* XV, 27; XVI, 9, 10, 16, 18, 21, 24.
[3] IV. *Reg.* IX; et X, 30; XV, 10, 12.
[4] *Ibid.* XVII et XVIII.

ARTICLE IV.

Encore que Dieu fît la guerre pour son peuple, d'une façon extraordinaire et miraculeuse, il voulut qu'il s'aguerrît, en lui donnant des rois belliqueux et de grands capitaines.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu faisait la guerre pour son peuple du plus haut des cieux, d'une façon extraordinaire et miraculeuse.

Ainsi l'avait dit Moïse sur les bords de la mer Rouge : « Ne craignez point ce peuple immense « dont vous êtes poursuivi. Le Seigneur combat- « tra pour vous, et vous n'aurez qu'à demeurer en « repos [1]. »

Outre qu'il ouvrit la mer devant eux, il mit son ange, pendant qu'ils passaient, entre eux et les Égyptiens, pour empêcher Pharaon de les approcher [2].

A la fameuse journée où le soleil s'arrêta à la voix de Josué; pendant que l'ennemi était en fuite, Dieu fit tomber du ciel de grosses pierres, comme une grêle [3], afin que personne ne pût échapper, et que ceux qui avaient évité l'épée fussent accablés des coups d'en haut.

Les murailles tombaient devant l'arche; les fleuves remontaient à leur source pour lui donner passage [4], et tout lui cédait.

Quelquefois Dieu envoyait à leurs ennemis, dans leurs songes, des pronostics affreux de leur perte. Ils voyaient l'épée de Gédéon qui les poursuivait de si près qu'ils ne pouvaient échapper; et ils fuyaient en désordre avec de terribles hurlements, au bruit de ses trompettes et à la lumière de ses flambeaux, et tiraient l'épée l'un contre l'autre, ne sachant à qui se prendre de leur déroute [5].

Une semblable fureur saisit les Philistins, quand Jonathas les attaqua, et ils firent un carnage horrible de leurs propres troupes [6].

Dieu faisait gronder son tonnerre sur les fuyards [7], qui, glacés de frayeur, se laissaient tuer sans résistance.

Quelquefois on entendait un bruit de chevaux, et de chariots armés, qui épouvantait l'ennemi, et lui faisait croire qu'un grand secours était arrivé aux Israélites; en sorte qu'il se mit en fuite, et abandonna le camp avec tous les équipages [8].

[1] *Exod.* XIV, 13, 14.
[2] *Ibid.* 19, 20.
[3] *Jos.* X, 10, 11, 12, 13.
[4] *Id.* III et VI.
[5] *Jud.* VII, 13 et seq.
[6] I. *Reg.* XIV, 19, 20.
[7] *Ibid.* VII, 10. *Eccl.* XLVI, 20, 21.
[8] IV. *Reg.* VII, 6, 7.

D'autres fois, au lieu de ce bruit, Élisée faisait apparaître des chariots enflammés à son compagnon effrayé [1], qui crut voir autour d'eux une armée invisible plus forte que celle des Syriens leurs ennemis. Le même prophète frappa les Syriens d'aveuglement, et les conduisit jusqu'au milieu de Samarie [2].

On sait le carnage que fit un ange de Dieu en une nuit, à la prière d'Ézéchias, de cent quatre-vingt-cinq mille hommes de l'armée de Sennachérib, qui assiégeait Jérusalem [3].

Mais il faut finir ces récits par quelque spectacle encore plus surprenant.

Josaphat, qui ne voyait aucune ressource contre l'armée effroyable de la ligue des Iduméens, des Moabites et des Ammonites, soutenus par les Syriens [4]; après avoir imploré le secours de Dieu, et en avoir obtenu les assurances certaines par la bouche d'un saint prophète, comme il a été remarqué ailleurs, marche contre l'ennemi par le désert de Thécué, et donna ce nouvel ordre de guerre [5] : « qu'on mît à la tête de l'armée les « chantres du Seigneur, qui tous ensemble chan- « tassent ce divin psaume : Louez le Seigneur, « parce qu'il est bon, parce que ses miséricordes « sont éternelles. » Ainsi l'armée change en chœur de musique : à peine eut-elle commencé ce divin chant, que les ennemis, qui étaient en embuscade, se tournèrent l'un contre l'autre, et se taillèrent eux-mêmes en pièces ; en sorte que ceux de Juda, arrivés à une hauteur vers la solitude, virent de loin tout le pays couvert de corps morts, sans qu'il restât un seul homme en vie parmi les ennemis ; et trois jours ne suffirent pas à ramasser leurs riches dépouilles. Cette vallée s'appela la Vallée de Bénédiction ; parce que ce fut en bénissant Dieu qu'ils défirent une armée qui paraissait invincible. Josaphat retourna à Jérusalem en grand triomphe ; et entrant dans la maison du Seigneur, au bruit de leurs harpes, de leurs guitares et de leurs trompettes, on continua les louanges de Dieu, qui avait montré sa bonté dans la punition de ces injustes agresseurs.

C'est ainsi que s'accomplissait ce qu'avait chanté la prophétesse Débora [6] : « Le Seigneur a choisi « une nouvelle manière de faire la guerre : on a « combattu du ciel pour nous ; et les étoiles, sans « quitter leur poste, ont renversé Sisara. » Toute la nature était pour nous : les astres se sont déclarés ; et les anges, qui y président sous l'ordre de Dieu, et à la manière qu'il sait, ont lancé d'en haut leurs javelots.

[1] IV. *Reg.* VI, 16, 17.
[2] *Ibid.* 18, 19.
[3] *Ibid.* XIX, 35.
[4] II. *Paralip.* XX, 1, 2 et seq.
[5] *Ibid.* 21.
[6] *Jud.* V, 8, 20.

IIe PROPOSITION.

Cette manière extraordinaire de faire la guerre n'était pas perpétuelle : le peuple ordinairement combattait à main armée, et Dieu n'en donnait pas moins la victoire.

La plupart des batailles de David se donnèrent à la manière ordinaire. Il en fut de même des autres rois : et les guerres des Machabées ne se firent pas autrement. Dieu voulait former des combattants, et que la vertu militaire éclatât dans son peuple.

Ainsi fut conquise la terre sainte par les valeureux exploits des tribus. Ils forçaient l'ennemi dans ses camps et dans ses villes, parce qu'ils étaient de vigoureux attaquants [1]. C'était Dieu toujours qui donnait aux chefs, dans les occasions, les résolutions convenables, et aux soldats l'intrépidité et l'obéissance : au lieu qu'il envoyait au camp ennemi l'épouvante, la discorde et la confusion. Jabés, le plus brave de tous ses frères, invoqua le Dieu d'Israël, et lui fit un vœu qui lui attira son secours [2]; mais ce fut en combattant vaillamment. Ainsi Caleb ; ainsi Juda ; ainsi les autres. Ruben et Gad conquirent les Agaréens et leurs alliés, « parce qu'ils invoquèrent le Sei- « gneur dans le combat ; et il écouta leurs prières, « à cause qu'ils eurent confiance en lui en com- « battant [3]. »

IIIe PROPOSITION.

Dieu voulait aguerrir son peuple : et comment.

« Je ne détruirai pas entièrement les nations « que Josué a laissées en état avant sa mort [4]. » Dieu donc les a laissées en état, et ne les a pas voulu exterminer tout à fait, ni les livrer aux mains de Josué ; « afin qu'Israël fût instruit par « leur résistance ; et que tous ceux qui n'ont pas « vu les guerres de Chanaan, apprissent, eux et « leurs enfants, à combattre l'ennemi, et s'ac- « coutumassent à la guerre [5]. »

IVe PROPOSITION.

Dieu a donné à son peuple de grands capitaines et des princes belliqueux.

C'était un nouveau moyen de le former à la guerre. Et il ne faut que nommer un Josué, un Jephté, un Gédéon, un Saül et un Jonathas ; un David, et sous lui un Joab, un Abisaï, un Abner et un Amasa ; un Josaphat, un Ozias, un Ézéchias ; un Judas le Machabée, avec ses deux frères Jona-

[1] I. *Paralip.* VII, 2, 4, 5 et seq.
[2] *Ibid.* IV, 10.
[3] *Ibid.* V, 20.
[4] *Jud.* II, 21, 23.
[5] *Ibid.* III, 1, 2.

thas et Simon ; un Jean Hircan, fils du dernier ; et tant d'autres, dont les noms sont célèbres dans les saints livres, et dans les archives du peuple de Dieu : il ne faut, dis-je, que les nommer pour voir dans ce peuple plus de grands capitaines et de princes belliqueux, de qui les Israélites ont appris la guerre, qu'on n'en connaît dans les autres nations.

On voit même, à commencer par Abraham, que ce grand homme, si renommé par sa foi, ne l'est pas moins dans les combats.

Tous les saints livres sont remplis d'entreprises militaires des plus renommées, faites non-seulement en corps de nation, mais aussi par les tribus particulières, dans la conquête de la terre sainte ; ainsi qu'il paraît par les neuf premiers chapitres du premier livre des Paralipomènes. Si bien qu'on ne peut douter que la vertu militaire n'ait éclaté par excellence dans le peuple saint.

Ve PROPOSITION.

Les femmes mêmes, dans le peuple saint, ont excellé en courage, et ont fait des actes étonnants.

Ainsi Jahel, femme de Haber, perça de part en part les tempes de Sisara avec un clou. Ainsi, sous les ordres de Barac et de Débora la prophétesse, se donna la sanglante bataille où Sisara fut taillé en pièces [1].

La prophétesse chanta sa défaite par une ode [2] dont le ton sublime surpasse celui de la lyre d'un Pindare et d'un Alcée, avec celle d'un Horace leur imitateur. Sur la fin, on y entend le discours de la mère de Sisara, qui regarde par la fenêtre, et s'étonne de ne pas entendre le bruit de son char victorieux : pendant que la plus habile de ses femmes répondait chantant ses victoires, et se le représentait comme un vainqueur à qui le sort destinait, dans sa part d'un riche butin la plus belle de toutes les femmes [3], comme faisaient les peuples barbares. Mais, au contraire, il était tombé par la main d'une femme. « Ainsi périssent, Seigneur, conclut Débora [4], tous tes ennemis : et « que ceux qui t'aiment brillent comme un beau « soleil dans son orient. » Telle fut donc la victoire qui donna quarante ans de paix au peuple de Dieu.

Tout le monde me prévient ici, pour y ajouter une Judith, avec la tête d'un Holoferne qu'elle avait coupée, et par ce moyen mis en déroute l'armée des Assyriens commandée par un si grand général.

Ce fut en vain qu'il assembla une redoutable armée, qu'il surmonta tant de montagnes, força tant de places, traversa de si grands fleuves, mit le feu dans tant de provinces, reçut les soumissions de tant de villes importantes, où il choisissait ce qu'il y avait de braves soldats pour grossir ses troupes [1].

Sa vigilance à mener ses troupes, à les augmenter dans sa marche, à visiter les quartiers, à reconnaître les lieux par où une place pouvait être réduite, et à lui couper les eaux, lui fut inutile : sa tête était réservée à une femme, dont ce fier général croyait s'être rendu le maître.

Cette femme, par ses vigoureux conseils, avait premièrement relevé le courage de ses citoyens ; et par la mort d'un seul homme, elle dissipa le superbe camp des Assyriens. « Ce ne fut point une « vigoureuse jeunesse ; ce ne furent point les « Titans hautains, ni les Géants, qui frappèrent « leur capitaine : c'est Judith, fille de Mérari, qui « le captiva par ses yeux, et le fit tomber sous sa « main. Les Perses furent effrayés de sa cons« tance, et les Mèdes de son audace [2]. » Ainsi chantait-elle, comme une autre Débora, la victoire du Seigneur par une femme, qui durant tout le reste de sa vie fit l'ornement de toutes les fêtes et demeura à jamais célèbre [3], pour avoir su joindre la force à la chasteté.

Les Romains vantent leur Clélie et ses compagnes, dont la hardiesse à traverser le fleuve étonna et intimida le camp de Porsenna. Voici, sans exagérer, quelque chose de plus. Et je n'en dis pas davantage.

VIe PROPOSITION.

Avec les conditions requises, la guerre n'est pas seulement légitime, mais encore pieuse et sainte.

« Chacun disait à son prochain : Allons, combat« tons pour notre peuple, pour nos saints lieux, « pour nos saintes lois, pour nos saintes cérémo« nies [4].

C'est de telles guerres qu'il est dit véritablement : « Sanctifiez la guerre [5] ; » au sens que Moïse disait aux lévites : « Vous avez aujourd'hui con« sacré vos mains au Seigneur [6], » quand vous les avez armées pour sa querelle.

Dieu s'appelle ordinairement lui-même le Dieu des armées, et les sanctifie en prenant ce nom.

[1] *Jud.* IV.
[2] *Ibid.* V, 1, 2 et seq.
[3] *Ibid* 28, 29, 30.
[4] *Ibid.* 31, 32.

[1] *Judith.* I, II, III.
[2] *Ibid.* XVI, 8, 12.
[3] *Ibid.* 25, 26, 27.
[4] I. *Machab.* III, 43.
[5] *Jerem.* VI, 4.
[6] *Exod.* XXXII, 29.

VII[e] PROPOSITION.

Dieu néanmoins, après tout, n'aime pas la guerre; et préfère les pacifiques aux guerriers.

« David appela son fils Salomon, et lui parla « en cette sorte : Mon fils, je voulais bâtir une « maison au nom du Seigneur mon Dieu, mais la « parole du Seigneur me fut adressée en ces ter- « mes : Vous avez répandu beaucoup de sang, et « vous avez entrepris beaucoup de guerres; vous « ne pourrez édifier une maison à mon nom [1]. Je « n'ai pas laissé de préparer pour la dépense de la « maison du Seigneur cent mille talents d'or, et « dix millions de talents d'argent avec de l'airain « et du fer sans nombre, et des bois et des pierres « pour tout l'ouvrage, avec des ouvriers excel- « lents pour mettre tout cela en œuvre. Prenez « donc courage, exécutez l'entreprise, et le Sei- « gneur sera avec vous [2]. »

Dieu ne veut point recevoir de temple d'une main sanglante. David était un saint roi, et le modèle des princes; si agréable à Dieu, qu'il avait daigné le nommer l'homme selon son cœur. Jamais il n'avait répandu que du sang infidèle dans les guerres qu'on appelait guerres du Seigneur; et, s'il avait répandu celui des Israélites, c'était celui des rebelles, qu'il avait encore épargné autant qu'il avait pu. Mais il suffit que ce fût du sang humain, pour le faire juger indigne de présenter un temple au Seigneur, auteur et protecteur de la vie humaine.

Telle fut l'exclusion que Dieu lui donna dans la première partie du discours prophétique. Mais la seconde n'est pas moins remarquable : c'est le choix de Salomon pour bâtir le temple. Le titre que Dieu lui donne est celui de Pacifique. Des mains si pures de sang, sont les seules dignes d'élever le sanctuaire. Dieu n'en demeure pas là, il donne la gloire d'affermir le trône à ce Pacifique [3], qu'il préfère aux guerriers par cet honneur. Bien plus, il fait, de ce Pacifique, une des plus excellentes figures de son Fils incarné.

David avait conçu le dessein de bâtir le temple par un excellent motif; et il parla en ces termes au prophète Nathan [4] : « J'habite dans une « maison de cèdre; et l'arche de l'alliance du Sei- « gneur est encore sous des tentes et sous des « peaux. » Le saint prophète avait même approuvé ce grand et pieux dessein, en lui disant : « Faites ce que vous avez dans le cœur ; car le « Seigneur est avec vous [5]. Mais la parole de « Dieu fut adressée à Nathan la nuit suivante en « ces termes [1] : Voici ce que dit le Seigneur : « Vous ne bâtirez point de temple en mon nom. « Quand vous aurez achevé le cours de votre vie, « un des fils que je ferai naître de votre sang, « bâtira le temple, et j'affermirai son trône à « jamais. »

Dieu refuse à David son agrément, en haine du sang dont il voit ses mains toutes trempées. Tant de sainteté dans ce prince n'en avait pu effacer la tache. Dieu aime les pacifiques; et la gloire de la paix a la préférence sur celle des armes, quoique saintes et religieuses.

[1] I. *Paralip.* XXII, 6, 7, 8; XXVIII, 3.
[2] *Ibid.* 14, 15, 16.
[3] *Ibid.* XXII, 9, 10.
[4] II. *Reg.* VII, 2. I. *Paralip.* XVII, 1, 2.
[5] II. Reg. VII, 3.

[1] II. *Reg.* VII, 5, 12, 13.

ARTICLE V.

Vertus, institutions, ordres et exercices militaires.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La gloire préférée à la vie.

Bacchides et Alcime avaient vingt mille hommes, avec deux mille chevaux, devant Jérusalem : et Judas était campé auprès avec trois mille hommes seulement, tirés des meilleures troupes. Comme ils virent la multitude de l'armée ennemie, ils en furent effrayés. Cette crainte dissipa l'armée, où il ne demeura que huit cents hommes [2]. Judas, dont l'armée s'était écoulée, pressé de combattre en cet état, sans avoir le temps de ramasser ses forces, eut le courage abattu. C'est le premier sentiment, qui est celui de la nature. Mais on le peut vaincre par celui de la vertu. « Judas dit à ceux qui restaient [3] : Prenons cou- « rage; marchons à nos ennemis, et combattons- « les. Ils l'en détournaient en disant : Il est impos- « sible, sauvons-nous quant à présent; rejoignons « nos frères, et après nous reviendrons au combat. « Nous sommes trop faibles et en trop petit nom- « bre pour résister maintenant. Mais Judas reprit « ainsi : A Dieu ne plaise que nous fassions une « action si honteuse, et que nous prenions la « fuite ! Si notre heure est venue, et qu'il nous « faille mourir, mourons courageusement en com- « battant pour nos frères, et ne laissons point cette « tache à notre gloire. A ces mots, il sort du camp : « l'armée marche au combat en bon ordre. » L'aile droite de Bacchides était la plus forte : Judas l'attaqua avec ses meilleurs soldats, et la mit en fuite. Ceux de l'aile gauche, voyant la déroute, prirent Judas par derrière, pendant qu'il poursuivait l'ennemi : le combat s'échauffa; il y eut d'abord beaucoup de blessés de part et d'autre : Judas fut tué, et le reste prit la fuite.

[2] I. *Mach.* IX, 4, 5, 6, 7.
[3] *Ibid.* 8, 9, 10 et seq.

Il y a des occasions où la gloire de mourir courageusement vaut mieux que la victoire. La gloire soutient la guerre. Ceux qui savent courir pour leur pays à une mort assurée, y laissent une réputation de valeur qui étonne l'ennemi; et par ce moyen ils sont plus utiles à leur patrie, que s'ils demeuraient en vie.

C'est ce qu'opère l'amour de la gloire. Mais il faut toujours se souvenir, que c'est la gloire de défendre son pays et sa liberté. Les Machabées s'étaient d'abord proposé cette fin, lorsqu'ils disaient : « Mourons tous dans notre simplicité : le « ciel et la terre seront témoins que vous nous « attaquez injustement [1]. » Et après : « Nous com« battrons pour nos vies, pour nos femmes, pour « nos enfants, pour nos âmes, et pour nos lois [2]. » Et encore : « Ne faut-il pas mieux mourir en com« battant, que de voir périr devant nos yeux « notre pays, et abolir nos saintes lois ? Arrive « ce que le ciel en a résolu [3]. » Et pour tout dire en un mot : Mourons pour nos frères, comme le dit le courageux Judas. Laissons-leur l'exemple de mourir pour nos saintes lois : et que la mémoire de notre valeur fasse trembler ceux qui voudront attaquer des gens si déterminés à la mort. Qu'il soit dit éternellement en Israël : Quelque faibles que nous soyons, qu'on ne nous attaque pas impunément.

IIe PROPOSITION.

La nécessité donne du courage.

« Il n'en est pas aujourd'hui comme hier et « avant-hier. Nous avons l'ennemi en face, disait « Jonathas aux siens [4]; le Jourdain deçà et delà, « avec des rivages désavantageux, des marais, « des bois, qui rompent l'armée; il n'y a pas « moyen de reculer : poussons nos cris jusqu'au « ciel. » En même temps on marche à l'ennemi; Bacchides est poussé par Jonathas, qui, le voyant ébranlé, passe le Jourdain à la nage pour le poursuivre, et lui tue mille hommes.

IIIe PROPOSITION.

On court à la mort certaine.

Samson en avait donné l'exemple. Après lui avoir crevé les yeux, les Philistins assemblés louaient leur dieu Dagon, qui leur avait donné la victoire sur un ennemi si redoutable. Ils le faisaient venir dans leurs assemblées et dans leur banquet, pour s'en divertir; et le mirent au milieu de la salle, entre deux piliers qui soutenaient l'édifice [5].

[1] I *Mach.* II, 37.
[2] *Ibid.* III, 20, 21.
[3] *Ibid.* II, 59, 60.
[4] *Ibid.* IX, 41 et seq.
[5] *Jud.* XVI, 21 et seq.

Samson, qui sentait avec la renaissance de ses cheveux le retour de sa force, « dit au jeune « homme qui le menait [1] : Laisse-moi reposer un « moment sur ces piliers. » Toute la maison était pleine d'hommes et de femmes : et tous les princes des Philistins y étaient, au nombre d'environ trois mille, qui étaient venus pour voir Samson, dont ils se jouaient. Alors il invoqua Dieu en cette sorte [2] : « Seigneur, souvenez-vous de moi : « rendez-moi ma première force, ô mon Dieu ! et « que je me venge de mes ennemis (qui étaient « ceux du peuple de Dieu, dont il était le chef et « le juge); et que par une seule ruine, je me venge « des deux yeux qu'ils m'ont ôtés. » En même temps saisissant les deux colonnes qui soutenaient l'édifice, l'une de sa main droite et l'autre de sa main gauche : « Que je meure, dit-il [3], avec les « Philistins. » Et ébranlant les colonnes, il renversa toute la maison sur les Philistins, et en tua plus en mourant, par ce seul coup, qu'il n'avait fait pendant sa vie.

Les interprètes prouvent très-bien, par l'Ecclésiastique, et par l'Épître aux Hébreux, que Samson était inspiré dans cette action. Dieu donnait de tels exemples d'un courage déterminé à la mort, pour accoutumer son peuple à la mépriser.

On peut croire qu'une semblable inspiration poussa Éléazar, qui voyait le peuple étonné de la prodigieuse armée d'Antiochus, et plus encore du nombre et de la grandeur de ses éléphants, d'aller droit à celui du roi, qu'on reconnaissait à sa hauteur et à son armure. « Il se livra pour son « peuple, et pour s'acquérir un nom éternel. Et « s'étant fait jour à droite et à gauche, au milieu « des ennemis qui tombaient deçà et delà à ses « pieds; il se mit sous l'éléphant, lui perça le « ventre, et fut écrasé par sa chute [4]. »

Ces actions d'une valeur étonnante faisaient voir que tout est possible à qui sait mépriser sa vie; et remplissaient à la fois, et le citoyen de courage, et l'ennemi de terreur.

IVe PROPOSITION.

Modération dans la victoire.

Les exemples en sont infinis. Celui de Gédéon est remarquable.

Le peuple, affranchi par ses victoires signalées, vint lui dire en corps : « Soyez notre Seigneur « souverain, vous, et vos enfants, et les enfants « de vos enfants; parce que nous vous devons « notre liberté [5]. » Mais Gédéon, sans s'enorgueillir et sans vouloir changer le gouvernement, ré-

[1] *Jud.* XVI, 26.
[2] *Id. ibid.* 28, 29.
[3] *Id.* XVI, 30.
[4] I. *Mach.* VI, 43, 44, 45, 46.
[5] *Jud.* VIII, 22, 23.

pondit : « Je ne serai point votre seigneur, ni mon « fils, ni notre postérité ; et le Seigneur demeu- « rera le seul souverain. »

Dès l'origine de la nation, Abraham, après avoir repris tout le bien des rois ses amis, que l'ennemi avait enlevé, paye la dîme au grand pontife du Seigneur, conserve à ses alliés leur part du butin ; et du reste, sans se réserver « un seul « fil, ni une courroie, rend tout, et ne veut rien « devoir à aucun mortel[1]. »

Ve PROPOSITION.

Faire la guerre équitablement.

Ménager ses anciens alliés, et leur demander le passage à de justes conditions ; c'est ce qu'on a exposé dès le commencement de ce livre[2].

Par l'effet de la même équité, on posait des bornes entre les peuples voisins. C'étaient des témoins immortels de ce qui leur appartenait. *Tumulus testis*[3].

« Ne transgressez point les bornes que vos pères « ont établies, » dit le Sage[4].

Respecter ces bornes, c'est respecter Dieu, qu'on avait pris à témoin, et qui seul était présent quand on les posait. « Nous n'avons pour « témoin de nos traités que Dieu seul, qui est pré- « sent, et qui nous regarde[5]. »

On le prend aussi pour vengeur de la foi violée : « Qu'il nous voie, et qu'il voie entre nous, « quand nous nous serons séparés[6]. »

C'est aussi par esprit de justice, qu'Abraham, qui traitait d'égal et de souverain à souverain avec le roi Abimélech, lui reproche la violence qu'on avait faite à ses serviteurs, au lieu de commencer par se plaindre à lui. Mais Abimélech repartit[7] : « Je ne l'ai pas su : vous ne m'en avez « rien dit, et c'est d'aujourd'hui que je le sais. »

Enfin cet esprit d'équité, qui doit régner même au milieu des armes, ne paraît nulle part avec plus d'évidence que dans la manière de faire la guerre, que Dieu prescrit à son peuple en lui mettant les armes à la main.

« Si vous assiégez une ville, d'abord vous lui « offrirez la paix. Si elle l'accepte, et qu'elle vous « ouvre ses portes, tout le peuple qu'elle contient « sera sauvé, et vous servira sous tribut. Si elle « refuse l'accommodement, et qu'elle vous fasse la « guerre, vous la forcerez : et quand le Seigneur « vous l'aura mise entre les mains, vous passe- « rez au fil de l'épée tout ce qu'elle aura de com- « battants, en épargnant les femmes, les enfants « et les animaux. Vous ferez ainsi à toutes les vil- « les éloignées, et qui ne sont pas du nombre de « celles qui doivent vous être données pour votre « demeure[1]. » A celles-là, Dieu n'ordonne point de miséricorde, pour des raisons particulières, que nous avons déjà remarquées[2] ; mais c'est une exception, qui, comme on dit, affermit la loi.

Moïse continue de la part de Dieu[3] : « Lorsque « vous tiendrez longtemps une ville assiégée, et « que vous l'aurez environnée de travaux, vous « ne couperez point les arbres fruitiers, et vous « ne ravagerez point les environs. Vous ne vous « armerez point de cognées contre les plantes ; « car c'est du bois, et non pas des hommes qui « peuvent accroître le nombre de ceux qui vous « combattront (cela s'entend des arbres fruitiers). « Mais pour les arbres sauvages, qui sont propres « à d'autres usages, coupez-les, et dressez vos « machines, jusqu'à ce que la ville soit prise. »

La prudence, la persévérance, et en même temps la justice avec la bénignité, reluisent dans ces paroles.

VIe PROPOSITION.

Ne se point rendre odieux dans une terre étrangère.

Vous me troublez par la guerre injuste que vous avez entreprise contre ceux de Sichem ; et vous me rendez odieux aux peuples de cette contrée, que j'avais toujours si bien ménagés, dit Jacob à Siméon et à Lévi ses enfants[4]. Il se retire, et cherche la paix.

VIIe PROPOSITION.

Cri militaire avant le combat, pour connaître la disposition du soldat.

« Quand on sera prêt à venir aux mains, les « chefs de chaque escadron feront cette publica- « tion à toute l'armée[5] : Si quelqu'un a bâti une « maison, et ne l'a pas dédiée, qu'il y retourne, « et qu'il n'ait point le regret de la laisser peut- « être dédier à un autre. Qui a planté une vigne, « dont il n'a point encore exposé le fruit en vente, « qu'il fasse de même. Qui a fiancé une femme, « et ne l'a point encore épousée, qu'il aille la « prendre, et ne la laisse point à un autre. »

Ce cri voulait des soldats qui n'eussent rien à cœur que le combat, et n'eussent rien, dans le souvenir, qui pût ralentir leur ardeur.

Après, on faisait encore ce cri général[6] : « Si « quelqu'un est effrayé dans son cœur, qu'il se re-

[1] *Gen.* XIV, 23.
[2] Ci-devant, art. I, VIIe proposition.
[3] *Gen.* XXXI, 48.
[4] *Prov.* XXII, 28.
[5] *Gen.* XXXI, 50.
[6] *Ibid.* 49.
[7] *Ibid.* XXI, 25, 26.

[1] *Deut.* XX, 10, 11 et seq.
[2] Ci-devant, art. I, IIe proposition.
[3] *Deuter.* XX, 19, 20.
[4] *Gen.* XXXIV, 30.
[5] *Deut.* XX, 2, 5 et seq.
[6] *Ibid.* 8.

« tire dans sa maison, de peur qu'il n'inspire à « ses frères la terreur dont il est rempli. »

La coutume de ce cri durait encore dans les guerres des Machabées[1]. Elle ne laissait au soldat que l'amour de la patrie, avec le soin de combattre, sans avoir regret à sa vie.

VIIIe PROPOSITION.

Choix du soldat.

Quand Gédéon assembla l'armée pour poursuivre les Madianites, il reçut cet ordre de Dieu[2] : « Parle au peuple, et que tout le monde entende « ceci : Qui a peur, qu'il se retire. Il se retira « vingt-deux mille hommes, et il n'en resta que « dix mille. Dieu continua[3] : Mène ce peuple au « bord des eaux. Que ceux qui lècheront les eaux « en passant à la manière des chiens, et que ceux « qui fléchiront les genoux (pour boire à leur « aise), soient mis à part : et le nombre des pre- « miers, qui prenant l'eau avec la main, la por- « tèrent à leur bouche, fut de trois cents seule- « ment, que Dieu choisit pour combattre ; » et apprit à ce général, que ceux qui se trouveraient les plus propres à supporter la faim et la soif étaient les meilleurs soldats.

IXe PROPOSITION.

Qualité d'un homme de commandement

« Sois courageux et fort. Soyez homme : ne « craignez rien : n'appréhendez rien[4]. »

C'est la première vertu qu'on demande aux hommes de commandement, et le fondement de tout le reste.

C'est aussi ce qui faisait dire à Néhémias, gouverneur de la Judée, lorsqu'on lui inspirait des conseils timides : « Mes pareils n'ont point peur, « et ne fuient jamais[5]. »

Xe PROPOSITION.

Intrépidité.

« Josué leva les yeux, et vit devant lui un « homme qui le menaçait l'épée nue[6]. Il s'avance « sans s'effrayer, et lui dit : Êtes-vous des nôtres, « ou du parti ennemi? » comme qui dirait parmi nous : Qui vive ? Il apprit, en approchant, que c'était un ange. « Je suis, dit-il, un des princes « de l'armée du Seigneur, » de cette armée invisible toujours prête à combattre pour ses serviteurs. Et Josué tourna son attaque en adoration ; après néanmoins avoir appris, par cette preuve, qu'il ne faut rien craindre à la guerre, pas même un ange de Dieu en forme humaine.

XIe PROPOSITION.

Ordre d'un général.

« Que chacun fasse comme moi, et suive ce « qu'il me verra exécuter[1]. » Les yeux attachés au général, et le cœur prêt à le suivre dans tous les périls.

Ainsi parla Gédéon, au commencement d'un combat. C'est l'ordre le plus noble et le plus fier que général donna jamais à ses soldats.

XIIe PROPOSITION.

Les tribus se plaignaient lorsqu'on ne les mandait pas d'abord pour combattre l'ennemi.

« Ceux de la tribu d'Éphraïm disaient à Gé- « déon[2] : D'où vient que vous ne nous avez pas « mandés plus tôt, et dès le moment que vous « alliez à la guerre contre Madian? Ils lui par- « laient durement, tout prêts à lui faire violence. »

On les avait seulement mandés pour poursuivre l'ennemi mis en déroute, et ils avaient coupé le chemin aux Madianites ; en sorte qu'ils avaient pris Oreb et Zeb, deux de leurs chefs, dont ils portaient les têtes au bout de leurs piques[3]. Et l'envie de combattre était si grande, qu'ils murmuraient contre Gédéon, comme on vient d'entendre.

XIIIe PROPOSITION.

Un général apaise de braves gens en les louant.

« Mais Gédéon leur répondit[4] : Qu'ai-je pu « faire qui égale vos vaillants exploits? Un raisin « de la tribu d'Éphraïm vaut mieux que toute la « vendange d'Abiézer (quelque abondant que « soit ce pays). Le Seigneur vous a livré Oreb « et Zeb : qu'ai-je pu faire qui vous égalât ? » Leur colère fut apaisée par cette louange.

XIVe PROPOSITION.

Mourir ou vaincre.

C'est ce qui fait des soldats déterminés, qui ne démordent jamais : tels que furent ceux dont il est parlé dans la guerre entre David et Isboseth.

Abner dit à Joad : « Que notre jeunesse joue « devant nous[5] : » c'est-à-dire, qu'elle combatte à outrance, en combat singulier, comme on faisait dans nos tournois. « Aussitôt on en choisit « douze de la tribu de Benjamin, du côté d'Isbo- « seth, et douze du côté de David. En ce moment

[1] I. *Mach.* III, 56.
[2] *Jud.* VII, 3.
[3] *Ibid.* 4, 5, 6.
[4] *Jos.* I, 6, 7, 9. I. *Par.* XXII, 13.
[5] II. *Esdr.* VI, 11.
[6] *Jos.* V, 13, 14, 15, 16.

[1] *Jud.* VII, 17.
[2] *Ibid.* VIII, 1.
[3] *Ibid.* VII, 24, 25.
[4] *Ibid.* VIII, 2, 3.
[5] II. *Reg.* II, 14, 15, 16.

« ils s'approchent. Chacun d'eux prit la tête de « son ennemi, » à la façon peut-être des gladiateurs, qui avaient un rets à la main pour cela, « et en même temps lui enfonça le poignard dans « le flanc : et ils tombèrent tous morts l'un sur « l'autre en même temps. » Sur l'heure on récompensa leur valeur, en appelant ce champ le « Champ « des Forts en Gabaon. » Et le titre lui en demeura en mémoire d'une action si déterminée.

XVe PROPOSITION.

Accoutumer le soldat à mépriser l'ennemi.

« Amenez-moi ces cinq rois qui se sont cachés « dans cet antre [1]. » Dieu les avait condamnés à mort. « Quand on les eut amenés, Josué appela « ses soldats, et en leur présence il donna cet or- « dre aux chefs [2] : Mettez le pied sur la gorge à « ces malheureux. Et pendant qu'on les foulait « ainsi aux pieds : Dieu, poursuit-il, en fera au- « tant à tous vos ennemis. Soyez gens de cœur et « ne craignez rien. Et après les avoir tués, on les « attacha à cinq poteaux jusqu'au soir, pour être « en spectacle au peuple : et on les jeta dans la « caverne où ils avaient été pris, entassant, selon « la coutume d'alors, de grosses pierres à son ou- « verture, pour mémorial éternel à la postérité. »

XVIe PROPOSITION.

La diligence et la précaution dans les expéditions, et dans toutes les affaires de la guerre.

« Prenez des vivres autant qu'il en faut. Dans « trois jours (à jour nommé) vous passerez le « Jourdain, et vous entrerez dans le pays en- « nemi [3]. »

En même temps Josué envoie des gens aux nouvelles, et fait observer Jéricho. Il apprit que tout était dans l'épouvante. Il marche toute la nuit [4], voulant signaler le commencement de sa nouvelle principauté par quelque action d'éclat. « Je « commencerai, dit le Seigneur [5], aujourd'hui à « faire éclater ton nom comme celui de Moïse. »

Gédéon se lève la nuit, assemble l'armée, bat l'ennemi, le poursuit sans relâche, tombe à l'impourvu sur quinze mille hommes qui restaient; prit leurs commandants, qui se reposaient en assurance, et ne s'attendaient à rien moins qu'à être attaqués; tailla tout en pièces, et revint devant le coucher du soleil [6].

Pour profiter de son avantage, et voyant que le soldat avait repris cœur, Saül, sans perdre un moment, et sans même donner le temps de se rafraîchir, prend dix mille hommes qu'il trouva sous sa main : « Et, dit-il, maudit soit celui qui « mangera avant que je sois vengé de mes enne- « mis. » Il en fit un grand carnage depuis Machmis jusqu'à Aïalon, dans un grand pays [1]. Non content de cette victoire, quoique ses soldats fussent très-fatigués : « Marchons, disait-il [2], tom- « bons-leur dessus pendant la nuit, et ne cessons « de faire main basse jusqu'au matin. »

Baasa, roi d'Israël, fortifiait Rama, et empêchait par ce moyen les rois de Juda de mettre les pieds sur ses terres; s'assurant un poste d'où il tirait de grands avantages. Mais Asa, roi de Juda, en vit l'importance. Sans ménager ni or ni argent, il gagne le roi de Syrie contre Baasa : l'ouvrage est interrompu par cette guerre imprévue, et Baasa se retire [3] : Asa, sans perdre de temps, envoie ses ordres par tout son royaume, en cette forme absolue [4] : « Que personne ne soit excusé. « Ainsi on enleva en diligence les matériaux de « la nouvelle fortification de Rama : et Asa en « bâtit deux forteresses. » Tel fut l'effet de sa diligence. Elle affaiblit l'ennemi, et le fortifia luimême.

On irait à l'infini, si l'on voulait rapporter les exemples d'activité, de vigilance, de précautions qu'ont donnés, dans les expéditions de guerre, les Josué, les Gédéon, les David, les Machabées, et les autres grands capitaines dont l'histoire sainte nous a conservé la mémoire.

XVIIe PROPOSITION.

Alliance à propos.

On en vient de voir un bel exemple, quand Asa s'unit si à propos avec le roi de Syrie : les autres seraient superflus; et il suffit de remarquer une fois, qu'il y a des conjonctures où il ne faut rien épargner.

XVIIIe PROPOSITION.

La réputation d'être homme de guerre, tient l'ennemi dans la crainte.

« Chusaï dit à Absalon [5] : Vous connaissez vo- « tre père, et les braves gens qu'il a avec lui, « d'un courage intrépide, et qui s'irrite par ses « pertes, comme une ourse à qui on a ôté ses pe- « tits. Votre père est un homme de guerre, et ne « s'arrêtera point avec le reste du peuple; il « vous attend dans quelque embuscade, ou dans « quelque lieu avantageux. S'il nous arrive le « moindre échec, le bruit aussitôt s'en répan- « dra de tous côtés, et on publiera qu'Absalon a

[1] *Jos.* X, 22, 23.
[2] *Ibid.* 24, 25, 26.
[3] *Ibid.* I, 11.
[4] *Ibid.* II, I, 2, 24; III, 1.
[5] *Ibid.* III, 7.
[6] *Jud.* VII, 1; VIII, 11, 12, 13.

[1] I. *Reg.* XIV, 24 et seq.
[2] *Ibid.* 36.
[3] III. *Reg.* XV, 17, 18, 19, 20, 21.
[4] *Ibid.*
[5] II. *Reg.* XVII, 8, 9, 10.

« été battu; et ceux qui sont à présent comme « des lions, perdront courage par cette nouvelle. « Car on sait que votre père est un homme fort, « et qu'il est environné de braves gens. » Il concluait à ne rien hasarder, et à l'attaquer à coup sûr. Ce qui donnait à David le temps de se reconnaître, et lui assurait la victoire. Et il arrêta par cette seule considération l'impétuosité d'Absalon, qui craignit dans David les ressources que ce grand capitaine pouvait trouver dans son habileté dans la guerre, et dans son courage.

XIXe PROPOSITION.

Honneurs militaires.

Saül, après ses victoires, érigea un arc de triomphe[1], en mémoire à la postérité, et pour l'animer par les exemples, et par de pareilles marques d'honneurs.

La constitution du pays ne permettait pas alors d'ériger des statues, que la loi de Dieu réprouvait. On érigeait des autels, pour servir de mémorial[2]; ou l'on faisait des amas de pierres[3].

XXe PROPOSITION.

Exercices militaires, et distinctions marquées parmi les gens de guerre.

David fit apprendre aux Israélites à tirer de l'arc[4]: et fit un cantique pour cet exercice, à la louange de Saül, qui apparemment l'avait établi.

Ceux de la tribu d'Issachar étaient en réputation de savoir mieux que les autres le métier de la guerre. « Il y avait deux cents hommes de cette « tribu qui étaient très habiles, et savaient instruire Israël, » à faire en son temps et à propos toute sorte de mouvements; « et le reste de la tribu « suivait leurs conseils[5]. »

Dans la paix profonde du règne de Salomon, les exercices militaires demeurèrent en honneur, et deux cent cinquante chefs instruisaient le peuple[6].

Ce prince si pacifique entretenait dans le peuple l'humeur guerrière. Il employait les étrangers aux ouvrages royaux; mais non pas les enfants d'Israël. C'étaient eux qu'il occupait de la guerre[7]. Ils étaient les premiers capitaines, et commandaient la cavalerie et les chariots.

Les uns, et principalement ceux de Juda et de Nephtali, combattaient avec le bouclier et la pique; les autres joignaient l'arc avec le bouclier[8]:

[1] I. *Reg.* XV. 12.
[2] *Ibid.* XIV, 35.
[3] *Jos.* X, 27. II. *Reg.* XVIII, 17, 18.
[4] II. *Reg.* I, 18.
[5] I. *Paralip.* XII, 32.
[6] II. *Par.* VIII, 10.
[7] *Ibid.* 9.
[8] I. *Paralip.* VIII, 40; XII, 24, 34, 38.

et chacun était instruit à manier les armes dont il se servait.

Josaphat, quoiqu'il fît la guerre plus pour ses alliés que pour lui-même, se rendit célèbre par le bon ordre qu'il donna à la milice[1].

La réputation d'Ozias fut portée bien loin par une semblable vigilance, qui lui fit ajouter aux soins des rois ses prédécesseurs celui de construire des magasins d'armes, de casques, de boucliers, d'arcs et de frondes, avec des machines de toutes les sortes; tant celles qu'il conservait dans les tours, que celles qu'il tenait dressées sur les murailles, pour tirer des dards, et jeter de grosses pierres[2]: en sorte que rien ne manquait à l'exercice des armes.

Les distinctions honorables animèrent aussi le courage des braves gens.

On distinguait sous David de ces espèces de titres[3]: les trois forts, de deux ordres différents; avec les trente qui avaient leur chef. Leurs actions étaient marquées dans les registres publics. Il y en avait qu'on nommait les capitaines du roi; les grands, ou les premiers capitaines[4], ou les capitaines des capitaines[5].

On voit ailleurs comme un état de deux mille six cents officiers principaux[6]. Sous chaque prince, on connaît ceux qui étaient établis pour les commandements généraux, ceux qui commandaient après eux, et tout l'ordre de la milice[7].

Dieu voulait montrer dans son peuple un État parfaitement constitué, non-seulement pour la religion et pour la justice, mais encore pour la guerre comme pour la paix; et conserver la gloire aux princes guerriers.

ARTICLE VI.

Sur la paix et la guerre : diverses observations sur l'une et sur l'autre.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le prince doit affectionner les braves gens.

Saül, en qui l'on admirait de si grandes qualités, se faisait remarquer par celle-ci; « tout « homme qu'il voyait courageux et propre à la « guerre, il se l'attachait[8]. »

C'est le moyen de s'acquérir tous les braves. Vous en prenez un, vous en gagnez cent. Quand on voit que c'est le mérite et la valeur que vous

[1] II. *Par.* XVII, 2, 10, 13 et seq.
[2] *Ibid.* XXVI, 8, 14, 15.
[3] II. *Reg.* XXIII, 9 et seq. I. *Paral.* XI, 10, 11, 15 et seq.
[4] II. *Paralip.* XXVI, 11; VIII, 9.
[5] I. *Paralip.* VII, 40.
[6] II. *Paralip.* XXVI, 12.
[7] *Ibid.* XVII, 14, 15 et seq.
[8] I. *Reg.* XIV, 52.

cherchez, on entre en reconnaissance du bien que vous faites aux autres, et chacun espère y venir à son tour.

IIe PROPOSITION.

Il n'y a rien de plus beau, dans la guerre, que l'intelligence entre les chefs, et la conspiration de tout l'État.

Joab se voyant comme environné des ennemis, partagea l'armée en deux, pour faire tête de tous côtés; une partie contre les Ammonites, et une partie contre les Syriens. « Si les Syriens « me forcent, dit Joab à Abisaï[1], secourez-moi; « et si les Ammonites prévalent de votre côté, je « serai à votre secours. Soyez homme de courage, « et combattons pour notre peuple et pour la cité « de notre Dieu. Après cela, que le Seigneur fasse « ce qui plaira à ses yeux. » Faire ce qu'on doit, s'entendre, être attentif l'un à l'autre, être résolu à tout, et soumis à Dieu, c'est tout ce que doivent faire de bons généraux.

Judas parla en ces termes à son frère Simon[2]: « Choisissez des hommes; marchez, et délivrez « vos frères dans la Galilée: et moi, avec Jona- « thas, nous irons dans le pays de Galaad. » Il laissa Joseph, fils de Zacharie, et Azarias, deux chefs de l'armée, avec le reste des troupes pour garder la Judée; leur défendant de combattre jusqu'à leur retour. Simon, avec trois mille hommes, combattit heureusement dans la Galilée, poursuivit les vaincus bien avant, et jusqu'aux portes de Ptolémaïde; fit beaucoup de butin, et amena en Judée ceux que les Gentils tenaient captifs avec leurs femmes et leurs enfants. En même temps Judas et Jonathas passèrent le Jourdain avec huit mille hommes, prirent beaucoup de places fortes dans Galaad; et après avoir remporté, sans perte, de signalées victoires, ils retournèrent en triomphe dans Sion, où ils offrirent leurs holocaustes en action de grâces. Le peuple saint prit le dessus de ses ennemis par ce concours des trois chefs. Joseph, fils de Zacharie, et Azarie, un des chefs, rompirent ce beau concert, et firent une grande plaie en Israël; comme on le dira dans un moment.

Sous Saül, Jabés en Galaad, ville au delà du Jourdain, assiégée par Naas, roi des Ammonites, offrit de traiter et de se soumettre à sa puissance. Naas répondit avec une dérision sanglante[3]: « Tout le traité que je veux faire avec vous, « c'est que vous me livriez chacun son œil droit, « et que je fasse l'opprobre de tout Israël. Le con- « seil de la ville répondit: Donnez-nous sept jours « pour envoyer aux tribus; et si dans ce temps « nous ne sommes secourus, nous nous rendrons « à votre volonté. » Leurs envoyés vinrent donc à Gabaa, où Saül faisait sa résidence, et ils déclarèrent à tout le peuple l'état où était la ville: tout le peuple éleva sa voix, et fondit en larmes. Chacun pleurait une ville qu'on allait perdre, comme si on lui arrachait un de ses membres. Saül arriva pendant l'assemblée, suivant ses bœufs qui venaient de la campagne. Car nous avons déjà vu, que tout sacré qu'il était, et reconnu roi, il faisait sans façon, et sans s'élever davantage, son premier métier. Telle était la simplicité de ces temps. Étant venu dans l'assemblée, il dit[1]: « Quel est le sujet de tant de larmes, « et de ces cris lamentables de tout le peuple? » Alors on lui raconta l'état de Jabés. « L'esprit de « Dieu le saisit; il mit en pièces ses deux bœufs, « et en envoya les morceaux par tout Israël, avec « cet ordre: Ainsi sera fait aux bœufs de tout « homme qui manquera de suivre Saül, et de mar- « cher en campagne. » On obéit: il fit la revue; il trouva sous ses étendards trois cent mille combattants; et la seule tribu de Juda y en ajouta trente mille. Il renvoya les députés de Jabés avec cette réponse précise: « Vous serez secourus de- « main. » L'effet suivit la parole. Dès le matin, Saül partagea son armée en trois, entra au milieu du camp ennemi, et ne cessa de tuer jusqu'à la grande chaleur du jour; tous les ennemis furent dispersés, et il ne resta pas deux hommes ensemble. C'est ce que fit l'intérêt public, la diligence, la conspiration du roi, du peuple, et de toutes les forces de l'État.

On conserva éternellement la mémoire d'un tel bienfait. Ceux de Jabés-Galaad, touchés de ce souvenir, furent fidèles à Saül jusqu'après sa mort, et furent les seuls de tout Israël qui l'ensevelirent. David leur en sut bon gré, et leur fit dire[2]: « Bénis soyez-vous de Dieu, vous qui « avez conservé vos reconnaissances à Saül votre « seigneur: le Seigneur vous le rendra, et moi- « même je vous récompenserai de ce devoir de « piété. Car encore que Saül votre seigneur soit « mort, Juda m'a choisi pour roi. Et je succéde- « rai à l'amitié qu'il avait pour vous, ainsi qu'à « son trône. »

IIIe PROPOSITION.

Ne point combattre contre les ordres.

Pendant que Judas et Simon firent les exploits qu'on a vus en Galilée et dans Galaad[3], Joseph et Azarie, les deux chefs à qui ils avaient laissé la garde de la Judée, avec défense de combattre

[1] II. *Reg.* x, 11, 12.
[2] I. *Mach.* v, 17 et seq.
[3] I. *Reg.* XI, 1, 2 et seq.

[1] I. *Reg.* XI, 5, 6.
[2] II. *Reg.* II, 4, 5 et seq.
[3] I. *Mach.* v, 55, 56 et seq.

jusqu'à la réunion de toute l'armée, furent flattés de la fausse gloire de se faire un nom, à leur exemple, en combattant les Gentils dont ils étaient environnés. Ils sortirent donc en campagne : mais Gorgias vint à leur rencontre, et les poussa jusqu'aux confins de la Judée. Deux mille hommes des leurs demeurèrent sur la place, et la frayeur se mit dans tout le pays; parce qu'ils n'obéirent pas aux sages ordres qu'ils avaient reçus de Judas, s'imaginant de partager avec lui la gloire de sauver le peuple. « Mais ils n'étaient pas de la « race dont devait venir le salut [1]. »

Leur général les connaissait mieux qu'ils ne se connaissaient eux-mêmes. On les laissait pour garder le pays, et ils n'avaient qu'à demeurer sur la défensive. Faute d'avoir obéi, ils firent perdre à leurs troupes l'avantage de combattre avec tout le reste de l'armée, et sous de plus sages chefs.

IVe PROPOSITION.

Il est bon d'accoutumer l'armée à un même général.

« Tout Israël et Juda aimaient David, même « du vivant de Saül, parce qu'ils le voyaient tou- « jours marcher à leur tête, et sortir en campa- « gne devant eux [2]. » On s'accoutume, on s'attache, on prend confiance; on regarde un général comme un père qui pense à vous plus que vous-même.

On s'en souvint, lorsqu'il fallut réunir les tribus pour reconnaître David. « Hier, et avant- « hier, vous cherchiez David pour le faire régner « sur vous. Faites donc, et rangez-vous sous son « étendard [3]. » Ce n'est pas un inconnu que je vous propose, dit Abner à tout Israël.

Ve PROPOSITION.

La paix affermit les conquêtes.

Il est bon qu'un État ait du repos. La paix du temps de Salomon assura les conquêtes de David. Les Hétéens, les Amorrhéens et les autres peuples que les Israélites n'avaient pas encore entièrement abattus, furent subjugués par Salomon, et devinrent ses tributaires [4].

VIe PROPOSITION.

La paix est donnée pour fortifier le dedans.

De quelque paix qu'on jouisse, toujours environné de voisins jaloux, il ne faut jamais entièrement oublier la guerre, qui vient tout à coup. Pendant que l'on vous laisse en repos, c'est le temps de se fortifier au dedans.

Salomon en donna l'exemple. Il bâtit les villes qu'Hiran lui avait cédées, et y établit des colonies d'Israélites [1]. Il fortifia Émath-Suba, place éloignée dans la Syrie, et ancien siége des rois. Il bâtit Palmyre dans le désert, qui plusieurs siècles après fut une ville royale, où Odenat et Zénobie tenaient leur siége. Il érigea en Émath plusieurs villes fortes; il éleva la haute et la basse Bethoron, et d'autres places murées, avec des remparts et des portes. Il établit aussi des places pour y tenir sa cavalerie et ses chariots; et il remplit de ses bâtiments Jérusalem, le Liban, et toutes les terres de son obéissance.

Les autres grands rois, Asa, Josaphat, et Ozias l'imitèrent.

« Asa construisait des villes fortes, parce qu'il « était dans le repos, et ne se trouvait pressé « d'aucune guerre [2]. » La guerre demande d'autres soins, et ne donne pas ce loisir. Il prit donc ce temps pour dire à ceux de Juda [3] : « Bâtissons « ces villes; entourons-les de murailles; munis- « sons-les par des tours; fortifions les portes pen- « dant que tout est paisible, et qu'aucune guerre « ne nous presse. Ils les bâtirent donc sans empê- « chement. » On voit, en passant, les fortifications dont ces temps avaient besoin; et l'on n'en négligeait aucune.

« Josaphat bâtit aussi des châteaux en forme, « et environna plusieurs villes de murailles, et « on vit de tous côtés de grands travaux [4]. »

« Ozias fortifia les portes de Jérusalem, en les « munissant de tours; la porte de l'Angle, et la « porte de la Vallée; et les autres du même côté « de la muraille [5]. » C'étaient apparemment les endroits les plus difficiles à défendre, et qu'il fallait tâcher de rendre imprenables.

VIIe PROPOSITION.

Au milieu des soins vigilants, il faut toujours avoir en vue l'incertitude des événements.

Entre plusieurs exemples que nous fournit l'Écriture de chutes inopinées, celui d'Abimélech est des plus remarquables.

Abimélech, fils de Gédéon, avait persuadé à ceux de Sichem de se rendre à lui [6]. Ce poste était important, et c'est là où fut depuis bâtie Samarie. Il leva des troupes, de l'argent qu'ils lui donnèrent, et s'empara du lieu où étaient ses frères au nombre de soixante-dix, qu'il massacra tous sur une même pierre, à la réserve de Joatham, le plus jeune, qu'on cacha. Il fut élu roi à un chêne près de Sichem, quoique Joatham leur reprochât leur ingratitude envers la maison

[1] I. *Mach.* V, 62.
[2] I. *Reg.* XVIII, 16.
[3] II. *Reg.* III, 17, 18.
[4] II. *Paralip.* VIII, 7, 8.

[1] II. *Paralip.* VIII, 2, 3 et seq.
[2] *Ibid.* XIV, 6.
[3] *Ibid.* 7.
[4] *Ibid.* XVII, 12, 13.
[5] *Ibid.* XXVI, 9.
[6] *Jud.* IX, 1, 2 et seq.

de Gédéon leur libérateur ; mais il fut contraint de prendre la fuite par la crainte d'Abiméleeh, qui demeura le maître durant trois ans sans aucun trouble.

Après les trois ans, il se sema un esprit de division entre lui et les habitants de Sichem, qui commencèrent à le haïr, et les grands de Sichem qui l'avaient aidé dans le parricide exécrable qu'il avait commis contre ses frères. Au temps donc qu'Abimélech était absent, ils se firent un chef nommé Gaal, fils d'Obed, qui, étant entré dans Sichem, donna courage aux habitants soulevés, qui allaient pillant et ravageant tout aux environs, et maudissant Abimélech au milieu de leurs festins et dans le temple de leur dieu. Il restait à Abimélech un ami fidèle, nommé Zébul, à qui il avait laissé le gouvernement de la ville, qui aussi lui donna de secrets avis de tout ce qu'il avait vu, l'exhortant à faire tout ce qu'il pourrait sans perdre de temps.

Abimélech part la nuit et marche vers Sichem, où Gaal était le maître. Le combat se donne à la porte ; et Gaal est contraint de se renfermer dans la place, qu'Abimélech assiégea. Les gens de Gaal furent battus et défaits pour la seconde fois. Abimélech pressait le siége sans relâche, et ne laissa aucun habitant ni pierre sur pierre dans la ville, qu'il réduisit en une campagne qu'il sema de sel. Il restait aux Sichémites un vieux temple, qu'ils avaient fortifié avec soin ; mais Abimélech y fit transporter toute une forêt, et, ayant allumé autour un grand feu, y fit crever de fumée ses ennemis.

Vainqueur de ce côté-là, il assiégea Thèbes, qu'il réduisit bientôt. Il y avait une haute tour où les hommes et les femmes s'étaient réfugiés avec les principaux de la ville. Abimélech la pressait avec vigueur, prêt à y mettre le feu ; car il avait tout l'avantage : mais une femme trouvant sous sa main un morceau d'une meule, le lui jeta sur la tête. Il tomba mourant ; et celui qui faisait la guerre si ardemment et si heureusement, que rien ne lui résistait, périt par une main si faible : contraint, dans son désespoir, de se faire percer le flanc par un de ses soldats, « de peur « qu'il ne fût dit qu'une femme lui avait donné le « coup de la mort [1]. »

Ne vous fiez ni dans votre force, ni dans votre diligence, ni dans vos heureux succès ; surtout dans les entreprises injustes et tyranniques. La mort, ou quelque désastre affreux, vous viendra du côté dont vous l'attendez le moins ; et la haine publique, qui armera contre vous la plus faible main, vous accablera.

[1] *Jud.* IX, 54

VIII[e] PROPOSITION.

Le luxe, le faste, la débauche, aveuglent les hommes dans la guerre, et les font périr.

Éla, roi d'Israël, fils de Baasa, faisait la guerre aux Philistins, et son armée assiégeait Gebbethon, une de leurs places des plus fortes, sans se mettre en peine de ce qui se passait à l'armée et à la cour, content de faire bonne chère chez le gouverneur de Thersa, apparemment aussi peu soigneux des affaires que son maître. Zambri cependant, à qui, sans le bien connaître, Éla avait donné le commandement de la moitié de la cavalerie, l'ayant surpris dans le vin et à demi ivre chez le gouverneur, l'égorgea avec sa famille et ses amis, et s'empara du royaume. Le bruit de cette nouvelle étant venu dans l'armée qui assiégeait Gebbethon, elle fit un roi de son côté, nommé Amri, qui en était le général ; et Zambri se trouva forcé à se brûler dans le palais, après un règne de sept jours [1].

L'aventure de Bénadad, roi de Syrie, n'est guère moins surprenante. Il assiégeait Samarie, capitale du royaume d'Israël, avec une armée immense, et trente-deux rois ses alliés [2]. Il était à table avec eux sous le couvert de sa tente, plein de vin et d'emportement. On vit avancer quelques hommes, et on vint dire à Bénadad que quelqu'un était sorti de Samarie. « Allez, dit-il « aussitôt [3], et qu'on les prenne vifs, soit qu'ils « viennent pour capituler ou pour combattre. » Il ne songeait pas que sept mille hommes suivaient. On tua tous les Syriens qui s'avançaient à la négligence. L'armée syrienne se mit en fuite ; Bénadad prit la fuite aussi avec sa cavalerie, et laissa toute sa dépouille au roi d'Israël.

Pour lui relever le courage, ses conseillers l'amusèrent par des superstitions de sa religion, en lui disant [4] : « Les dieux des montagnes sont « leurs dieux : et si nous les combattons en « pleine campagne, nous aurons pour nous les « dieux des vallées. » Mais ils ajoutèrent à ce vain propos un conseil bien plus solide : « Laissez « tous ces rois (qui ne font qu'embarrasser une « armée), et mettez de bons capitaines à la place ; « rétablissez votre armée sur le même pied qu'elle « était : combattez-les dans la plaine, et à découvert, et vous remporterez la victoire. » Le conseil était admirable ; mais Bénadad était un roi timide et vain, qui n'avait que du faste et de l'orgueil. Et Dieu le livra encore entre les mains du roi d'Israël : trop heureux de trouver de l'humanité dans son vainqueur.

[1] III. *Reg* XVI, 8, 9 et seq.
[2] *Ibid.* XX, 1, 2 et seq.
[3] *Ibid.* 18.
[4] *Ibid.* 23.

IXe PROPOSITION.

Il faut, avant toutes choses, connaître et mesurer ses forces.

« Qui est le roi qui, ayant à faire la guerre « contre un roi, ne songe pas auparavant en lui-« même s'il pourra marcher avec dix mille hom-« mes à la rencontre de celui qui en a vingt mille? « Autrement, pendant que son ennemi est encore « éloigné, il envoie une ambassade pour lui de-« mander la paix. » C'est ce que dit la Sagesse éternelle [1].

Alors, pour négocier la paix, on fait marcher devant les présents, comme Jacob fit à Esaü, et, comme lui, on les accompagne de paroles douces [2]; car il est écrit, que « la parole vaut mieux « que le don [3]. »

Xe PROPOSITION.

Il y a des moyens de s'assurer des peuples vaincus, après la guerre achevée avec avantage.

David non-seulement crut nécessaire de mettre des garnisons dans les villes de la Syrie, de Damas, et de l'Idumée, qu'il avait conquises; mais lorsque les peuples étaient plus rebelles, il les désarmait encore, et faisait rompre les cuisses aux chevaux [4].

On punissait rigoureusement les violateurs des traités. Ainsi les Israélites non contents de détruire toutes les villes de Moab, ils couvraient de pierres les meilleures terres, ils bouchaient les sources, ils coupaient les arbres et démolissaient les murailles [5].

Dans les guerres entreprises pour des attentats plus horribles, comme lorsque les Ammonites violèrent avec une dérision cruelle, dans les ambassadeurs de David, les lois les plus sacrées parmi les hommes; on usa d'une plus terrible vengeance. Il voulut en faire un exemple, qui laissât éternellement dans tous ces peuples une impression de terreur qui leur ôtât tout courage de combattre; leur faisant passer sur le corps, dans toutes leurs villes, des chariots armés de couteaux [6].

On peut rabattre de cette rigueur, ce que l'esprit de douceur et de clémence inspire dans la loi nouvelle; de peur qu'il ne nous soit dit, comme à ces disciples qui voulaient tout foudroyer : « Vous ne songez pas de quel esprit vous êtes [7]. »

Un vainqueur chrétien doit épargner le sang; et l'esprit de l'Évangile est là-dessus bien différent de celui de la loi.

[1] *Luc.* XIV, 31, 32.
[2] *Gen.* XXXII, 3, 4, 5; XXXIII, 9, 10, 11.
[3] *Eccl.* XVIII, 16.
[4] II. *Reg.* VIII, 4, 5, 13, 14.
[5] IV. *Reg.* III, 4, 5, 25.
[6] II. *Reg.* XII, 31.
[7] *Luc.* IX, 55.

XIe PROPOSITION.

Il faut observer les commencements et les fins des règnes, par rapport aux révoltes.

Lorsque l'Idumée fut assujettie par David, Adad, jeune prince de la race royale, trouva moyen de se retirer en Égypte, où il fut très-bien reçu de Pharaon [1]. Comme il apprit la mort de David, et celle de Joab, arrivée au commencement du règne de Salomon; croyant le royaume affaibli par la perte d'un si grand roi, et par celle d'un général si renommé, il dit à Pharaon [2] : « Laissez-moi aller dans ma terre. » C'était pour y réveiller ses amis, et jeter les semences d'une guerre qu'on vit éclore en son temps.

L'extrême vieillesse de David donna lieu à des mouvements qui menacèrent l'État d'une guerre civile.

Adonias, fils aîné de David, après Absalon, faisait revivre son frère par sa bonne mine, par le bruit et l'ostentation de ses équipages, et par son ambition [3]. Il avait sur Absalon ce malheureux avantage, qu'il trouva David défaillant, qui avait besoin, non d'être poussé, puisqu'il avait sa vigueur entière, mais d'être réveillé par ses serviteurs. Il avait mis dans son parti Joab, qui commandait les armées, et Abiathar, souverain pontife, autrefois si fidèle à David, et beaucoup d'autres des serviteurs du roi de la tribu de Juda. Avec ce secours, il n'aspirait à rien moins qu'à envahir le royaume du vivant du roi, et contre la disposition qu'il en avait déclarée, en désignant Salomon pour son successeur, et le faisant reconnaître par tous les grands, par toute l'armée, comme celui que Dieu préférait à ses autres frères, pour le remplir de sagesse, et lui faire bâtir son temple au milieu d'une paix profonde [4].

Adonias voulait renverser un ordre si bien établi. Pour rassembler le parti, et donner comme le signal à ses amis de le faire reconnaître pour roi, ce jeune prince fit un sacrifice solennel, suivi d'un superbe festin. Toute la cour était attentive. L'on remarqua qu'il avait prié les principaux de Juda, avec Joab et Abiathar; et à la réserve de Salomon, tous les fils du roi. Comme on n'y vit ni ce prince, ni Sadoc sacrificateur, ni Nathan, ni Banaïas, très-assuré à David, et qui commandait les vieilles troupes, tous attachés au roi et à Salomon, on pénétra le dessein d'Adonias, et on découvrit le mystère. En même temps Nathan et Bethsabée, mère de Salomon, agirent avec grand concert auprès de David, en lui parlant coup sur coup. Ils ouvrirent les yeux à ce prince, qui jus-

[1] III. *Reg.* XI, 17, 18.
[2] *Ibid.* 21, 22.
[3] *Ibid.* I, 1, 2, 5 et seq.
[4] I. *Paralip.* XXVIII, 1, 2 et seq.

qu'alors demeurait tranquille, non par mollesse, mais par confiance dans un pouvoir aussi établi que le sien, et dans une résolution aussi expliquée. Le roi parla avec tant de fermeté et d'autorité; ses ordres furent si précis et si promptement exécutés, qu'avant la fin du festin d'Adonias toute la ville retentissait de la joie du couronnement de Salomon. Joab, tout hardi qu'il était et tout expérimenté, fut surpris; la chose se trouva faite, et chacun s'en retourna honteux et tremblant. Le nouveau roi parla à Adonias d'un ton de maître, rien ne branla dans le royaume, et la rébellion qui grondait fut assoupie.

Elle ne revint qu'au commencement du règne de Roboam. Et c'est là un temps de faiblesse qu'il faut toujours observer avec plus de soin, si l'on veut bien assurer le repos public.

XI[e] PROPOSITION.

Les rois sont toujours armés.

Nous avons vu sous David les légions Céléthi et Phéléthi, que Banaïas commandait, toujours sur pied.

Il avait aussi conservé le corps de six cents vaillants combattants commandés par Ethaï, Géthéen, et des autres qui étaient venus avec lui pendant sa disgrâce [1].

Je ne parlerai point des autres troupes entretenues, si nécessaires à un État. Ce sont tous des corps immortels, qui, en se renouvelant dans le même esprit qu'ils ont été formés, rendent éternelles leur fidélité et leur valeur.

On ornait ces troupes choisies, d'une façon particulière, pour les distinguer. Et c'est à quoi étaient destinées les deux cents piques garnies d'or, et les deux cents boucliers lourds et pesants couverts de lames d'or, avec trois cents autres d'une autre figure, pareillement couverts d'or très-affiné, et d'un grand poids, que Salomon gardait dans ses arsenaux [2].

Outre les garnisons des places, qu'on trouve partout dans les livres des Rois et des Chroniques, et outre les troupes qui étaient sur pied, il y en avait d'infinies sous la main du roi, avec des chefs désignés, et qui étaient prêts au premier ordre [3].

On ne sait en quel rang placer les gens de guerre, qui se relevaient au nombre de vingt-quatre mille, à chaque premier jour du mois, avec douze commandants [4].

Il n'est pas nécessaire de marquer que, pour ne point charger l'État de dépenses, on les assemblait selon le besoin, dont l'on a beaucoup d'exemples.

Ainsi les États demeurent forts au dehors contre l'ennemi, et au dedans contre les méchants et les rebelles; et la paix publique est assurée.

[1] II. *Reg.* XV, 18, 19. III. *Reg.* I, 8, 10, 38. I. *Paralip.* XII, 5 et seq.
[2] III. *Reg.* X, 16, 17. II. *Paralip.* IX, 15, 16.
[3] II *Paralip.* XVII, 14 et seq. XXVI, 12, 13.
[4] I *Paralip.* XXVII 1, 2 et seq

LIVRE DIXIÈME ET DERNIER.

SUITE DES SECOURS DE LA ROYAUTÉ.

LES RICHESSES, OU LES FINANCES; LES CONSEILS; LES INCONVÉNIENTS ET TENTATIONS QUI ACCOMPAGNENT LA ROYAUTÉ, ET LES REMÈDES QU'ON Y DOIT APPORTER.

ARTICLE PREMIER.

Des richesses ou des finances. Du commerce, et des impôts.

PREMIÈRE PROPOSITION

Il y a des dépenses de nécessité; il y en a de splendeur et de dignité.

« Qui jamais fit la guerre à ses dépens? Quel « soldat ne reçoit pas sa paye [1]? »

On peut ranger, parmi ces dépenses de nécessité, toutes celles qu'il faut pour la guerre; comme la fortification des places, les arsenaux, les magasins et les munitions, dont il a été parlé.

Les dépenses de magnificence et de dignité ne sont pas moins nécessaires, à leurs manières, pour le soutien de la majesté, aux yeux des peuples et des étrangers.

Ce serait une chose infinie de raconter les magnificences de Salomon [2].

Premièrement dans le temple, qui fut l'ornement comme la défense du royaume et de la ville. Rien ne l'égalait dans toute la terre, non plus que le Dieu qu'on y servait. Ce temple porta jusqu'au ciel, et dans toute la postérité, la gloire de la nation, et le nom de Salomon son fondateur [3].

Treize ans entiers furent employés à bâtir le palais du roi dans Jérusalem, avec les bois, les pierres, les marbres, et les matériaux les plus précieux, comme avec la plus belle et la plus riche architecture qu'on eût jamais vue. On l'appelait le Liban, à cause de la multitude de cèdres qu'on y posa, en hautes colonnes comme une forêt, dans de vastes et de longues galeries, et avec un ordre merveilleux [4].

On y admirait en particulier le trône royal, où tout resplendissait d'or, avec la superbe galerie où il était érigé. Le siége en était d'ivoire, revêtu de l'or le plus pur; les six degrés par

[1] I. *Cor.* IX, 7.
[2] III. *Reg.* VI, VII, VIII, IX. II. *Paralip.* I, II, III, IV, V, VI, VII.
[3] I. *Paral.* XXIX, 23, 24, 25.
[4] III. *Reg* VII, 1, 2 et seq.

où l'on montait au trône, et les escabeaux où posaient les pieds, étaient du même métal; les ornements qui l'environnaient étaient aussi d'or massif [1].

Auprès se voyait l'endroit particulier de la galerie où se rendait la justice, tout construit d'un pareil ouvrage.

Salomon bâtit en même temps le palais de la reine sa femme, fille du roi Pharaon [2], où tout étincelait de pierreries; et où, avec la magnificence, on voyait reluire une propreté exquise.

Ce prince appela pour ces beaux ouvrages, tant de son royaume que des pays étrangers, les ouvriers les plus renommés pour le dessin, pour la sculpture, pour l'architecture [3], dont les noms sont consacrés à jamais dans les registres du peuple de Dieu, c'est-à-dire dans les saints livres.

Ajoutons les lieux destinés aux équipages [4], où les chevaux, les chariots, les attelages étaient innombrables.

Les tables, et les officiers de la maison du roi pour la chasse, pour les nourritures, pour tout le service, dans leur nombre comme dans leur ordre, répondaient à cette magnificence [5].

Le roi était servi en vaisselle d'or. Tous les vases de la maison du Liban étaient de fin or [6]. Et le Saint-Esprit ne dédaigne pas de descendre dans tout ce détail, parce qu'il servit, dans ce temps de paix, à faire admirer et craindre, au dedans et au dehors, la puissance d'un si grand roi.

Une grande reine, attirée par la réputation de tant de merveilles, vint les voir dans le plus superbe appareil, et avec des chameaux chargés de toute sorte de richesses [7]. Mais, quoique accoutumée à la grandeur où elle était née, elle demeurait éperdue à l'aspect de tant de magnificences de la cour de Salomon. Ce qu'il y eut de plus remarquable dans son voyage, c'est qu'elle admira la sagesse du roi plus que toutes ses autres grandeurs; et qu'il arriva ce qui arrive toujours à l'approche des grands hommes, qu'elle reconnut dans Salomon un mérite qui surpassait sa réputation.

Les présents qu'elle lui fit, en or, en pierreries, et en parfums les plus exquis, furent immenses, et demeurèrent cependant beaucoup au-dessous de ceux que Salomon lui rendit [8]. Par où le Saint-Esprit nous fait entendre qu'on doit trouver dans les grands rois une grandeur d'âme qui surpasse tous leurs trésors, et que c'est là ce qui fait véritablement une âme royale.

[1] III. *Reg.* x, 18, 19, 20. II. *Paral.* ix, 17, 18, 19.
[2] III. *Reg.* iii, 1, ix, 24. II. *Par.* viii, 11.
[3] II. *Paralip.* ii, 13, 14.
[4] III. *Reg.* iv, 26; x, 26. II. *Paralip.* i, 14; ix, 25.
[5] III. *Reg.* iv, 22, 23.
[6] *Ibid.* x, 21. II. *Par.* ix, 20.
[7] III. *Reg.* x, 1, 2 et seq. II. *Par.* ix, 1, 2 et seq.
[8] III. *Reg.* x, 1, 2 et seq. II. *Par.* ix, 1, 2 et seq.

Les grands ouvrages de Josaphat, d'Ozias, d'Ezéchias, et des autres grands rois de Juda; les villes, les aqueducs, les bains publics, et les autres choses qu'ils firent, non-seulement pour la sûreté et pour la commodité publique, mais encore pour l'ornement du palais et du royaume, sont marqués avec soin dans l'Écriture [1]. Elle n'oublie pas les meubles précieux qui paraient leur palais, et ceux qu'ils y faisaient garder; non plus que les cabinets des parfums, les vaisseaux d'or et d'argent, tous les ouvrages exquis, et les curiosités qu'on y ramassait.

Dieu défendait l'ostentation que la vanité inspire, et la folle enflure d'un cœur enivré de ses richesses; mais il voulait cependant que la cour des rois fût éclatante et magnifique, pour imprimer aux peuples un certain respect.

Et encore aujourd'hui, au sacre des rois, comme on a déjà vu, l'Église fait cette prière [2] : « Puisse « la dignité glorieuse, et la majesté du palais, « faire éclater aux yeux de tous la grande splen« deur de la puissance royale; en sorte que la « lumière, semblable à celle d'un éclair, en « rayonne de tous côtés ! » Toutes paroles choisies pour exprimer la magnificence d'une cour royale, qui est demandée à Dieu comme un soutien nécessaire de la royauté.

IIe PROPOSITION.

Un État florissant est riche en or et en argent : et c'est un des fruits d'une longue paix.

L'or abondait tellement durant le règne de Salomon, « qu'on y comptait l'argent pour rien; « et qu'il était (pour ainsi parler) aussi commun « que les pierres, et les cèdres aussi vulgaires « que les sycomores qui croissent (fortuitement) « dans la campagne [3]. »

Comme c'était là le fruit d'une longue paix, le Saint-Esprit le remarque, pour faire aimer aux princes la paix, qui produit de si grandes choses.

IIIe PROPOSITION.

La première source de tant de richesses est le commerce et la navigation.

« Car les navires du roi allaient en Tharsis, et « en pleine mer, avec les sujets d'Hiran, roi de « Tyr; et rapportaient tous les trois ans de l'or, « de l'argent et de l'ivoire, avec les animaux les « plus rares [4]. »

Salomon avait une flotte à Asiongaber auprès d'Ailath, sur le bord de la mer Rouge; et Hiram,

[1] IV. *Reg.* xx, 13, 20. II. *Par.* xvii, xxvi, xxxii, 27, 28, 29.
[2] *Cérém. franc.* pag. 19, 35, 61.
[3] III. *Reg.* x, 21, 27. II. *Paral.* ix, 20, 27.
[4] III. *Reg.* x, 22. II *Paral.* ix, 21.

roi de Tyr, y joignit la sienne, où étaient les Tyriens, peuples les plus renommés de toute la terre pour la navigation et pour le commerce : qui rapportaient d'Ophir (quel qu'ait été ce pays) pour le compte de Salomon, quatre cent vingt talents d'or, souvent même quatre cent cinquante, avec les bois les plus précieux et des pierreries [1].

La sagesse de Salomon paraît ici par deux endroits : l'un, qu'après avoir connu la nécessité du commerce, pour enrichir son royaume, il ait pris, pour l'établir, le temps d'une paix profonde, où l'État n'était point accablé des dépenses de la guerre; l'autre, que ses sujets n'étant point encore exercés dans le négoce et dans l'art de naviguer, il ait su s'associer les habiles marchands, et les guides les plus assurés dans la navigation qui fussent au monde, c'est-à-dire, les Tyriens; et faire avec eux des traités si avantageux et si sûrs.

Quand les Israélites furent instruits par eux-mêmes dans les secrets du commerce, ils se passèrent de ces alliés : et l'entreprise quoique malheureuse du roi Josaphat, dont la flotte périt dans le port d'Asiongaber [2], fait voir que les rois continuaient le commerce et les voyages vers Ophir; sans qu'il y soit fait mention du secours des Tyriens.

IVe PROPOSITION.

Seconde source des richesses : le domaine du prince.

Du temps de David, il y avait des trésors dans Jérusalem; et Azmoth fils d'Adiel en était le garde [3]. Pour les trésors qu'on gardait dans les villes, dans les villages, et dans les châteaux ou dans les tours, Joathan, fils d'Ozias, en avait la charge. Ezri, fils de Chelub, avait soin de ceux qui étaient occupés au labourage et aux travaux de la campagne. Il y avait un gouverneur particulier pour ceux qui faisaient les vignes et prenaient soin des celliers : et c'était Séméias et Zabdias. Balanan était préposé pour la culture des oliviers et des figuiers : et Joas veillait sur les réservoirs d'huile. On voit par là que le prince avait des fonds, et des officiers préposés pour les régir.

On marque aussi les villages qui étaient à lui, et le soin qu'il eut de les entourer de murailles [4]. On faisait des nourritures dans les pâturages de la montagne de Saron, et sur les vallons qui y étaient destinés. L'Écriture spécifie les bêtes à cornes, les chameaux, et les troupeaux de brebis. Chaque ouvrage avait son préfet : « et tels étaient

[1] III. *Reg.* IX, 26, 27, 28; X, II. II. *Paral.* VIII, 17, 18.
[2] III. *Reg.* XXII, 49. III. *Paral.* XX, 36, 37.
[3] I. *Paralip.* XXVII, 25, 26, 27, 28.
[4] III. *Reg.* IX, 19.

« les gouverneurs, ou les intendants, qui avaient « soin des biens et des richesses du roi David [1]. »

La même chose continue sous les autres rois. Et il est écrit d'Ozias [2] : « qu'il creusa beaucoup « de citernes, parce qu'il nourrissait beaucoup de « troupeaux dans les pâturages, et dans les vastes campagnes; qu'il prenait grand soin de la « culture des vignes, et de ceux qui y étaient employés, dans les coteaux et sur le Carmel : et « qu'il était fort affectionné à l'agriculture. »

Ces grands rois connaissaient le prix des richesses naturelles, qui fournissent les nécesités de la vie, et enrichissent les peuples plus que les mines d'or et d'argent.

Les Israélites avaient appris dès leur origine ces utiles exercices. Et il est écrit d'Abraham [3], qu'il était « très-riche en or et en argent. » Ce qui, sans connaître les lieux où la nature resserre ces riches métaux, lui provenait seulement des soins de la nourriture et des troupeaux. D'où est venue aussi la réputation de la vie pastorale, que ce patriarche et ses descendants ont embrassée.

Ve PROPOSITION.

Troisième source des richesses : les tributs imposés aux rois et aux nations vaincues, qu'on appelait des présents.

Ainsi David imposa tribut aux Moabites et à Damas, et y établit des garnisons pour leur faire payer ces présents [4].

Salomon avait soumis tous les royaumes depuis le fleuve de la terre des Philistins jusqu'aux confins de l'Égypte. Et tous les rois de ces pays lui offraient des présents, et lui devaient certains services [5].

Le poids de l'or, qu'on payait tous les ans à Salomon, était de six cents talents; outre ce qu'avaient accoutumé de payer les ambassadeurs de diverses nations, et les riches marchands étrangers, et tous les rois d'Arabie, et les princes des autres terres, qui lui apportaient de l'or et de l'argent [6]. C'est ainsi qu'on l'avait chanté par avance sous le roi David [7], que les filles de Tyr (c'est-à-dire les villes opulentes), et leurs plus riches marchands, apporteraient leurs présents à la cour de Salomon.

Tous les rois des terres voisines envoyaient chaque année leurs présents à Salomon, qui consistaient en vases d'or et d'argent, en riches habits, en armes, en parfums, en chevaux et en

[1] I. *Paralip.* XXVII, 29, 30, 31.
[2] II. *Paralip.* XXVI, 10.
[3] *Gen.* XIII, 2.
[4] I. *Paralip.* XVIII, 2, 6.
[5] III. *Reg.* IV, 21.
[6] *Ibid.* X, 14, 15. II. *Paralip.* IX, 13, 14.
[7] *Ps.* XLIV, 13.

mulets [1]; c'est-à-dire, ce que chaque pays avait de meilleur.

Les Ammonites apportaient des présents à Ozias, et son nom était célèbre jusqu'aux confins de l'Égypte [2].

On comptait parmi ces présents non-seulement l'or et l'argent, mais encore des troupeaux : et c'est ainsi que les Arabes payaient par an à Josaphat sept mille sept cents béliers, et autant de boucs ou de chevreaux [3].

VI[e] PROPOSITION.

Quatrième source des richesses : les impôts que payait le peuple.

Dans tous les États, le peuple contribue aux charges publiques, c'est-à-dire, à sa propre conservation ; et cette partie qu'il donne de ses biens lui en assure le reste, avec sa liberté et son repos.

L'ordre des finances, sous les rois David et Salomon, était qu'il y avait un surintendant préposé à tous les impôts, pour donner les ordres généraux [4].

Il y avait, pour le détail, douze intendants distribués par canton; et ceux-ci étaient chargés, chacun à son mois, des contributions nécessaires à la dépense du roi et de sa maison [5]. Leur département était grand, puisqu'un seul avait à sa charge soixante grandes villes environnées de murailles, avec des serrures d'airain [6].

On lit aussi de Jéroboam [7] : que « Salomon, « qui le voyait, dans sa jeunesse, homme de cou« rage, appliqué et industrieux (ou agissant, « comme parle l'original), le préposa aux tribus « de la maison de Joseph ; » c'est-à-dire, des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé. Ce qui montre, en passant, les qualités qu'un sage roi demandait pour de telles fonctions ; encore que sa prudence ait été trompée dans le choix de la personne.

VII PROPOSITION.

Le prince doit modérer les impôts et ne point accabler le peuple.

« Qui presse trop la mamelle pour en tirer du « lait, en l'échauffant et la tourmentant, tire du « beurre : qui se mouche trop fortement, fait « venir le sang : qui presse trop les hommes, « excite des révoltes et des séditions. » C'est la règle que donne Salomon [8].

[1] II. *Paralip.* IX, 23, 24.
[2] *Ibid.* XXVI, 8.
[3] *Ibid.* XVII, 11.
[4] II. *Reg.* XX, 24 III *Reg.* IV, 6; XII, 18. II. *Paralip.* X, 18.
[5] III. *Reg.* IV, 7 et seq.
[6] *Ibid.* 13.
[7] III. *Reg.* XI, 28.
[8] *Prov.* XXX, 33.

L'exemple de Roboam apprend sur cela le devoir aux rois.

Comme cette histoire est connue, et qu'elle a déjà été touchée ci-devant [1], nous ferons seulement quelques réflexions.

En premier lieu, sur les plaintes que le peuple fit à Roboam contre Salomon qui avait fait des levées extraordinaires [2]. Tout abondait dans son règne, ainsi que nous avons vu. Cependant, comme l'histoire sainte ne dit rien contre ce reproche, et qu'il y passe au contraire pour avéré, il est à croire que sur la fin de sa vie, abandonné à l'amour des femmes, sa faiblesse le portait à des dépenses excessives, pour contenter leur avarice et leur ambition.

C'est le malheur, ou plutôt l'aveuglement, où sont menés les plus sages rois, par ces déplorables excès.

En second lieu, la réponse dure et menaçante de Roboam poussa le peuple à la révolte, dont l'effet le plus remarquable fut d'accabler à coups de pierres Aduram, chargé du soin des tributs, quoique envoyé par le roi pour l'exécution de ses rigoureuses réponses. Ce qui effraya tellement ce prince, qu'il monta précipitamment sur son char, et s'enfuit vers Jérusalem [3] : tant il se vit en péril.

En troisième lieu, la dureté de Roboam à refuser tout soulagement à son peuple, et la menace obstinée d'en aggraver le joug jusqu'à un excès insupportable, a mis ce prince au rang des insensés. « A Salomon succéda la folie de la na« tion, dit le Saint-Esprit [4], et Roboam, destitué « de prudence, qui aliéna le peuple par le conseil « qu'il suivit. » Jusque-là que son propre fils et son successeur, Abia, l'appelle ignorant, et d'un cœur lâche [5].

En quatrième lieu, cette réponse orgueilleuse et inhumaine est attribuée à un aveuglement permis de Dieu, et regardé comme un effet de cette justice qui met l'esprit de vertige dans les conseils des rois. « Le roi n'acquiesça pas à la prière « de son peuple, parce que le Seigneur s'était « éloigné de lui pour accomplir la parole d'Ahias « Silonite [6], qui avait prédit, du vivant de Salo« mon, la révolte des dix tribus, et la division « du royaume. » Ainsi, quand Dieu veut punir les pères, il livre leurs enfants aux mauvais conseils, et châtie tout ensemble les uns et les autres.

En cinquième lieu, la suite est encore plus terrible. Dieu permit que le peuple soulevé oubliât tout respect, en massacrant, comme aux

[1] Ci-devant, liv. IV, art. II, II[e] proposition.
[2] III. *Reg.* XII, 1, 2, 3, 4. II. *Par.* X, 2, 3, 4.
[3] III. *Reg.* XII, 18. II. *Par.* X, 18.
[4] *Eccl.* XLVII, 27, 28.
[5] II. *Paralip.* XIII, 7.
[6] III. *Reg.* XII, 15. II. *Paralip.* X, 15.

yeux du roi, un de ses principaux ministres, et renonçant tout ouvertement à l'obéissance.

En sixième lieu, ce n'est pas que ce massacre et cette révolte ne fussent des crimes. On sait assez que Dieu en permet dans les uns, pour châtier ceux des autres. Le peuple eut tort, Roboam eut tort; et Dieu punit l'énorme injustice d'un roi qui se faisait un honneur d'opprimer son peuple, c'est-à-dire ses enfants.

En septième lieu, cette dureté de Roboam effaça par un seul trait le souvenir de David et de toutes ses bontés, aussi bien que celui de ses conquêtes et de ses autres grandes actions. « Quel « intérêt, dit le peuple d'Israël [1], prenons-nous « à David et que nous importe ce que deviendra « le fils d'Isaï? O David! pourvoyez à votre mai- « son, et à la tribu de Juda. Pour nous, allons- « nous-en chacun chez nous, sans nous soucier « de David ni de sa race. » Jérusalem, le temple, la religion, la loi de Moïse furent aussi oubliés, et le peuple ne fut plus sensible qu'à sa vengeance.

Enfin, en huitième lieu, quoique l'attentat du peuple fût inexcusable, Dieu sembla vouloir ensuite autoriser le nouveau royaume qui s'établit par ce soulèvement : et il défendit à Roboam de faire la guerre aux tribus révoltées, « parce que, « dit-il [2], tout cela s'est fait par ma volonté, » par ma permission expresse, et par un juste conseil. Jéroboam paraît devenir un roi légitime, par le don que Dieu lui fit du nouveau royaume. Ses successeurs constamment furent de vrais rois, que Dieu fit sacrer par ses prophètes. Ce n'était pas qu'il aimât ces princes, qui faisaient régner toutes sortes d'idolâtries et de méchantes actions; mais il voulut laisser aux rois un monument éternel, qui leur fit sentir combien leur dureté envers leurs sujets était odieuse à Dieu et aux hommes.

VIII[e] PROPOSITION.

Conduite de Joseph dans le temps de cette horrible famine dont toute l'Égypte et le voisinage furent affligés.

Joseph, en vendant du blé aux Égyptiens, mit tout l'argent de l'Égypte dans les coffres du roi. Par ce moyen il acquit aussi pour le prince tous leurs bestiaux, et enfin toutes leurs terres, et même jusqu'à leurs personnes, qui furent mises dans la servitude [3].

Loin de s'offenser de cette conduite, toute rigoureuse qu'elle paraisse, la gloire de Joseph fut immortelle. Ce sage ministre tourna tout au bien public. Il fournit au peuple de quoi ensemencer leurs terres, que Pharaon leur rendit; il régla les impôts qu'ils devaient au roi, à la cinquième partie de leurs revenus; et fit honneur à la religion, en exemptant de ce tribut les terres sacerdotales. C'est ainsi qu'il accomplit tout le devoir d'un zélé ministre envers le roi et envers le peuple, et qu'il mérita le titre de Sauveur du monde [1].

¹ III. *Reg.* XII, 16. II. *Paralip.* X, 16.
² III. *Reg.* XII, 23, 24. II. *Paralip.* XI, 3, 4.
³ *Gen.* XLVII, 13, 14, 15 et seq.

IX[e] PROPOSITION.

Remarques sur les paroles de Jésus-Christ et de ses Apôtres touchant les tributs.

« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu « ce qui est à Dieu, » dit Jésus-Christ [2]. Pour prononcer cette sentence, sans demander comment et avec quel ordre se levaient les impôts, il ne regarde que l'inscription du nom de César, gravé sur la monnaie publique.

Son apôtre prononce de même [3] : « Rendez le « tribut à qui vous devez le tribut, l'impôt à qui « vous devez l'impôt (en argent ou en espèce, se- « lon que la coutume l'établit ;) l'honneur à qui « vous devez l'honneur, la crainte à qui vous de- « vez la crainte. »

Saint Jean-Baptiste avait dit aux publicains chargés de lever les droits de l'empire : « N'exi- « gez rien au delà de ce qui vous est ordonné [4]. »

La religion n'entre point dans les manières d'établir les impôts publics, que chaque nation connaît. La seule règle divine, et inviolable parmi tous les peuples du monde, est de ne point accabler les peuples, et de mesurer les impôts sur les besoins de l'État, et sur les charges publiques.

X[e] PROPOSITION.

Réflexions sur la doctrine précédente; et définition des véritables richesses.

On doit conclure, des passages que nous avons rapportés, que les véritables richesses sont celles que nous avons appelées naturelles; à cause qu'elles fournissent à la nature ses vrais besoins. La fécondité de la terre, et celle des animaux, est une source inépuisable des vrais biens; l'or et l'argent ne sont venus qu'après, pour faciliter les échanges.

Il faut donc, à l'exemple des grands rois que nous avons nommés, prendre un soin particulier de cultiver la terre, et d'entretenir les pâturages des animaux, avec l'art vraiment fructueux d'élever des troupeaux conformément à cette parole [5] : « Ne négligez point les ouvrages, quoique « laborieux, de la campagne, et le labourage « que le Très-Haut a créé. » Et encore [6] : « Pre-

¹ *Gen.* XLI, 45.
² *Matth.* XXII, 21.
³ *Rom.* XIII, 7.
⁴ *Luc.* III, 13.
⁵ *Eccl.* VII, 16.
⁶ *Ibid.* 24, et Prov. XXVII, 23.

« nez garde à vos bestiaux ; ayez soin de les bien « connaître. Considérez vos troupeaux. »

Le prince qui veille à ces choses, rendra ses peuples heureux et son État florissant.

XIe PROPOSITION.

Les vraies richesses d'un royaume sont les hommes.

On est ravi quand on voit, sous les bons rois, la multitude incroyable du peuple, par la grandeur étonnante des armées. Au contraire, on est honteux pour Achab, et pour le royaume d'Israël épuisé de peuple, quand on voit camper son armée, « comme deux petits troupeaux de chè« vres [1] ; » pendant que l'armée syrienne, qu'elle avait en tête, couvrait toute la face de la terre.

Parmi le dénombrement des richesses immenses de Salomon, il n'y a rien de plus beau que ces paroles [2] : « Judas et Israël étaient innombra« bles comme le sable de la mer. »

Mais voici le comble de la félicité et de la richesse. C'est que « tout ce peuple innombrable « mangeait et buvait du fruit de ses mains, et « chacun sous sa vigne et son figuier, et était en « joie [3]. » Car la joie rend les corps sains et vigoureux, et fait profiter l'innocent repas que l'on prend avec sa famille, loin de la crainte de l'ennemi, et bénissant, comme l'auteur de tant de biens, le prince qui aime la paix ; encore qu'il soit en état de faire la guerre, et ne la craigne que par bonté et par justice. Un peuple triste et languissant perd courage et n'est propre à rien : la terre même se ressent de la nonchalance où il tombe ; et les familles sont faibles et désolées.

XIIe PROPOSITION.

Moyens certains d'augmenter le peuple.

C'est qu'il soit un peu à son aise, comme on vient de voir.

Sous un prince sage, l'oisiveté doit être odieuse ; et on ne la doit point laisser dans la jouissance de son injuste repos. C'est elle qui corrompt les mœurs et fait naître les brigandages. Elle produit aussi les mendiants, autre race qu'il faut bannir d'un royaume bien policé ; et se souvenir de cette loi [4] : « qu'il n'y ait point d'in« digent ni de mendiant parmi vous. » On ne doit pas les compter parmi les citoyens, parce qu'ils sont à charge à l'État, eux et leurs enfants. Mais, pour ôter la mendicité, il faut trouver des moyens contre l'indigence.

Surtout il faut avoir soin des mariages, rendre facile et heureuse l'éducation des enfants, et s'opposer aux unions illicites. La fidélité, la sainteté et le bonheur des mariages est un intérêt public, et une source de félicité pour les États.

[1] III. *Reg.* XI, 27.
[2] *Ibid.* IV, 20.
[3] III. *Reg.* IV, 20, 2.
[4] *Deut.* XV, 4.

Cette loi est politique autant que morale et religieuse [1] : « Qu'il n'y ait point de femmes de « mauvaise vie parmi les filles d'Israël, ni de dé« bauché parmi ses enfants. » Soient maudites de Dieu et des hommes les unions dont on ne veut point voir de fruit, et dont les vœux sont d'être stériles. Toutes les femmes de la famille d'Abimélech le devinrent, par un exprès jugement de Dieu, à cause de Sara, femme d'Abraham [2]. Au contraire, Dieu favorise et bénit les fruits des mariages légitimes. On voit croître ses enfants autour de sa table comme de jeunes oliviers [3] : une femme ravie d'être mère est regardée avec complaisance de celui qu'elle a rendu père de si aimables enfants. On leur apprend que la modestie, la frugalité, et l'épargne conduite par la raison, est la principale partie de la richesse ; et nourris dans une bonne maison, mais réglée, ils savent mépriser la vanité qu'ils n'ont point vue chez leurs parents.

La loi seconde leurs désirs, quand elle réprime le luxe. Les premiers qu'elle soulevait contre leurs enfants déréglés, étaient les pères et les mères, qu'elle contraignait à les déférer au magistrat, en lui disant : « Voilà notre fils désobéissant, « qui, sans écouter nos avis et nos corrections, « passe sa vie dans la bonne chère, dans le désor« dre et dans la débauche. » La peine de ce débauché incorrigible était d'être « lapidé ; et tout « Israël, saisi de crainte, se retirait du désor« dre [4]. » On n'en était pas quitte en disant : Je ne fais tort à personne ; on se trompe : dans les dérèglements qui empêchent ou qui troublent les mariages, il faut éviter et punir, non-seulement le scandale, l'injure qu'on fait aux particuliers, mais encore celle qu'on fait au public, qui est plus grande et plus sérieuse qu'on ne pense.

Concluons donc, avec le plus sage de tous les rois : « La gloire du roi et sa dignité est la mul« titude du peuple : sa honte est de le voir amoin« dri et diminué par sa faute [5]. »

ARTICLE II.

Les conseils.

Nous en avons déjà beaucoup parlé, et posé les principes [6], surtout quand nous avons traité des moyens dont un prince se doit servir pour

[1] *Deut.* XXIII, 17.
[2] *Gen.* XX, 17, 18.
[3] *Ps.* CXXVII, 3.
[4] *Deut.* XXI, 18, 19, 20, 21.
[5] *Prov.* XIV, 28.
[6] Ci-devant, liv. V, art. I et art. II.

acquérir les connaissances qui lui sont nécessaires pour bien gouverner. Mais l'on approfondit ici encore davantage ce qui regarde une matière de cette importance; et l'on réunit, sous un même point de vue, les préceptes et les exemples que l'Écriture nous fournit, même quelques-uns de ceux qui se trouvent dispersés dans cet ouvrage, afin qu'après en avoir posé les principes, on en puisse voir dans un même lieu l'application et le détail dans toute son étendue.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Quels ministres, ou officiers, sont remarqués auprès des anciens rois.

Sous David, Joab commandait l'armée; Banaïas avait la conduite des légions Céréthi et Phéléthi, qui étaient comme la garde du prince et semblaient être détachées du commandement général des armées, sous un chef particulier, qui ne répondait qu'au roi. Aduram était chargé des tributs ou finances. Josaphat était secrétaire et garde des registres. Siva, qu'on appelle ailleurs Saraïas, est appelé scribe, homme lettré auprès du prince. Ira était prêtre de David [1]. Jonathan, oncle de David, son conseiller, homme intelligent et lettré; il était, avec Jahiel, gouverneur des enfants du roi. Achitophel fut le conseiller du roi; et après lui, Joïada et Abiathar; et Chusaï était l'ami du roi [2].

On marque, auprès de Salomon, des personnes appelées gens de lettres: Banaïas, commandant les troupes. Azarias, fils de Nathan, était à la tête de ceux qui assistaient auprès du roi. Zabud était prêtre, et l'ami du roi. Ahisar, s'il était permis de traduire ainsi, était grand-maître de sa maison; et Adoniram était chargé des finances [3].

On nomme aussi les grands prêtres, ou les principaux d'entre les prêtres qui étaient alors [4], pour montrer que leur sacré ministère leur donnait rang parmi les officiers publics, et que, sous les rois, ils se mêlaient des plus grandes affaires: témoin Sadoc, qui eut tant de part à celle où il s'agissait de donner un successeur au royaume [5].

La dignité de leur sacerdoce était si éminente, que cet éclat donnait lieu à dire que « les enfants « de David étaient prêtres [6]; » quoiqu'ils ne pussent pas l'être, n'étant pas de la race sacerdotale, ni de la tribu d'où les prêtres étaient tirés. Mais on leur donnait ce grand nom, pour montrer la part qu'ils avaient dans les grandes affaires. Ce qui semble être la même chose que ce que l'Écriture remarque ailleurs [1]: « Les enfants de David « étaient les premiers sous la main du roi; » c'est-à-dire, étaient les premiers à porter et à exécuter ses ordres.

Le soin qu'on prenait à les élever dans les lettres, paraît par la qualité d'homme lettré, qu'on donne à Jonathan, leur gouverneur.

Il est aussi marqué sous Ozias, que les troupes étaient commandées par Jéhiel et Maasias [2], qui sont appelés scribes, docteurs, ou gens de lettres; pour montrer que les grands hommes ne dédaignaient pas de joindre la gloire du savoir à celle des armes.

Ce qu'on appelle lettrés, étaient ceux qui étaient versés dans les lois, et qui dirigeaient les conseils du prince à leur observance.

Le soin de la religion se déclare, non-seulement par la part qu'avaient les grands prêtres dans le ministère public, mais encore par l'office de prêtre du roi, qui semble être celui qui réglait dans la maison du prince les affaires de la religion. Tel était, comme on a vu, Ira, sous David, et Zabud, sous Salomon, dont il est encore appelé l'ami.

Cette qualité d'ami du roi, qu'on a vue dans le dénombrement des ministres publics, appelés et caractérisés par un terme particulier, est remarquable, et faisait souvenir le roi qu'il n'était pas exempt des besoins et des faiblesses communes de la nature humaine; et qu'ainsi, outre ses autres ministres, qu'on appelait ses conseillers, à cause qu'ils lui donnaient leurs avis sur les affaires, il devait choisir avec soin un ami, c'est-à-dire, un dépositaire de ses peines secrètes et de ses autres sentiments les plus intimes.

La charge de secrétaire et de garde des registres publics semble originairement venir de Moïse, à qui Dieu parla ainsi [3]: « Écrivez ceci « dans un livre (la défaite des Amalécites), pour « servir de monument éternel; car je détruirai de « dessous le ciel le nom d'Amalec. » Comme s'il disait: Je veux que l'on se souvienne des faits mémorables, afin que le gouvernement des hommes mortels, conduit par l'expérience et les exemples des choses passées, ait des conseils immortels.

C'est par le moyen de ces registres qu'on se souvenait de ceux qui avaient servi l'État, pour en marquer la reconnaissance envers leur famille.

Une des maximes les plus sages du peuple de Dieu, était que les services rendus au public ne fussent point oubliés. Ainsi, dans le sac de Jéri-

[1] II. *Reg.* VIII, 16, 17, 18; XX, 23, 24, 25, 26.
[2] I. *Paral.* XXVII, 32, 33, 34.
[3] III. *Reg.* IV, 2, 3, 4, 5, 6.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* I, 8, 32, 44.
[6] III. *Reg.* VIII, 18.

[1] *Paral.* XVIII, 17.
[2] II. *Paral.* XXVI, 11.
[3] *Exod.* XVII, 14.

cho, on publia cet ordre [1] : « Que cette ville soit « anathème : que la seule Rahab vive, elle et « toute sa famille, parce qu'elle a sauvé nos en- « voyés. »

Lorsqu'on passa au fil de l'épée tous les habitants de Luza, on eut soin de sauver, avec toute sa parenté, celui qui avait montré le passage par où l'on y aborda [2].

Le public ordinairement passe pour ingrat, et il était de l'intérêt de l'État de le purger de cette tache, afin qu'on fût invité à bien servir.

Personne n'ignore comme Assuérus, roi de Perse, dans une insomnie qui le travaillait, se fit lire les archives, où il trouva le service de Mardochée, qui lui avait sauvé la vie, enregistré suivant la coutume [3]; et comme il fut excité par cette lecture à le reconnaître par une récompense éclatante, mais plus glorieuse au roi qu'à Mardochée même.

Lorsqu'on informa Darius, roi de Perse, de la conduite des Juifs retournés dans leur pays, ses officiers les interrogèrent pour en rendre compte au roi, et lui racontèrent ce que leurs vieillards avaient répondu touchant les ordonnances de Cyrus dans la première année de son règne. Après quoi ils ajoutaient ces paroles : « Maintenant, s'il « plaît au roi, il fera rechercher dans la bibliothè- « que royale, et dans les registres publics qui se « trouveront à Babylone, ce qui a été ordonné « par Cyrus sur la réédification du temple; et il « nous expliquera ses volontés [4]. » Les registres se trouvèrent, non point à Babylone, comme on avait cru, mais dans Ecbatanes [5]; tout y était conforme à la prétention des Juifs, qui aussi fut autorisée par le roi.

Tel était l'usage des registres publics et de la charge établie pour les garder. Elle conservait la mémoire des services rendus, elle immortalisait les conseils; et ces archives des rois, en leur proposant les exemples des siècles passés, étaient des conseils toujours prêts à leur dire la vérité, et qui ne pouvaient être flatteurs.

Au reste on ne prétend pas proposer pour règles invariables ces pratiques des anciens royaumes, et ce dénombrement des officiers de David et de Salomon; c'est assez qu'ils puissent donner des vues aux grands rois, dont la prudence se gouvernera selon les lieux et les temps.

IIe PROPOSITION.

Les conseils des rois de Perse par qui dirigés.

« Le roi consulta les sages qui étaient toujours « auprès de sa personne, qui savaient les lois et « le droit, et les coutumes des ancêtres; et il « faisait tout par leur conseil [1]. » Les premiers et les plus intimes étaient les sept chefs, ou, si l'on veut traduire ainsi, les sept ducs, ou les princes des Perses et des Mèdes qui voyaient le roi; car le reste, même des seigneurs, ne le voyaient guère.

[1] *Jos.* VI, 17.
[2] *Jud.* I, 24, 25.
[3] *Esther.* VI, 1, 2 et seq.
[4] I. *Esdr.* V, 7, 17.
[5] *Ibid.* VI, 1, 2 et seq.

IIIe PROPOSITION.

Réflexions sur l'utilité des registres publics, joints aux conseils vivants.

L'utilité des registres publics était appuyée sur cette sentence du Sage [2] : « Qu'est-ce qui a été? « ce qui sera. Qu'est-ce qui a été fait? ce qui se « fera encore. Il n'y a rien de nouveau sous le « soleil, et personne ne peut dire : Cela est nou- « veau; car il a déjà précédé dans les siècles qui « ont été avant nous : » et les grands événements des choses humaines ne font, pour ainsi parler, que se renouveler tous les jours sur le grand théâtre du monde. Il semble qu'il n'y a qu'à consulter le passé, comme un fidèle miroir de ce qui se passe à nos yeux.

D'autre côté, le Sage ajoute que, quelques registres qu'on tienne, il échappe des circonstances qui changent les choses. Ce qui lui fait dire [3] : « La mémoire des choses passées se perd; la « postérité oubliera ce qui est arrivé auparavant. » Et il est rare de trouver des exemples qui cadrent juste avec les événements sur lesquels il se faut déterminer.

Il faut donc joindre les histoires des temps passés avec le conseil des sages, qui, bien instruits des coutumes et du droit ancien, comme on vient de dire des ministres des rois de Perse, en sachent faire l'application à ce qu'il faut régler de leurs jours.

Des tels ministres sont des registres vivants, qui, toujours portés à conserver les antiquités, ne les changent qu'étant forcés par des nécessités imprévues et particulières, avec un esprit de profiter à la fois, et de l'expérience du passé, et des conjonctures du présent. C'est pourquoi leurs conseils sages et stables produisent des lois qui ont toute la fermeté, et, pour ainsi dire, l'immobilité dont les choses humaines sont capables. « Si vous l'avez agréable, disent ces ministres à « Assuérus [4], qu'il parte un édit de devant le roi, « selon la loi des Perses et des Mèdes, qu'il ne « soit point permis de changer, et qui soit publié, « pour être inviolable dans toute l'étendue de « votre empire. »

[1] *Esther.* I, 13, 14.
[2] *Eccl.* I, 9, 10.
[3] *Ibid.* I, 11.
[4] *Esth.* I, 19, 20.

C'était l'esprit de la nation : et tant les rois que les peuples tenaient pour maxime cette immutabilité des décrets publics.

Les grands, qui voulaient perdre Daniel, vinrent dire au roi [1] : « N'avez-vous pas défendu de « faire durant trente jours aucune prière aux « dieux et aux hommes, sous peine d'être jeté « dans la fosse aux lions? Il est ainsi, répondit le « roi; et il a été prononcé par un édit qui doit « être inviolable à jamais. »

Quand après il voulut chercher une excuse en faveur de Daniel, qui avait prié trois fois le jour, tourné vers Jérusalem, on osa lui dire : « Sachez, prince, que c'est la loi des Mèdes et « des Perses, qu'il n'est pas permis de changer « les ordonnances du roi [2]. »

C'était en effet la loi du pays; mais on abuse des meilleures choses. La première condition de ces lois, qu'on doit regarder comme sacrées et inviolables, c'est qu'elles soient justes; et on apercevait du premier regard une impiété manifeste à vouloir faire la loi à Dieu même, et à lui défendre de recevoir les vœux de ses serviteurs. Le roi de Perse devait donc connaître qu'il avait été surpris dans cette loi, comme il est expressément marqué [3]; et que c'était là une cabale des grands contre son service, afin de perdre Daniel, le plus fidèle et le plus utile de tous ses ministres, dont le crédit leur donna de la jalousie.

IVe PROPOSITION.

Le prince se doit faire soulager.

C'est le conseil que donna Jethro à Moïse, qui, par un zèle de la justice et une immense charité, voulait tout faire par lui-même. « Que faites-vous, « lui dit-il [4], en tenant le peuple du matin au soir « à attendre votre audience? Vous vous consumez « par un travail inutile, vous et le peuple qui « vous environne : vous entreprenez un ouvrage « qui passe vos forces. Réservez-vous les grandes « affaires; et choisissez les plus sages et les plus « craignants Dieu, qui jugent le peuple à chaque « moment (qui expédient les affaires à mesure « qu'elles viennent), et qui vous fassent rapport « de ce qu'il y aura de plus important. »

Remarquez trois sortes d'affaires : celles que le prince se réserve expressément, et dont il doit prendre connaissance par lui-même : celles de moindre importance, dont la multitude l'accablerait, et aussi qu'il laisse expédier à ses officiers : enfin, celles dont il ordonne qu'on lui fera le rapport, ou pour les décider lui-même, ou pour les faire examiner avec plus de soin. Par ce moyen, tout s'expédie avec ordre et distinction.

[1] *Dan.* VI, 12.
[2] *Ibid.* 7, 15.
[3] *Ibid.* 6.
[4] *Exod.* XVIII, 14 et seq.

Ve PROPOSITION.

Les plus sages sont les plus dociles à croire conseil.

Moïse, nourri dès son enfance dans toute la sagesse des Égyptiens, et de plus inspiré de Dieu dans le degré le plus éminent de la prophétie, non-seulement consulte Jethro, et lui donne la liberté de lui reprocher dans l'immensité de son travail une espèce de folie; mais encore il reçoit son avis en bonne part, et il exécute de point en point tout ce qu'il lui conseillait. C'est ce qui vient d'être dit.

N'avons-nous pas aussi déjà vu avec quelle docilité David, trop accablé de douleur de la mort de son fils Absalon, écouta les reproches amers de Joab, se rendit à son conseil, et changea entièrement de conduite? Et Salomon, le plus sage des rois, ne demandait-il pas à Dieu un cœur docile, en lui demandant la sagesse?

VIe PROPOSITION.

Le conseil doit être choisi avec discrétion.

« Ayez plusieurs hommes avec qui vous viviez « en paix (à qui vous donniez accès auprès de « vous); mais pour conseiller, choisissez-en un « entre mille [1]. »

VIIe PROPOSITION.

Le conseiller du prince doit avoir passé par beaucoup d'épreuves.

« Celui qui n'a point été éprouvé, que sait-il? [2] » Il ne sait rien : il ne se connaît pas lui-même; et comment démêlera-t-il les pensées des autres, qui est le sujet des plus importantes délibérations? Au contraire, « celui qui est exercé, pen- « sera beaucoup, » continue le Sage. Il ne fera rien légèrement, et ne marchera point à l'étourdie.

C'est ce qui faisait dire au saint homme Job : « Où se trouvera la sagesse? On ne la trouvera « pas dans la terre de ceux qui vivent douce- « ment [3] » et nonchalamment parmi les plaisirs.

Et encore [4] : « Elle est cachée aux yeux des « hommes : les oiseaux (les esprits sublimes qui « semblent percer les nues) ne la connaissent pas. « La mort (l'extrême vieillesse) a dit : Nous en « avons ouï la renommée. » C'est à force d'expérience, en pâtissant beaucoup, qu'à la fin vous en acquerrez quelque petite lumière.

[1] *Eccl.* VI, 6.
[2] *Ibid.* XXXIV, 9.
[3] *Job.* XXVIII, 12, 13.
[4] *Ibid.* 21, 22.

VIIIe PROPOSITION

Quelque soin que le prince ait pris de choisir et d'éprouver son conseil, il ne s'y doit point livrer

« Si vous avez un ami, acquérez-le avec « épreuve; et ne vous livrez point à lui par trop « de facilité[1]. »

Le caractère d'un prince livré le fait connaître et mépriser.

« Hérode (Agrippa, roi de Judée) était irrité « contre ceux de Tyr et de Sidon. Ils le vinrent « trouver d'un commun accord; et ayant gagné « Blaste, qui était chambellan du roi, ils de-« mandèrent la paix, parce que leur pays tirait « sa subsistance des terres du roi. Hérode donc, « ayant pris jour pour leur parler, parut vêtu « d'une robe royale, et étant sur son trône il les « haranguait (dans une audience publique, selon « la coutume du temps); et le peuple disait: C'est « un Dieu qui parle, et non pas un homme[2]. »

On voit ici une ambassade solennelle, une audience publique avec tout l'appareil de la royauté, les acclamations de tout le peuple pour le prince qui croit avoir tout fait: mais on savait le fond: c'est enfin que les Tyriens avaient mis Blaste dans leur intérêt, qui était grand dans cette affaire; et peut-être l'avaient-ils corrompu par leurs présents. Quoi qu'il en soit, tout était fait avant le traité solennel; et si l'on en fit l'honneur au roi, tout le monde savait, et on se nommait à l'oreille le vrai auteur du succès.

Le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de marquer en un mot ce caractère d'Hérode Agrippa; pour apprendre aux princes qui ne sont que vains l'estime qu'on fait d'eux, et comme on les repaît d'une fausse gloire.

IXe PROPOSITION.

Les conseils des jeunes gens, qui ne sont pas nourris aux affaires, ont une suite funeste, surtout dans un nouveau règne.

Sur la plainte de Jéroboam faite à Roboam, fils et successeur de Salomon, à la tête des dix tribus, pour lui demander quelque diminution des impôts du roi son père, ce prince lui répondit[3]: « Venez dans trois jours. Et le peuple s'étant re-« tiré, il tint conseil avec les vieux conseillers du « roi son père, et leur dit: Quel conseil me don-« nez-vous; et quelle réponse ferai-je à ce peuple? « Ils lui dirent: Si (aujourd'hui, et dans le com-« mencement de votre règne) vous déférez à leur « prière, et que vous leur disiez des paroles dou-« ces, ils vous serviront le reste de vos jours. Ro-« boam méprisa le conseil de ces sages vieillards; « et appela les jeunes gens, qui avaient été élevés « auprès de lui, et qui le suivaient toujours. Ils « lui parlèrent comme des jeunes gens nourris « avec lui dans les plaisirs, et ils lui dirent: Ré-« pondez ainsi à ce peuple. Mon petit doigt est « plus gros que tout le corps de mon père: mon « père vous a imposé un joug pesant, et moi je « l'augmenterai: mon père vous a frappés avec « des fouets, et moi je vous frapperai avec des « verges de fer. Roboam, selon ce conseil, lorsque « Jéroboam, avec tout le peuple, revint à lui au « troisième jour, leur répondit durement, leur « répéta les mêmes paroles que les jeunes gens « lui avaient inspirées, et rejeta le conseil des « vieillards. Il ne déféra donc point aux prières « de son peuple; parce que le Seigneur s'était re-« tiré de lui, pour accomplir la prophétie d'Ahias « le Silonite, sur la division du royaume. Quand « les dix tribus eurent ouï cette réponse, ils se « retirèrent, en se disant les uns aux autres: « Quel intérêt avons-nous à la maison de David? « Et que nous importe de conserver l'héritage au « fils d'Isaï? Retirons-nous chacun dans nos pa-« villons, et que David gouverne sa maison. »

Ce fut d'abord à Roboam une sage précaution de prendre un temps pour demander conseil, et de se tourner vers les ministres expérimentés qui avaient servi sous Salomon. Mais ce prince ne trouva pas sa puissance et sa grandeur assez flattée par des conseils modérés. La jeunesse impétueuse et vive lui plut davantage; mais son erreur fut extrême. Ce que les sages vieillards conseillaient le plus, c'étaient des paroles douces; mais au contraire, la fière et imprudente jeunesse, au lieu qu'en conseillant des choses dures elle devait du moins en tempérer la rigueur par la douceur des expressions, joignit l'insulte au refus, et affecta de rendre les discours plus superbes et plus fâcheux que la chose même. C'est aussi ce qui perdit tout. Le peuple, qui avait fait sa requête avec quelque modestie, en demandant seulement une légère diminution du fardeau[1], fut poussé à bout par la dureté des menaces dont la réponse fut accompagnée.

Ces téméraires conseillers ne manquaient pas de prétextes. Il faut, disaient-ils, abattre d'abord un peuple qui commence à lever la tête, sinon c'est le rendre plus insolent. Mais ils se trompèrent, faute d'avoir su connaître la secrète pente des dix tribus à faire un royaume à part, et à se désunir de celle de Juda, dont ils étaient jaloux. Les vieux conseillers, qui avaient vu si souvent, du temps de David, les tristes effets de cette jalousie, les voulaient remettre devant les yeux de Roboam, et les lui auraient pu faire entendre;

[1] *Eccl.* VI, 7.
[2] *Act.* XII, 21, 22.
[3] III. *Reg.* XII, 5, 6 et seq. II. *Par.* X, 3, 4 et seq.

[1] III. *Reg.* XII, 4. II. *Par.* X, 4.

et bien instruits de ces dangereuses dispositions, ils conseillaient une douce réponse. La jeunesse flatteuse et bouillante méprisa ces tempéraments, et porta la jalousie des dix tribus, jusqu'à leur faire dire avec amertume et raillerie : Quel intérêt avons-nous à la grandeur de Juda? David, contentez-vous de votre tribu. Nous voulons un roi tiré des nôtres.

La puissance veut être flattée, et regarde les ménagements comme une faiblesse. Mais outre cette raison, les jeunes gens, nourris dans les plaisirs, comme remarque le texte sacré, espéraient trouver, dans les richesses du roi, de quoi entretenir leur cupidité, et craignaient d'en voir la source tarie par la diminution des impôts. Ainsi, en flattant le nouveau roi, ils songeaient à ce secret intérêt.

Le caractère de Roboam aidait à l'erreur. « C'était un homme ignorant, et d'un courage timide, incapable de résister aux rebelles[1], » comme son fils Abia est contraint de l'avouer. Ignorant; qui ne savait pas les maximes du gouvernement, ni l'art de manier les esprits. Timide; et du naturel de ceux qui, fiers et menaçants d'abord, lâchent le pied dans le péril, comme on a vu que fit Roboam, lorsqu'il prit la fuite au premier bruit. Un homme vraiment courageux est capable de conseils modérés; mais, quand il est engagé, il se soutient mieux.

Xe PROPOSITION.

Il faut ménager les hommes d'importance, et ne les pas mécontenter.

Après la mort de Saül, lorsque tout le monde allait à David, « Abner, fils de Ner (qui commandait les armées sous Saül), prit Isboseth, fils « de ce roi, et le montra à l'armée de rang en « rang, et le fit reconnaître roi par les dix tribus[2]. » Un seul homme, par son grand crédit, fit un si grand ouvrage.

Le même Abner, maltraité par Isboseth sur un sujet peu important, dit à ce prince[3] : » Suis-je « à mépriser, moi qui, seul fidèle à votre père « Saül, vous ai fait régner? Et vous me traitez « comme un malheureux, pour une femme! Vive « le Seigneur, j'établirai le trône de David. » Il le fit, et Isboseth fut abandonné.

Ce n'est pas seulement dans les règnes faibles, et sous Isboseth, « qui craignait Abner, et qui « n'osait lui répondre[4], » qu'on a besoin de tels ménagements : nous avons vu que David ménagea Joab et la famille de Sarvia, quoiqu'elle lui fût à charge.

[1] II. *Paralip.* XIII, 7.
[2] II. *Reg.* II, 8, 9.
[3] *Ibid.* III, 7, 8, 9, 10.
[4] *Ibid.* 11.

Quelquefois aussi il faut prendre de vigoureuses résolutions, comme fit Salomon. Tout dépend de savoir connaître les conjonctures, et de ne pas pousser toujours les braves gens sans mesure, et à toute outrance.

XIe PROPOSITION.

Le fort du conseil est de s'attacher à déconcerter l'ennemi, et à détruire ce qu'il a de plus ferme.

Les conseils ne font pas moins que le courage dans les grands périls.

Ainsi, dans la révolte d'Absalon, où il s'agissait du salut de tout le royaume, David ne se soutint pas seulement par courage, mais il employa toute sa prudence[1] : comme on a déjà remarqué ailleurs[2]. Et pour aller à la source il tourna tout son esprit à détruire le conseil d'Achitophel, où était toute la force du parti contraire. Pour s'y opposer utilement, il envoya Chusaï, qu'il munit des instructions et des secours nécessaires, lui donnant Sadoc et Abiathar, comme des hommes de confiance, pour agir sous lui. Par ce moyen Chusaï l'emporta sur Achitophel, qui, se voyant déconcerté, désespéra du succès, et se donna la mort[3].

L'adresse de Chusaï contre Achitophel paraît en ce que, sans attaquer la réputation de sa prévoyance, trop reconnue pour être affaiblie, il se contente de dire[4] : « Pour cette fois Achitophel « n'a pas donné un bon conseil. » Ce qui ne l'accuse que d'un défaut passager, et comme par accident.

XIIe PROPOSITION.

Il faut savoir pénétrer et dissiper les cabales, sans leur donner le temps de se reconnaître.

Pour cela on doit observer tout ce qui se passa dans la révolte d'Adonias, fils de David, qui, contre sa volonté, voulait monter sur le trône destiné à Salomon. Cette histoire est déjà rapportée ailleurs[5] dans toute son étendue. Voici ce qu'on remarque seulement ici.

A la fin de la vie du roi son père, Adonias fit un festin solennel à la famille royale, et à tous les grands de sa cabale[6]. Ce festin fut à Joab, et à ceux de son intelligence, comme un signal de la rébellion; mais il ouvrit les yeux au roi. Il prévient Adonias; et dans ce festin, où ce jeune prince avait espéré de s'autoriser, on lui vint annoncer sa perte, et que Salomon était couronné.

[1] III. *Reg.* XV, 31, 33 et seq.
[2] Ci-devant, liv. V, art. I, XIIe proposition. et liv. IX, art III, V^e proposition.
[3] II. *Reg.* XVII, 14, 23.
[4] *Ibid.* 7.
[5] Ci-devant, liv. IX, art. VI, XIe proposition.
[6] III. *Reg.* I, 5, 9, 19 et seq.

A ce moment l'effroi se répand dans le parti, la cabale est dissipée; « chacun s'en retourna dans « sa maison. » Le coup est frappé; et la trahison s'en va avec l'espérance.

La vigilance et la pénétration des fidèles ministres de David, qui avertirent ce prince à propos; la fermeté de ce roi, et ses ordres exécutés avec promptitude, sauvèrent l'État, et achevèrent ce grand ouvrage, sans effusion de sang.

XIIIe PROPOSITION.

Les conseils relèvent le courage du prince.

Ézéchias, menacé par le roi d'Assyrie, « tint « conseil avec les grands du royaume, et avec les « gens de courage [1]. » Et ce concert produisit les grands ouvrages et les généreuses résolutions qui relevèrent les cœurs abattus, et qui firent dire à Isaïe [2] : « Ce prince aura des pensées dignes d'un « prince. »

Le peuple doit ressentir cet effet. Et Judith avait raison de dire à Ozias, et aux chefs qui défendaient Béthulie [3] : « Puisque vous êtes les sé« nateurs, et que l'âme de vos citoyens est en vos « mains, élevez-leur le courage par vos discours. »

XIVe PROPOSITION.

Les bons succès sont souvent dus à un sage conseiller.

« Joas, roi de Juda, régna quarante ans. Il fit « bien devant le Seigneur, tout le temps que « Joïada vécut, et lui donna ses conseils [4]. Après « la mort de Joïada, les grands du royaume vin« rent à ses pieds : et gagné par leurs flatteries, « il suivit leurs mauvais conseils [5], » qui à la fin le perdirent.

XVe PROPOSITION.

La bonté est naturelle aux rois; et ils n'ont rien tant à craindre que les mauvais conseils.

« Les mauvais ministres, disait le grand roi « Artaxerxès [6] (dans la lettre qu'il adressa aux « peuples de cent vingt-sept provinces soumises à « son empire), en imposent par leurs mensonges « artificieux aux oreilles des princes, qui sont « simples, et qui, naturellement bienfaisants, ju« gent des autres hommes par eux-mêmes. »

XVIe PROPOSITION.

La sage politique, même des Gentils et des Romains, est louée par le Saint-Esprit.

Nous en trouvons ces beaux traits dans le livre des Machabées.

[1] II. *Paralip.* XXXII, 3 et seq.
[2] *Is.* XXXII, 8.
[3] *Judith.* VIII, 21.
[4] IV. *Reg.* XII, 1, 2. II. *Paralip.* XXIV, 1, 2.
[5] *Ibid.* 17, 18 et seq.
[6] *Esth.* XVI, 6.

« Premièrement, que les Romains ont assujetti « l'Espagne, avec les mines d'or et d'argent dont « elle abondait, par leur conseil et leur patience [1]. » Où l'on fait cette réflexion importante : que sans jamais rien précipiter, ces sages Romains, tout belliqueux qu'ils étaient, croyaient avancer et affermir leurs conquêtes, plus encore par conseil et par patience, que par la force des armes.

Le second trait de la sagesse romaine, loué par le Saint-Esprit, dans ce divin livre : c'est que leur amitié était sûre [2]; et que, non contents d'assurer le repos de leurs alliés par leur protection, qui ne leur manquait jamais, ils savaient les enrichir et les agrandir, comme ils firent le roi Eumènes, en augmentant son royaume des provinces qu'ils avaient conquises. Ce qui faisait désirer leur amitié à tout le monde.

Le troisième trait : c'est qu'ils gagnaient de proche en proche, soumettant premièrement les royaumes voisins; et se contentant, pour les pays éloignés, de les remplir de leur gloire, et d'y envoyer de loin leur réputation, comme l'avant-courrière de leurs victoires [3].

On remarque aussi que, pour régler toutes leurs démarches, « et faire des choses dignes « d'eux, ils tenaient conseil tous les jours, sans « division et sans jalousie [4]; » et uniquement attentifs à la patrie, et au bien commun.

Au reste, dans ces beaux temps de la république romaine, au milieu de tant de grandeurs, on gardait l'égalité et la modestie convenable à un état populaire, « sans que personne voulût domi« ner sur ses concitoyens ; sans pourpre, sans « diadème, et sans aucun titre fastueux. On obéis« sait au magistrat annuel [5], » c'était-à-dire, aux consuls, dont chacun avait son année, avec autant de soumission et de ponctualité, qu'on eût fait dans les monarchies les plus absolues.

Il ne reste plus qu'à remarquer que quand ce bel ordre changea, le peuple romain vit tomber sa majesté et sa puissance.

Tels sont les conseils qu'on peut prendre de la politique romaine, pourvu qu'on sache d'ailleurs mesurer tous ses pas par la règle de la justice.

XVIIe PROPOSITION.

La grande sagesse consiste à employer chacun selon ses talents.

« Je sais que votre frère Simon est un homme « de conseil; écoutez-le en tout, et il sera comme « votre père. Judas Machabée est brave et cou« rageux dès sa jeunesse : qu'il marche à la tête

[1] I. *Mach.* VIII, 3.
[2] *Ibid.* 12.
[3] *Ibid.* 13.
[4] *Ibid.* 15, 16.
[5] *Ibid.* 14, 16.

« des armées, et qu'il fasse la guerre pour le « peuple [1]. »

C'est ainsi que parla Mathatias, prêt à rendre les derniers soupirs; et il posa dans sa famille les fondements de la royauté, à laquelle elle était destinée bientôt après, sur tout le peuple d'Israël.

Au reste, Simon était guerrier comme Judas; et la suite le fit bien paraître. Mais ce n'était pas au même degré, et le Saint-Esprit nous enseigne à prendre les hommes par ce qu'ils ont de plus éminent.

XVIII[e] PROPOSITION.

Il faut prendre garde aux qualités personnelles, et aux intérêts cachés de ceux dont on prend conseil.

« Ne traitez point de la religion avec l'impie, « ni de la justice avec l'injuste, ni avec la femme « jalouse, des affaires de sa rivale. Ne consultez « point les cœurs timides sur la guerre, ni celui « qui trafique, sur le prix du transport des mar- « chandises (qu'il fera toujours excessif); ni sur la « valeur des choses à vendre, celui qui a dessein « de les acheter; ni les envieux de quelqu'un, « sur la récompense que vous devez à ses servi- « ces. N'écoutez pas le cœur dur et impitoyable, « sur la largesse et sur les bienfaits (qu'il voudra « toujours restreindre); ni sur les règles de l'hon- « nêteté et de la vertu, celui dont les mœurs sont « corrompues; ni les ouvriers de la campagne, « sur le prix de leur travail journalier; ni celui « que vous louez pour un an, sur la fin de son « ouvrage (qu'il voudra toujours tirer en longueur « et n'y mettre jamais de fin); ni un serviteur « paresseux, sur les ouvrages qu'il faut entre- « prendre [2]. » N'appelez jamais de telles gens à aucun conseil.

L'abrégé de tout ce sage discours est de découvrir l'aveuglement de ceux qui prennent des conseils intéressés et corrompus, ou même douteux et suspects, pour se déterminer dans les affaires importantes.

XIX[e] PROPOSITION.

La première qualité d'un sage conseiller, c'est qu'il soit homme de bien.

« Ayez toujours auprès de vous un homme « saint, celui que vous connaîtrez craignant Dieu « et observateur de la loi, dont l'âme sera con- « forme à la vôtre [2], » sensible à vos intérêts, et dans les mêmes dispositions pour la vertu.

« L'âme d'un homme de bien (sans fard, qui « ne saura point vous flatter) vous instruira de « la vérité, plus que ne feront sept sentinelles « que vous aurez mises en garde sur une tour, ou « sur quelque lieu éminent, pour tout découvrir, « et vous rapporter des nouvelles [1]. »

[1] I. *Mach.* II, 65, 66.
[2] *Eccl.* XXXVII, 12, 13 et seq. Il faut ici conférer l'original grec avec la Vulgate.
[3] *Eccl.* XXXVII, 15.

ARTICLE III.

On propose au prince divers caractères des ministres ou conseillers : bons, mêlés de bien et de mal, et méchants.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On commence par le caractère de Samuel.

Je ne veux pas tant remarquer ce qu'un si grand caractère a de surnaturel et de prophétique, que ce qui le rapproche de nous et des voies ordinaires.

Samuel a cela de grand et de singulier, qu'ayant durant vingt ans, et jusqu'à sa vieillesse, jugé le peuple en souverain, il se vit comme dégradé sans se plaindre. Le peuple lui vient demander un roi. On ne lui cache pas le sujet de cette demande. « Vous êtes vieux, lui dit-on [2], et vos enfants ne « marchent pas dans vos voies. Donnez-nous un « roi qui nous juge. » Ainsi on lui reproche son grand âge, et le mécontentement qu'on avait de ses enfants. Quoi de plus dur à un père, qui, bien loin de l'espérance qu'il pouvait avoir en récompense d'un si long et si sage gouvernement, de voir ses enfants succéder à sa dignité, s'en voit dépouillé lui-même de son vivant?

Il sentit l'affront : « Ce discours déplut aux « yeux de Samuel [3]. » Mais, sans se plaindre ni murmurer, son recours fut de « venir prier le « Seigneur, qui lui ordonne d'acquiescer au dé- « sir du peuple [4]. » Ce qui était le réduire à la vie privée.

Il ne lui reste qu'à se soumettre au roi qu'il avait établi, c'était Saül; et de lui rendre compte de sa conduite devant tout le peuple, ce peuple qu'il avait vu durant tant d'années recevoir ses ordres souverains. « J'ai toujours été sous vos yeux de- « puis ma jeunesse. Dites, devant le Seigneur et « devant son Christ, si j'ai pris le bœuf ou l'âne « de quelqu'un, ou si j'ai opprimé quelqu'un, si « j'ai pris des présents de la main de qui que ce « soit; et je le rendrai. » On n'eut rien à lui reprocher. Et il ajouta : « Le Seigneur et son Oint se- « ront témoins contre vous de mon innocence [5], » et que ce n'est point pour mes crimes que vous m'avez déposé.

Ce fut là toute sa plainte : et tant qu'il fut écouté, il n'abandonna pas tout à fait le soin des

[1] *Eccl.* XXXVII, 18.
[2] I. *Reg.* VIII, 4, 5.
[3] *Ibid.* 6.
[4] *Ibid.* 7.
[5] *Ibid.* XII, 3, 4, 5.

affaires. On voit le peuple s adresser à lui dans les conjonctures importantes [1], avec la même confiance que s'il ne l'avait point offensé.

Loin de dégoûter ce peuple du nouveau roi qu'on avait établi à son préjudice, il profita de toutes les conjonctures favorables pour affermir son trône. Et le jour d'une glorieuse victoire de Saül sur les Philistins, il donna ce sage conseil : « Venez, allons tous en Galgala; renouvelons le « royaume. Et on reconnut Saül devant le Sei- « gneur; et on immmola des victimes; et la joie « fut grande dans tout Israël [2]. »

Depuis ce temps, il vécut en particulier, se contentant d'avertir le nouveau roi de ses devoirs, de lui porter les ordres de Dieu, et de lui dénoncer ses jugements [3].

Comme il vit ses conseils méprisés, il n'eut plus qu'à se retirer dans sa maison à Ramatha, où nuit et jour il pleurait Saül devant Dieu, et ne cessait d'intercéder pour ce prince ingrat. « Pourquoi pleures-tu Saül, que j'ai rejeté de « devant ma face? » lui dit le Seigneur [4]. Va sacrer un autre roi. Ce fut David. Il semblait que, pour récompense du souverain empire qu'il avait perdu sur le peuple, Dieu le voulût faire l'arbitre des rois, et lui donner la puissance de les établir.

La maison de ce souverain dépossédé fut un asile à David, pendant que Saül le persécutait. Saül ne respecta pas cet asile, qui devait être sacré. Il envoya courrier sur courrier et messager sur messager, pour y prendre David [5], qui fut contraint de prendre la fuite, de quitter ce sacré refuge, et bientôt après le royaume. Et le secours de Samuel lui fut inutile.

Ainsi vécut Samuel retiré dans sa maison, comme un conseiller fidèle dont on méprisait les avis, et qui n'a plus qu'à prier Dieu pour son roi. Une si belle retraite laissa au peuple de Dieu un souvenir éternel d'une magnanimité qui jusqu'alors n'avait point d'exemple. Il y mourut plein de jours, et mérita que « tout Israël s'assemblât à « Ramatha pour l'ensevelir, et faire le deuil de sa « mort en grande consternation [6]. »

11e PROPOSITION.

Le caractère de Néhémias, modèle des bons gouverneurs.

Les Juifs rétablissaient leur temple, et commençaient à relever Jérusalem, sous les favorables édits des rois de Perse, dont ils étaient devenus sujets par la conquête de Babylone; mais ils étaient traversés par les continuelles hostilités des Samaritains et de leurs autres voisins, anciens ennemis de leur nation, et même par les ministres des rois, avec une opiniâtreté invincible [1].

Ce fut dans ces conjonctures que Néhémias fut envoyé par Artaxerxès, roi des Perses, pour en être le gouverneur. L'ambition ne l'éleva pas à cette haute charge, mais l'amour de ses concitoyens; et il ne se prévalut des bonnes grâces du roi son maître, que pour avoir le moyen de les soulager.

Parti de Perse dans cette pensée, il trouva que Jérusalem désolée, et de tous côtés en ruine, n'était plus que le cadavre d'une grande ville, où l'on ne connaissait ni forts, ni remparts, ni portes, ni rues, ni maisons.

Après avoir commencé de réparer ces ruines plus par ses exemples que par ses ordres, la première chose qu'il fit fut de tenir une grande assemblée, contre ceux qui opprimaient leurs frères. « Quoi ! leur disait-il [2], vous exigez d'eux des « usures, pendant qu'ils ne songent qu'à engager « leurs prés et leurs vignes, et même à vendre « jusqu'à leurs enfants pour avoir du pain, et « payer les tributs au roi! Vous savez, poursui- « vait-il, que nous avons racheté nos frères, qu'on « avait vendus aux Gentils : et vous vendrez les « vôtres, pour nous obliger encore à les rache- « ter! » Il confondit par ce discours tous les oppresseurs de leurs frères; et surtout quand il ajouta en secouant son sein, comme s'il eût voulu s'épuiser lui-même [3] : « Moi, et mes frères, et mes « domestiques, avons prêté du blé et de l'argent « aux pauvres; et nous leur quittons cet em- « prunt.

« Les gouverneurs qui m'ont précédé, et en- « core plus leurs ministres (car c'est l'ordinaire), « avaient accablé le peuple, qui n'en pouvait plus. « Mais moi, au contraire, j'ai remis les droits « attribués au gouvernement [4]. » Il savait qu'en certains états d'indigence extrême de ceux qui nous doivent, exiger ce qui nous est dû légitimement, c'est une espèce de vol.

« Sa table était ouverte aux magistrats, et aux « voisins survenus. On y trouvait des viandes « choisies et en abondance, et des vins de toutes « les sortes [5]. » Il avait besoin, dans la conjoncture, de soutenir sa dignité; et conciliait les esprits par cet éclat.

« J'ai, dit-il [6], vécu ainsi durant douze ans. « J'ai rebâti la muraille à mes dépens; personne « n'était inutile dans ma maison, et tous mes do-

[1] I. *Reg.* XI, 12.
[2] *Ibid.* 14, 15.
[3] *Ibid.* XV.
[4] *Ibid.* XVI, 1.
[5] *Ibid.* XIX, 18, 19 et seq.
[6] I. *Reg.* XXV, 1; XXVIII, 3

[1] II. *Esdr.* I, II, III, IV.
[2] *Ibid.* V, 1, 2, 3, 7, 8.
[3] *Ibid.* 10, 13.
[4] *Ibid.* 14, 15
[5] II. *Esdr.* V, 17, 18.
[6] *Ibid.* 14, 16.

« mestiques travaillaient aux ouvrages publics. »

Voici encore qui est remarquable, et d'une exacte justice : « Je n'ai acheté aucune terre [1]. » C'est un vol, de se prévaloir de son autorité et de l'indigence publique, pour acheter ce qu'on veut, et à tel prix qu'on y veut donner.

Ce qu'il y a de plus beau, c'est qu'il faisait tout cela dans la seule vue de Dieu et de son devoir; et lui disait avec confiance [2] : « Seigneur, souve- « nez-vous de moi, selon tout le bien que j'ai fait « à ce peuple. »

Il ne faut pas s'étonner s'il employait son autorité à « faire observer exactement le sabbat, « les ordonnances de la loi et tout le droit lévi- « tique et sacerdotal [3]. »

Venons aux vertus militaires, si nécessaires à ce grand emploi.

Pendant qu'on rebâtissait la ville avec diligence, pour la mettre hors de péril, « il fit parta- « ger les citoyens, dont la moitié bâtissait, pendant « que l'autre gardait ceux qui travaillaient, et re- « poussait l'ennemi à main armée [4]. » Mais, dans l'ouvrage même, les travailleurs étaient prêts à prendre les armes. Tout le monde était armé, et, comme s'exprime l'Écriture [5], « d'une main on « tenait l'épée, et on travaillait de l'autre. » Et comme ils étaient dispersés en divers endroits, l'ordre était si bon, qu'on savait où se rassembler au premier signal.

Comme on ne pouvait abattre Néhémias par les armes, on tâchait de l'engager dans des traités captieux avec l'ennemi [6]. Sanaballat et les autres chefs avaient gagné plusieurs magistrats et l'environnaient de leurs émissaires, qui les vantaient auprès de lui. On tâchait de l'épouvanter par des lettres qu'on faisait courir, et par de faux bruits. On lui faisait craindre de secrètes machinations contre sa vie, pour l'obliger à prendre la fuite, et on ne cessait de lui proposer des conseils timides, qui auraient mis la terreur parmi le peuple. « Renfermons-nous, disaient- « ils [7], et tenons des conseils secrets au dedans du « temple, à huis clos. » Mais il répondait avec une noble fierté qui rassurait tout le monde [8] : « Mes pareils ne craignent rien, et ne savent ni « se cacher ni prendre la fuite. » Par tant de trames diverses, on ne tendait qu'à le ralentir ou à l'amuser, si on ne pouvait le vaincre; mais il se trouva également au-dessus de la surprise et de la violence.

[1] II. *Esdr* v, 16.
[2] *Ibid.* 19.
[3] *Ibid.* XIII.
[4] *Ibid.* IV, 16.
[5] *Ibid.* 17.
[6] *Ibid.* VI, 1, 2 et seq.
[7] *Ibid.* 10.
[8] *Ibid.* 11.

La source de tant de biens était une solide piété, un désintéressement parfait, une attention toujours vive à ses devoirs, et un courage intrépide.

IIIe PROPOSITION.

Le caractère de Joab, mêlé de grandes vertus et de grands vices, sous David.

David trouva dans sa famille, et en la personne de Joab, fils de sa sœur Sarvia [1], un appui de son trône.

Dès le commencement de son règne, il le jugea le plus digne de la charge de général des armées. Mais il voulait qu'il la méritât par quelque service signalé rendu à l'État; car il était indigne d'un si grand roi, et peu glorieux à Joab, que David parût n'avoir égard qu'au sang, et à l'intérêt particulier. Lorsque ce prince attaqua Jébus, qui fut depuis appelé Jérusalem, et que David destinait à être le siége de la religion et de l'empire, il fit cette solennelle déclaration [2] : « Celui qui aura le premier poussé le Jébuséen, « et forcé la muraille, sera le chef de la milice. » Ce fut le prix qu'il proposa à la valeur. « Joab « monta le premier, et il fut fait chef des armées. « Ainsi fut prise la citadelle de Sion, qui fut ap- « pelée la cité de David, à cause qu'il y établit « sa demeure. »

Après cette belle conquête, « David bâtit la « ville aux environs, depuis le lieu appelé Mello; « et Joab (qui avait eu tant de part à la victoire) « acheva le reste [3]. » Ainsi il se signala dans la construction des ouvrages publics, comme dans les combats, et tint, auprès de David, la place que l'histoire donne auprès d'Auguste au grand Agrippa son gendre.

Quand David pour son malheur eut entrepris dans Juda et dans Israël le dénombrement des hommes capables de porter les armes, qui lui attira le fléau de Dieu, Joab, à qui il en donna le commandement, fit en fidèle ministre ce qu'il put pour l'en détourner, en lui disant [4] : « Que le « Seigneur augmente le peuple du roi mon sei- « gneur jusqu'au centuple de ce qu'il est ! mais « que prétend le roi mon seigneur, par un tel dé- « nombrement? N'est-ce pas assez que vous sa- « chiez qu'ils sont tous vos serviteurs? Que cher- « chez-vous davantage, et pourquoi faire une « chose qui tournera en péché à Israël? » Dieu ne voulait pas qu'Israël, ni son roi, mît sa confiance dans la multitude de ses combattants, qu'il fallait laisser multiplier à celui « qui avait promis

[1] I. *Paralip.* II, 16.
[2] II. *Reg.* v, 7, 8. I. *Paralip.* XI, 4, 5, 6, 7.
[3] *Ibid.* 8.
[4] II. *Reg.* XXIV, 2 3. I. *Paralip.* XXI, 2, 3

« d'en égaler le nombre aux étoiles du ciel, et « au sable de la mer [1]. »

Le roi persista; et Joab obéit, quoiqu'à regret. Ainsi, au bout de neuf mois, il porta au roi le dénombrement, qui, tout imparfait qu'il était, fit voir à David à diverses reprises, qu'il avait quinze cent mille combattants sous sa puissance [2].

« Le cœur de David fut frappé, quand il vit le « dénombrement [3]. » Il sentit sa faute; et sa vanité ne fut pas plutôt satisfaite, qu'elle se tourna en remords et en componction : en sorte qu'il n'osa faire insérer le dénombrement dans les registres royaux [4].

Que lui servit d'avoir vu sur du papier tant de milliers de jeunesse prête à combattre, pendant que la peste que Dieu envoya ravageait le peuple, et en faisait des tas de morts? Joab avait prévu ce malheur; et on a pu remarquer dans son discours, avec toute la force que la chose méritait, tous les ménagements possibles, et les plus douces insinuations.

Nous avons déjà vu, en un autre endroit, et lorsque David, après la mort d'Absalon, s'abandonna à la douleur, comme Joab lui fit connaître qu'il mettait au désespoir tous ses serviteurs; qu'ils voyaient tous que David les aurait sacrifiés volontiers pour Absalon; que l'armée était déjà découragée, et qu'il allait s'attirer des maux plus grands que tous ceux qu'il avait jamais éprouvés [5]. C'était parler à son maître avec toute la liberté que l'importance de la chose, son zèle et ses services lui inspiraient. Il alla jusqu'à une espèce de dureté; sachant bien que la douleur poussée à l'extrémité veut être comme gourmandée et abattue par une espèce de violence; autrement elle trouve toujours de quoi s'entretenir elle-même, et consume l'esprit comme le corps par le plus mortel de tous les poisons.

Au reste, il aimait la gloire de son roi. Dans le siége important de la ville et des forteresses de Rabbath, il fit dire à David : « J'ai combattu « heureusement, la ville est pressée; assemblez « le reste des troupes, et venez achever le siége, « afin que la victoire ne soit point attribuée à mon « nom [6]. » Ce n'était pas un trait d'habile courtisan : David n'avait pas besoin d'honneurs mendiés; et Joab savait quand il fallait finir les conquêtes. Mais c'était ici une action d'éclat, où il s'agissait de venger sur les Ammonites un insigne outrage fait aux ambassadeurs de David; et

[1] I. *Paralip.* XXVII, 23.
[2] *Ibid.* XXI, 4, 5, 6 II. *Reg.* XXIV, 8, 9.
[3] II. *Reg.* XXIV, 10.
[4] I. *Paralip.* XXVII, 24.
[5] II. *Reg.* XIX, 1, 2 et seq. Ci-devant, liv. V, art. II, IIIe proposit. et encore, liv. IX, art. III, Ve proposition.
[6] II. *Reg.* XII, 27, 28.

la conjoncture des temps demandait qu'on en donnât la gloire au prince.

Quand il fallut lui parler pour le retour d'Absalon, et entrer dans les affaires de la famille royale; Joab, bien instruit qu'il y a des choses où il vaut mieux agir par d'autres que par soi-même, ménagea la délicatesse du roi; et il employa auprès de David cette femme sage de Thécué. Mais un prince si intelligent « reconnut bien-« tôt la main de Joab, et lui dit [1] : J'ai accordé « votre demande; faites revenir Absalon. Joab, « prosterné à terre, répondit : Votre serviteur « connaît aujourd'hui qu'il a trouvé grâce devant « son seigneur, puisqu'il fait ce qu'il lui propose. » Il sentit la bonté du roi dans cette occasion, où il s'agissait de l'intérêt d'autrui, plus vivement que dans les grâces, quoique infinies, qu'il avait reçues en sa personne.

Je passe les autres traits qui feraient connaître l'habileté de Joab, et ses sages ménagements. Les vengeances particulières, et ses ambitieuses jalousies, lui firent perdre tant d'avantages, et au roi l'utilité de tant de services.

Nous avons raconté ailleurs le honteux assassinat d'Abner, que David ne put punir sur un homme aussi nécessaire à l'État qu'etait Joab, et dont il fut contraint de se disculper en public [2].

Il se vit même forcé de destiner sa place à un autre; et il choisit Amasa [3], qui en était digne. Mais Joab le tua en traître. « Et ses amis disaient : « Voilà celui qui voulait avoir la charge de Joab [4]. » Il mettait sa gloire à se faire redouter, comme un homme que l'on n'attaquait pas impunément.

En un mot, il était de ceux qui veulent le bien; mais qui veulent le faire seuls sous le roi. Dangereux caractère, s'il en fut jamais, puisque la jalousie des ministres, toujours prêts à se traverser les uns les autres, et à tout immoler à leur ambition, est une source inépuisable de mauvais conseils, et n'est guère moins préjudiciable au service que la rébellion.

C'est le désir de se maintenir, qui le fit entrer dans les intérêts d'Adonias contre Salomon et contre David.

On sait les ordres secrets que ce roi mourant fut obligé de laisser à son successeur [5], contre un ministre qui s'était rendu si nécessaire, que les conjonctures ne lui permettaient pas de le punir. Il fallut enfin verser son sang, comme il avait versé celui des autres. Trop complaisant pour David, il fut complice de la mort d'Urie, que ce

[1] II *Reg.* XIV, 19, 21, 22.
[2] *Ibid.* III, 27, 28 et seq. Ci-devant, liv. IX, art. III, IVe proposition.
[3] II. *Reg.* XIX, 13.
[4] *Ibid.* XX, 9, 10, 11.
[5] III. *Reg.* II, 5, 6.

prince rendit porteur des ordres donnés pour sa perte à Joab même[1]. Dieu le punit par David, dont il flatta la passion. C'est alors plus que jamais qu'il devait le contredire; et faire sentir aux rois que c'est les servir que d'empêcher qu'ils ne trouvent des exécuteurs de leurs sanguinaires desseins.

IVe PROPOSITION.

Holoferne, sous Nabuchodonosor roi de Ninive et d'Assyrie.

Judith lui parle en ces termes[2] : « Vive Nabu« chodonosor, roi de la terre! et vive sa puissance « qu'il a mise en vous, pour la correction de toute « âme errante! Non-seulement les hommes lui « seront soumis par votre vertu, mais encore les « bêtes lui obéiront. Car le bruit de votre sagesse « s'est répandu par toutes les nations de l'uni« vers. On sait, par toute la terre, que vous êtes « le seul bon et le seul puissant dans tout son « royaume; et le bon ordre que vous y établissez « se publie dans toutes les provinces. »

Il paraît, par ces paroles, qu'il n'était pas seulement chef des armes; mais encore qu'il avait la direction de toutes les affaires, et qu'il avait la réputation de faire régner la justice, et de réprimer les injures et les violences.

Son zèle pour le roi son maître éclate dans ses premières paroles à Judith[3] : « Soyez en repos « et ne craignez rien : je n'ai jamais nui à ceux « qui sont disposés à servir le roi Nabuchodo« nosor. »

Partout il parle avec raison, avec dignité. Les ordres qu'il donne dans la guerre seront approuvés de tous les gens du métier; et on ne trouve rien à désirer à ses précautions dans les marches; ni à sa prévoyance pour les recrues, et la subsistance des troupes.

Il ne faut point attendre de religion des hommes ambitieux. « Si votre Dieu accomplit la pro« messe que vous me faites, de me livrer votre « peuple, il sera mon Dieu comme le vôtre[4]. » Le dieu des âmes superbes est toujours celui qui contente leur ambition.

« C'était un opprobre, parmi les Assyriens, si « une femme se moquait d'un homme[5]; » en conservant sa pudeur. Les gens de guerre, pardessus les autres, se piquent de ces malheureuses victoires, et regardent un sexe infirme comme la proie assurée d'une profession si brillante.

Holoferne, possédé de cette passion insensée, parut hors de lui-même à la vue de l'étonnante

[1] II. *Reg.* XI, 14, 15, 17.
[2] *Judith.* XI, 5, 6.
[3] *Ibid.* I.
[4] *Ibid.* XI, 21.
[5] *Ibid.* XII, 11.

beauté de Judith; et la grâce de ses discours acheva sa perte. La raillerie s'en mêla : « Quelle agréable « conquête que celle d'un pays qui nourrit un si « beau sang! et quel plus digne sujet de nos com« bats[1]? » L'aveugle Assyrien se mit en joie; enivré d'amour plus que de vin, il ne songeait qu'à contenter ses désirs.

On croit ces passions, qui, dit-on, ne font tort à personne, innocentes ou indifférentes dans les hommes de commandement. C'est par là que périt Holoferne, un si habile homme d'ailleurs. C'est par là que se ruinèrent les affaires de l'Assyrie, et d'un si grand roi. Chacun en sait l'événement, à la honte éternelle des grandes armées. Une femme les met en déroute par un seul coup de sa faible main, plus aisément que n'auraient fait cent mille combattants.

Si on voulait raconter tous les malheurs, tous les désordres, tous les contre-temps que les histoires rapportent à ces passions, qu'on ne juge pas indignes des héros, le récit en serait trop long; et il vaut mieux marquer ici d'autres caractères.

Ve PROPOSITION.

Aman, sous Assuérus, roi de Perse.

L'aventure est si célèbre, et le caractère si connu, qu'il en faudra toucher les principaux traits.

« Le roi Assuérus éleva Aman au-dessus de « tous les grands du royaume. Et tous les servi« teurs du roi fléchissaient le genou, et adoraient le « favori, comme le roi l'avait commandé, excepté « le seul Mardochée[2]. » Il était Juif, et sa religion ne lui permettait pas une adoration qui tenait de l'honneur divin.

Aman, enflé de sa faveur, « appela sa femme « et ses amis, et commença à leur vanter ses ri« chesses, le grand nombre de ses enfants, et « la gloire où le roi l'avait élevé[3]. » Tout concourait à sa grandeur, et la nature même semblait seconder les volontés du roi. Et il ajouta, comme le comble de sa faveur : « La reine même « n'a invité que moi seul au festin qu'elle donne « au roi, et demain j'aurai cet honneur. Mais « quoique j'aie tous ces avantages, je crois n'a« voir rien, quand je vois le Juif Mardochée qui, « à la porte du roi, ne branle pas de sa place à « mon abord[4]. »

Ce qui flatte les ambitieux, c'est une image de toute-puissance qui semble en faire des dieux sur la terre. On ne peut voir sans chagrin l'endroit par où elle manque, et tout paraît man-

[1] *Judith.* X, 18.
[2] *Esth.* II, 1, 2.
[3] *Ibid.* V, 10, 11.
[4] *Esth.* V, 12, 13.

quer par ce seul endroit : plus l'obstacle qu'on trouve à ses grandeurs paraît faible, plus l'ambition s'irrite de ne le pas vaincre; et tout le repos de la vie en est troublé.

Par malheur pour le favori il avait une femme aussi hautaine et aussi ambitieuse que lui. « Faites élever, lui dit-elle[1], une potence de cinquante « coudées; et faites-y pendre Mardochée. Ainsi « vous irez en joie au festin du roi. » Une vengeance éclatante et prompte est aux âmes ambitieuses le plus délicat de tous les mets. « Ce con« seil plut au favori : et il fit dresser le funèbre « appareil. »

« Mais il jugea peu digne de lui de mettre les « mains sur Mardochée seul, et il résolut de « perdre à la fois toute la nation[2] : » soit qu'il voulût couvrir une vengeance particulière sous un ordre plus général; soit qu'il s'en prît à la religion, qui inspirait ce refus à Mardochée; soit qu'il se plût à donner à l'univers une marque plus éclatante de son pouvoir, et que le supplice d'un seul particulier fût une trop légère pâture à sa vanité.

Le prétexte ne pouvait pas être plus spécieux. « Il y a un peuple, dit-il au roi[3], dispersé par « tout votre empire, qui trouble la paix publique « par ses singularités. » Personne ne s'intéresse à la conservation d'une nation si étrange. Ils sont en divers endroits, remarque-t-il, sans pouvoir s'entre-secourir, et il est facile de les opprimer. C'est une race désobéissante à vos ordres, ajoute cet artificieux ministre, dont il faut réprimer l'insolence. On ne pouvait pas proposer à un roi une vue politique mieux colorée; la nécessité et la facilité concouraient ensemble. Aman d'ailleurs, qui savait que souvent les plus grands rois, pour le malheur du genre humain, au milieu de leur abondance, ne sont pas insensibles à l'augmentation de leurs trésors, ajouta pour conclusion[4] : « Ordonnez qu'ils périssent (et par la con« fiscation de leurs biens) je ferai entrer dix mille « talents dans vos coffres. »

Le roi était au-dessus de la tentation d'avoir de l'argent; mais non au-dessus de celle de le donner pour enrichir un ministre si agréable, et qui lui parut si affectionné aux intérêts de l'État et de sa personne. « L'argent est à vous, « dit-il[5], faites ce que vous voudrez de ce peu« ple : et il lui donna son anneau pour sceller les « ordres. »

Un favori heureux n'est plein que de lui-même. Aman n'imagine pas que le roi puisse compter

[1] *Esth.* V, 15.
[2] *Ibid.* III, 6.
[3] *Ibid.* 8.
[4] *Ibid.* 9.
[5] *Ibid.* III, 10, 11.

d'autres services que les siens. Ainsi, consulté sur les honneurs que le roi avait destinés à Mardochée qui lui avait sauvé la vie, il procure les plus grands honneurs à son ennemi, et à lui-même la plus honteuse humiliation. Les rois se plaisent souvent à donner les plus grands dégoûts à leurs favoris, ravis de se montrer maîtres. Il fallut qu'Aman marchât à pied devant Mardochée, et qu'il fût le héraut de sa gloire dans toutes les places publiques[1]. On vit dès lors et on lui prédit l'ascendant que Mardochée allait prendre sur lui; et sa perte s'approchait.

Vint enfin le moment du festin fatal de la reine[2], dont le favori s'était tant enorgueilli. Les hommes ne connaissent point leur destinée. Les ambitieux sont aisés à tromper, puisqu'ils aident eux-mêmes à la séduction, et qu'ils ne croient que trop aisément qu'on les favorise. Ce fut à ce festin, tant désiré par Aman, qu'il reçut le dernier coup, par la juste plainte de cette princesse. Le roi ouvrit les yeux sur le conseil sanguinaire que lui avait donné son ministre, et il en eut horreur. Pour comble de disgrâce, le roi, qui vit Aman aux pieds de la reine pour implorer sa clémence, s'alla encore mettre dans l'esprit qu'il entreprenait sur son honneur, chose qui n'avait pas la moindre apparence en l'état où était Aman. Mais la confiance une fois blessée se porte aux sentiments les plus extrêmes. Aman périt; et déçu par sa propre gloire, il fut lui-même l'artisan de sa perte, jusqu'à avoir fabriqué la potence où il fut attaché, puisque ce fut celle qu'il avait préparée à son ennemi.

ARTICLE IV.

Pour aider le prince à bien connaître les hommes, on lui en montre en général quelques caractères, tracés par le Saint-Esprit dans les livres de la Sagesse.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Qui sont ceux qu'il faut éloigner des emplois publics, et des cours mêmes, s'il est possible.

Nous avons remarqué ailleurs qu'une des plus nécessaires connaissances du prince était de connaître les hommes. Nous lui avons facilité cette connaissance, en réalisant dans plusieurs particuliers des caractères marqués en bien et en mal. Nous allons encore tirer des livres de la Sagesse des caractères généraux qui feront connaître qui sont ceux qu'il faut éloigner des emplois publics, et des cours mêmes, s'il se peut.

Il y en a qui ne trouvent rien de bon que ce

[1] *Esth.* VI, 1, 2 et seq.
[2] *Ibid.* VII, 1, 2 et seq.

qu'ils pensent, rien de juste que ce qu'ils veulent; ils croient avoir renfermé dans leur esprit tout ce qu'il y a d'utile et de bon sens, sans vouloir rien écouter. C'est à ceux-là que Salomon dit[1] : « Ne soyez point sage en vous-même. » Et ailleurs[2] : « Le fou n'entend rien que ce qu'il « a dans sa tête; et les paroles prudentes n'y ont « point d'entrée. » Et enfin[3] : « L'insensé croit tou- « jours avoir raison; le sage écoute conseil. »

Il y a aussi « l'innocent, qui croit à toute pa- « role : mais le sage (tient le milieu), et consi- « dère ses pas[4]. » C'est le parti que le prince prudent doit toujours suivre.

« Le brouillon cause des procès, et le discoureur « sépare les princes[5], » en disant indiscrètement ce qui nuit, comme ce qui sert.

« L'homme a deux langues (a deux paroles) : « le menteur et le brouillon affecte un langage « simple; mais il pénètre dans le sein[6]. » Il y laisse des impressions, et fait des blessures profondes, par ses rapports déguisés.

« Chassez le railleur et le moqueur, et la con- « tention s'en ira avec lui; les disputes et les in- « jures cesseront[7]. »

Surtout craignez le flatteur, qui est le vice des cours, et la peste de la vie humaine. « Les mor- « sures de l'ami (qui ne vous offense qu'en disant « la vérité) valent mieux que les baisers trom- « peurs d'un ennemi[8], » qui se cache sous une belle apparence.

Le fanfaron, « celui qui se vante et s'exalte, « fait des querelles[9]. » A chaque mot, on se sent poussé à le contredire.

« L'homme qui se hâte de s'enrichir ne sera « point innocent. » Et ailleurs[10] : « La pauvreté « pousse au crime; et le désir des richesses aveu- « gle[11]. » Les fortunes précipitées sont suspectes. Le bien médiocre qu'on a de ses pères, fait présumer une bonne éducation.

« L'impatient ne se sauvera pas de la perte[12]. » Les affaires se gâtent entre ses mains, par la précipitation et les contre-temps.

Au contraire, « l'esprit paresseux et irrésolu « veut et ne veut pas[13]. » Il ne sait jamais se déterminer : tout lui échappe des mains, parce que, ou il ne donne point aux affaires le temps de

[1] *Prov.* III, 7.
[2] *Ibid.* XVIII, 2.
[3] *Ibid.* XII, 15.
[4] *Ibid.* XIV, 15.
[5] *Ibid.* XVI, 28.
[6] *Ibid.* XVIII, 8; XXVI, 22.
[7] *Ibid.* XXII, 10.
[8] *Ibid.* XXVII, 6.
[9] *Prov.* XXVIII, 25.
[10] *Ibid.* 20.
[11] *Eccl.* XXVII, 1.
[12] *Prov.* XIX, 19.
[13] *Ibid.* XIII, 4.

mûrir, ou il ne connaît point les moments. Et parce qu'il a ouï dire qu'il ne faut rien précipiter, et que « celui dont le pied va vite tombera[1], « il se croit plus sage, dans sa lenteur, que sept « sages qui prononcent des sentences[2]; dont les « paroles sont autant d'oracles. »

Pour éviter ces inconvénients, la décision du Sage est que « toute affaire a son moment, et son « occasion[3]. » Il ne faut ni la laisser échapper, ni trop aller au-devant; mais l'attendre, et veiller toujours.

Vous êtes toujours en joie, toujours content de vous-même. Vous ne voyez rien : les choses humaines ne portent pas ce perpétuel transport. C'est ce qui fait dire à l'Ecclésiaste[4] : « Le cœur du « sage est celui où il y a de la tristesse; et le cœur « de l'insensé est celui qui est toujours dans la « joie. »

« Ne soyez point trop juste, ni plus sage qu'il « ne faut, de peur que vous ne deveniez comme « un stupide[5], » sans vie et sans mouvement. Être trop scrupuleux, c'est une faiblesse. Vouloir assurer les choses humaines, plus que leur nature ne le permet, c'en est une autre, qui fait tomber non-seulement dans la léthargie et dans l'engourdissement, mais encore dans le désespoir.

Il y a un vice contraire, de tout oser sans mesure, de ne faire scrupule de rien. Et le Sage le reprend aussitôt après : « N'agissez pas comme « un impie[6]. » Ne vous affermissez pas dans le crime, comme s'il n'y avait point de loi ni de religion pour vous.

Ceux qui songent à contenter tout le monde, et nagent comme incertains entre deux partis; ou qui se tournent tantôt vers l'un ou tantôt vers l'autre, sont ceux dont il est écrit[7] : « Le cœur « qui entre en deux voies (et qui veut tromper « tout le monde) aura un mauvais succès. » Il n'aura ni ami fidèle, ni alliance assurée, et il mettra à la fin tout le monde contre lui.

C'est à de tels esprits que le Sage dit[8] : « Ne « tournez point à tout vent; n'entrez point en toute « voie, et n'ayez point une langue double. » Que vos démarches soient fermes; que votre conduite soit régulière, et que la sûreté soit dans vos paroles.

« N'ayez point la réputation d'un brouillon, et « qu'on ne vous confonde point par vos paroles[9]. »

[1] *Prov.* XIX, 2.
[2] *Ibid.* XXVI, 16.
[3] *Eccl.* VIII, 6.
[4] *Ibid.* VII, 5.
[5] *Ibid.* 17.
[6] *Ibid.* 18.
[7] *Eccl.* III, 28.
[8] *Ibid.* V, 11.
[9] *Ibid.* 16.

Tels sont ceux à qui on ne cesse de reprocher la légèreté de leurs paroles, qui se détruisent les unes les autres.

Ceux qui s'ingèrent auprès des rois, qui se veulent rendre nécessaires dans les cours, sont notés par cette sentence [1] : « Ne vous empressez pas à « paraître sage auprès des rois. » La sagesse ne se déclare qu'à propos. Ces gens, qui veulent toujours donner tous les bons conseils, sont ceux dont il est écrit [2] : « Tout conseiller vante son « conseil, » et par là le rend inutile et méprisable.

L'homme avare doit être en exécration. « Ce- « lui qui est mauvais à lui-même, et qui se plaint « tout ce qu'il goûte de ses biens, à qui sera-t-il « bon? Il n'y a rien de plus mauvais que celui qui « s'envie à lui-même son soulagement; et c'est la « juste punition de sa malice [3]. »

Enfin les caractères les plus odieux sont réunis et marqués dans ces paroles : « Il y a six choses « que le Seigneur hait, dit le Sage [4]; et son âme « déteste la septième : les yeux altiers, la langue « amie du mensonge, les mains qui répandent le « sang innocent, le cœur qui forme de noirs des- « seins, les pieds légers pour courir au mal, le « faux témoin; enfin celui qui sème la discorde « parmi ses frères. »

IIe PROPOSITION.

On propose trois conseils du Sage contre trois mauvais caractères.

« Ne vous opposez point à la vérité; et si vous « vous êtes trompé, humiliez-vous [5]. » Qui est le mortel qui ne se trompe jamais? Faites un bon usage de vos fautes, et qu'elles vous éclairent pour une autre occasion.

« Ne rougissez pas d'avouer vos fautes; mais « ne vous laissez pas redresser par tout le mon- « de [6] : » comme sont les hommes faibles, qui se désespèrent et perdent courage.

« Ne résistez pas à celui dont la puissance est « supérieure; et n'allez pas contre le torrent, ou « contre le courant du fleuve, qui entraîne tout [7]. » Le téméraire croit tout possible, et rien ne l'arrête.

Voici encore trois caractères maudits par le Sage.

« Malheur au cœur double, qui marche en « deux voies [8]; » et fait son fort du déguisement et de l'inconstance!

« Malheur au cœur lâche (qui se laisse abat- « tre au premier coup), faute de mettre sa con- « fiance en Dieu [1] ! »

« Malheur à celui qui perd la patience [2], » qui se lasse de poursuivre un bon dessein!

IIIe PROPOSITION.

Le caractère de faux ami.

C'est celui qu'il faut le plus observer. Nous l'avons déjà remarqué; mais on ne peut trop le faire observer au prince, pour l'en éloigner : puisque c'est la marque la plus assurée d'une âme mal élevée, et d'un cœur corrompu.

« Tout ami dit : J'ai fait un ami [3], » et ce lui est une grande joie. « Mais il y a un ami, qui « n'est ami que de nom : n'est-ce pas de quoi s'af- « fliger jusqu'à la mort, » quand on voit l'abus d'un nom si saint?

Cet ami de nom seulement, « est l'ami selon « le temps; et qui vous abandonne dans l'afflic- « tion [4], » lorsque vous avez le plus besoin d'un tel secours.

« Il y a l'ami compagnon de la table [5]. » Il ne cherche que son plaisir, et vous quitte dans l'adversité.

« L'ami qui trahit le secret de son ami, est le « désespoir d'une âme malheureuse [6], » qui ne sait plus à qui se fier, et ne voit nulle ressource à son malheur.

« Mais il y a encore un ami plus pernicieux. « C'est celui qui va découvrir les haines cachées; « et ce qu'on a dit dans la colère, et dans la dis- « pute [7]. » Il y a l'ami léger et volage, qui « ne « cherche qu'une occasion, un prétexte pour « rompre avec son ami : c'est un homme digne « d'un éternel opprobre [8]. » Un homme qui fait paraître une fois en sa vie un tel défaut, est caractérisé à jamais, et fait l'horreur éternelle de la société humaine.

IVe PROPOSITION.

Le vrai usage des amis et des conseils.

« Le fer s'aiguise par le fer; et l'ami aiguise « les vues de son ami [9]. »

Le bon conseil ne donne pas de l'esprit à qui n'en a pas; mais il excite, il éveille celui qui en a : « Il faut avoir un conseil en soi-même [10], » si l'on veut que le conseil serve. Il y a même des cas

[1] *Eccl.* VII, 5.
[2] *Ibid.* XXXVII, 8.
[3] *Ibid.* XIV, 5, 6.
[4] *Prov.* VI, 16, 17, 18, 19.
[5] *Eccl.* IV, 30.
[6] *Ibid.* 31.
[7] *Ibid.* IV, 32.
[8] *Ibid.* II, 14.

[1] *Eccl.* II, 15.
[2] *Ibid.* 16.
[3] *Ibid.* XXXVII, 1.
[4] *Ibid.* VI, 8.
[5] *Ibid.* 10.
[6] *Ibid.* XXVII, 24.
[7] *Ibid.* VI, 9.
[8] *Prov.* XVIII, 1.
[9] *Ibid.* XXVII, 17.
[10] *Eccl.* XXXVII, 8.

où il se faut conseiller soi-même. Il faut se sentir, et prendre sur soi certaines choses décisives, où l'on ne peut vous conseiller que faiblement.

La règle que le Sage donne pour les amitiés est admirable. « Séparez-vous de votre ennemi ; » ne lui donnez point votre confiance : « mais pre- « nez garde à l'ami [1] ; » n'en épousez point les passions.

Ve PROPOSITION.

L'amitié doit supposer la crainte de Dieu.

« Un bon ami est un remède d'immortalité et « de vie ; celui qui craint Dieu, le trouvera [2]. » La crainte de Dieu donne des principes ; et la bonne foi se maintient sous ses yeux qui percent tout.

VIe PROPOSITION.

Le caractère d'un homme d'État.

« Le conseil est dans le cœur de l'homme « comme une eau profonde : l'homme sage l'é- « puisera [3]. » On ne le découvre point, tant ses conduites sont profondes, mais il sonde le cœur des autres ; et on dirait qu'il devine, tant ses conjectures sont sûres.

Il ne parle qu'à propos ; car « il sait le temps « et la réponse [4]. » Isaïe l'appelle Architecte [5]. Il fait des plans pour longtemps ; il les suit, il ne bâtit pas au hasard.

L'égalité de sa conduite est une marque de sa sagesse, et le fait regarder comme un homme assuré dans toutes ses démarches. « L'homme « de bien dans sa sagesse demeure comme le so- « leil ; le fou change comme la lune [6]. » Le vrai sage ne change point ; on ne le trouve jamais en défaut. Ni humeur ni prévention ne l'altère.

VIIe PROPOSITION.

La piété donne quelquefois du crédit, même auprès des méchants rois.

Élisée disait à la Sunamite [7] : « Avez-vous quel- « que affaire ? et voulez-vous que je parle au roi, « ou au chef de la justice ? » L'impie Achab même, qui était ce roi, l'appelait, Mon père [8].

« Hérode craignait saint Jean-Baptiste, sa- « chant que c'était un homme saint et juste ; et « quoiqu'il le tînt en prison, il l'écoutait volon- « tiers, et faisait beaucoup de choses à sa consi- « dération [9]. » A la fin pourtant on sait le traitement qu'il lui fit. Et Achab en préparait un semblable à Élisée : « Que je sois maudit de Dieu, « dit ce prince [1], si aujourd'hui la tête d'Élisée « est sur ses épaules ! »

La religion se fait craindre à ceux-là même qui ne la suivent pas : mais la terreur superstitieuse qui est sans amour, rend l'homme faible, timide, défiant, cruel, sanguinaire ; et tout ce que veut la passion.

VIIIe PROPOSITION

La faveur ne voit guère deux générations.

Quels plus grands services que ceux de Joseph ? Il avait gouverné l'Égypte quatre-vingts ans avec une puissance absolue, et avait eu tout le temps de s'affermir lui et les siens. « Cependant il vint « un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph [2]. » Le prince oublia que l'État lui devait non-seulement sa grandeur, mais encore son salut ; et il ne songea plus qu'à perdre ceux que son prédécesseur avait favorisés.

IXe PROPOSITION.

On voit auprès des anciens rois un conseil de religion.

S'il fallait parler ici du ministère prophétique, nous avons vu Samuel auprès de Saül, l'interprète des volontés de Dieu [3]. Nathan, qui reprit David de son péché, entrait dans les plus grandes affaires de l'État [4].

Mais, outre cela, nous connaissons un ministère, plus ordinaire, puisque Ira est nommé « le « prêtre de David [5]. » Zabud était celui de Salomon ; et il est appelé « l'ami du roi [6] : » marque certaine que le prince l'appelait à son conseil le plus intime ; et sans doute principalement en ce qui regardait la religion et la conscience.

On peut rapporter en cet endroit le conseil du Sage [7] : « Ayez toujours avec vous un homme « saint, dont l'âme revienne à la vôtre, et qui, « voyant vos chutes (secrètes) dans les ténèbres, « les pleure avec vous, » et vous aide à vous redresser.

[1] *Eccl.* VI, 13.
[2] *Ibid.* 16.
[3] *Prov.* XX, 5.
[4] *Eccl.* VIII, 5.
[5] *Is.* III, 3.
[6] *Eccl.* XXVII, 12.
[7] IV. *Reg.* IV, 13.
[8] *Ibid.* VI, 21.
[9] *Marc.* VI, 20

[1] IV. *Reg.* VI, 31.
[2] *Exod.* I, 8, 9, 10.
[3] I. *Reg.* X, XI, XII, XIII, XV, XVI.
[4] III. *Reg.* I, 10, 12, 23, 24.
[5] II. *Reg.* XX, 26.
[6] III. *Reg.* IV, 5.
[7] *Eccl.* XXXVII, 15, 16.

ARTICLE V.

De la conduite du prince dans sa famille; et du soin qu'il doit avoir de sa santé.

PREMIÈRE PROPOSITION

La sagesse du prince paraît à gouverner sa famille, et à la tenir unie pour le bien de l'État.

Nous avons déjà remarqué que « les fils de David étaient les premiers sous la main du roi[1], » pour exécuter ses ordres. Ils sont nommés, dans les Septante, Aularques, c'est-à-dire, princes de la Cour, pour la tenir tout unie aux intérêts de la royauté.

Pour mettre la paix dans sa famille, il régla la succession en faveur de Salomon, ainsi que Dieu l'avait ordonné par la bouche du prophète Nathan[2]. La règle était de la donner à l'aîné[3], si le roi n'en ordonnait autrement. Et c'est encore la coutume des rois d'Orient.

L'indulgence de David, « qui ne voulut point « contrister Amnon, son fils aîné[4], » celui qui viola Thamar, sa sœur, est reprise dans l'Écriture. Il souffrit aussi trop tranquillement les entreprises d'Absalon, qui était devenu l'aîné, et qui voulut envahir le trône. Mais Dieu le voulait punir; et sa facilité, suivie d'une rébellion si affreuse, laissa un terrible exemple à lui et à tous les rois qui ne savent pas se rendre maître de leur famille.

Ainsi, quoiqu'il eût encore une excessive indulgence pour Adonias, qui était l'aîné après Absalon, dès qu'il sut qu'il en abusait jusqu'à prétendre au royaume, contre sa disposition expresse et déclarée, et qu'il avait dans ses intérêts contre Salomon les princes ses frères, avec la plupart des grands du royaume, il détruisit la cabale dans sa naissance, en faisant au lit de la mort sacrer son fils Salomon, et donna la paix à l'État[5].

On sait les derniers ordres qu'il laissa au roi son fils, pour le bien de la religion et des peuples. A ce moment, Dieu lui inspira ce divin psaume, dont le titre est, Pour Salomon, qui commence par ces beaux mots[6] : « O Dieu, donnez « votre jugement au roi et votre justice au fils du « roi! » Tout n'y respire que paix, abondance, bonheur des pauvres soulagés sous la protection et la justice du nouveau roi, qui en devait abattre les oppresseurs. C'est l'héritage qu'il laisse à son fils, et à tout son peuple, en leur promettant un règne heureux.

[1] *Paralip.* XVIII, 17.
[2] II. *Reg.* VII, 12, 13 et seq.
[3] III. *Reg.* I, 5, 6; et II, 15, 22.
[4] II. *Reg* XIII, 21.
[5] III. *Reg.* I, 6, 9 et seq.
[6] *Ps.* LXXI.

Il y avait déjà longtemps qu'on lui avait dédié le psaume intitulé : « Pour le bien-aimé[1], » où les enfants de Coré virent en esprit le règne de Salomon, où florissait la paix. Salomon y est exhorté « à la vérité, à la douceur et à la justice[2]. » C'étaient les souhaits de David; et c'est par là que son règne devait figurer celui du Messie, qui était le vrai fils de David.

Pour ne rien omettre, la reine, fille du roi Pharaon, destinée à Salomon pour épouse, y est marquée; et sous le nom de David, on lui adressait ces paroles[3] : « Écoutez ma fille, et voyez; et ou- « bliez votre peuple, et la maison de votre père, » toute royale et tout éclatante qu'elle est, et épousez les intérêts de la famille où vous entrez. Vous en serez recompensée « par l'amour du roi, qui sera « épris de vos beautés[4]; » et vous trouvera encore plus belle et plus ornée au dedans qu'au dehors. C'est ainsi qu'Israël intrsuisait ses reines, comme ses rois, par la bouche de David.

C'est cette reine, si parfaite et si aimable, sous la figure de qui Salomon a chanté l'époux et l'épouse, et les délices de l'amour divin. Ce roi magnifique la traita selon son mérite, et selon sa naissance. Il lui bâtit un palais superbe. Quoiqu'elle sût que, selon la coutume de ces temps, il y eût pour la magnificence de la cour, « soixante « reines, et un nombre infini de femmes et de « jeunes filles[5]; » elle sentit que seule elle avait le cœur. Elle était la Sunamite, « l'unique par- « faite, que les reines et toutes les autres louaient[6]. » Cette reine, sans s'enorgueillir de ces avantages, se laissait conduire au sage roi son époux, et entrait en son esprit en lui disant : « Je vous mènerai dans « le cabinet de ma mère : là vous m'enseignerez[7], » par de douces insinuations. Et encore : « Ceux qui « sont droits vous aiment[8]. » On n'est digne de vous aimer que lorsqu'on a le cœur droit; et vous aimer, c'est la droiture.

De semblables instructions avaient fait imiter à Bethsabée, mère de Salomon, la pénitence de David. Et c'est dans cet esprit qu'elle parlait en ces termes à son fils[9] : « Que vous dirai-je, mon « bien-aimé de mes entrailles, et le cher objet de « mes vœux? O mon fils, ne donnez point aux fem- « mes vos richesses; les rois se perdent eux-mê- « mes en les voulant enrichir. Ne donnez point, ô « Lamuel (c'est ainsi qu'elle appelle Salomon), « ne donnez point de vin aux rois, parce qu'il

[1] *Ps.* XLIV.
[2] *Ibid.* 5.
[3] *Ibid.* 11.
[4] *Ibid.* 12.
[5] *Cant.* VI, 7.
[6] *Ibid.* 8.
[7] *Cant.* VIII, 2.
[8] *Ibid.* I, 3.
[9] *Prov.* XXXI, 2, 3, 4, 5.

« n'y a point de secret où règne l'ivresse; de peur « aussi qu'ils n'oublient les jugements droits, et « ne changent la cause du pauvre. » C'est après ces belles paroles qu'elle fait l'image immortelle de la « femme forte, digne épouse des sénateurs « de la terre[1]. »

Salomon lui-même a rapporté ces paroles de sa mère, et les a voulu consacrer dans un livre inspiré de Dieu, avec ce titre à la tête : « Paroles « du roi Lamuel. C'est la vision dont sa mère l'a « instruit[2]. » Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si souvent répété dans tout ce livre[3] : « Écoutez les « enseignements de votre père. » Et ailleurs[4] : « J'ai été son fils tendre et bien-aimé, et l'unique « de ma mère. Elle m'enseignait, et me disait : « Mon fils, aimez la sagesse. » Et ailleurs[5] : « Con- « servez, mon fils, les préceptes de votre père; « et n'abandonnez pas les conseils de votre mère. » Pour inspirer l'amour de la sagesse, Salomon faisait concourir dans ce divin livre les préceptes de son père et de sa mère; les uns plus forts, les autres plus affectueux et plus tendres; et tous les deux faisant dans le cœur des impressions profondes.

S'il faut remonter plus haut, Job, qui était prince en son pays, tenait sa famille unie. « Il « avait sept fils et trois filles. Chacun de ses fils « avait son jour pour traiter toute la famille dans « sa maison. Les frères y conviaient leurs sœurs. » Le soin de Job « était de les bénir tous quand le « tour était passé, et d'offrir des holocaustes pour « chacun d'eux, de peur, disait-il, que mes en- « fants (dans leur joie) n'aient peut-être offensé « le Seigneur. Ainsi faisait Job tous les jours de « sa vie[6]. »

Les princes, comme les autres, tenaient leurs enfants, et jusqu'à leurs filles, toujours prêts à immoler leur vie pour le salut du pays.

La fille unique de Jephté, juge souverain d'Israël, voyant arriver son père « qui déchirait ses « habits à sa vue, lui parla en cette sorte[7] : Mon « père, si vous avez ouvert votre bouche au Sei- « (par quelque vœu qui me soit fatal), faites de « moi tout ce que vous avez promis. C'est assez « pour nous, que vous ayez remporté la victoire « sur vos ennemis. » Elle se trouva si bien préparée, qu'elle perdit la vie sans qu'il lui en coûtât un soupir, et laissa un deuil immortel à toutes les filles d'Israël.

Jonathas eût éprouvé le même sort. Et encore qu'il eût regret à la vie, il allait être sacrifié, si le peuple ne l'eût arraché des mains de son père Saül[1].

[1] *Prov.* XXXI, 10, 23.
[2] *Ibid.* I.
[3] *Ibid.* I, 8.
[4] *Ibid.* IV, 3, 4.
[5] *Ibid.* VI, 20.
[6] *Job.* I, 2, 4, 5.
[7] *Jud.* XI, 35, 36 et seq.

IIe PROPOSITION.

Quel soin le prince doit avoir de sa santé.

« Asa fut malade, à la trente-neuvième année « de son règne, d'une violente douleur des pieds. « Et dans son infirmité, il ne mit pas tant sa con- « fiance au Seigneur son Dieu, que dans l'art des « médecins. Et il mourut deux ans après, à la « quarante et unième année de son règne[2]. »

Dieu n'a pas condamné la médecine, dont il est l'auteur. « Honorez, dit-il[3], le médecin, à « cause de la nécessité; car c'est le Très-Haut « qui l'a créé. La médecine vient de Dieu, et elle « aura les présents des rois. La science du mé- « decin le relèvera; et les grands la loueront à « l'envi. Le Seigneur a créé les médicaments; et « l'homme sage ne s'en éloignera pas. Dieu les a « faits pour être connus; et le Très-Haut en a « donné la connaissance aux hommes, pour dé- « couvrir ses merveilles. » Si vous trouvez que ces connaissances vont lentement, et qu'on n'invente pas assez de remèdes pour vaincre tous les maux, il s'en faut prendre au fonds inépuisable d'infirmité qui est en nous. Cependant le peu qu'on découvre doit aiguiser l'industrie.

Dieu veut donc que l'on se serve de la médecine, « et de l'étude des plantes, qui adoucissent « les maux par des onctions salutaires; et ces « heureuses inventions croissent tous les jours[4], » par les nouvelles découvertes que l'expérience nous fait faire.

Ce que le Seigneur défend, c'est d'y mettre sa confiance, et non pas en Dieu, qui seul bénit les remèdes, comme il les a faits, et en dirige l'usage. « Mon fils, ne négligez pas votre santé, et « ne vous méprisez pas vous-même. Priez le « Seigneur, qui vous guérira. Éloignez-vous du « péché (dont votre mal est le vengeur). Multi- « pliez vos offrandes, et donnez lieu au méde- « cin; car c'est le Seigneur qui l'a créé (et qui « vous le donne). Qu'il ne vous quitte pas, parce « que son secours vous est nécessaire[5]. »

Gardez-vous bien de le mépriser, à la manière de ceux qui, parce qu'il n'est pas un dieu, qui ait la vie et la santé à la main, en dédaignent le travail. « Le temps viendra que vous aurez « besoin de son secours[6]; » et vous serez étonné de l'effet d'une main hardie et industrieuse.

[1] I. *Reg.* XIV, 43, 44, 45.
[2] II. *Paralip.* XVI, 12, 13.
[3] *Eccl.* XXXVIII, 1, 2 et seq.
[4] *Ibid.* 7.
[5] *Ibid.* 9, 10, 11, 12.
[6] *Ibid.* 13.

ARTICLE VI ET DERNIER.

Les inconvénients et tentations qui accompagnent la royauté ; et les remèdes qu'on y doit apporter.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On découvre les inconvénients de la puissance souveraine, et la cause des tentations attachées aux grandes fortunes.

Il n'y a point de vérité, que le Saint-Esprit ait plus inculquée, dans l'histoire du peuple de Dieu, que celle des tentations attachées aux prospérités et à la puissance.

Il est écrit du saint roi Josaphat, que « son « royame s'étant affermi en Juda, et sa gloire et « ses richesses étant au comble, son cœur prit « une noble audace dans les voies du Seigneur, « et il entreprit de détruire les hauts lieux et les « bois sacrés [1], » où le peuple sacrifiait : ce qui avait été vainement tenté par les pieux rois qui l'avaient précédé.

C'est là en effet le sentiment véritable que la puissance devrait inspirer. Mais tous les rois ne ressemblent pas à Josaphat.

« Le royaume de Roboam, fils de Salomon, « s'étant affermi (par le retour de plusieurs des « dix tribus séparées, et par d'autres heureux « succès), il abandonna la loi du Seigneur, et « tout Israël avec lui [2]. »

Amasias victorieux d'Idumée, en adora les dieux [3] : tant les grands succès, qui augmentent la puissance, dérèglent le cœur.

Ozias, un si grand roi, et si religieux, « enflé « pour sa perte (par ses grands succès, et par sa « puissance), négligea son Dieu, et voulut offrir « l'encens, menaçant les prêtres [4], » dont il usurpait l'honneur.

Le saint roi Ézéchias se défendit-il du plaisir d'étaler sa gloire et ses richesses aux ambassadeurs de Babylone avec une ostentation que Dieu condamna par ces dures paroles d'Isaïe [5] : « Le « jour viendra que tous ces trésors seront trans- « portés à Babylone (à qui tu les as montrés avec « tant de complaisance), sans qu'il en demeure « ici la moindre parcelle. » Tout allait bien pour ce prince « à la réserve de la tentation arrivée à « l'occasion de cette ambassade : et Dieu la per- « mit pour découvrir tous les sentiments de son « cœur, et l'orgueil qui s'y tenait caché [6]. »

Cette sentence fait trembler. Dieu ordonne la magnificence dans les cours, comme nous l'avons démontré : Dieu a horreur de l'ostentation et la foudroie, sans la pardonner à ses serviteurs. Quelle attention ne doit pas avoir un roi pieux ; quelle réflexion profonde ne doit-il pas faire sur la périlleuse délicatesse des tentations dont nous parlons !

Saint Augustin se fondait sur ces exemples, lorsqu'il a dit qu'il n'y a point de plus grande tentation, même pour les bons rois, que celle de la puissance : *Quanto altior, tanto periculosior* [1].

Saül fut choisi de Dieu pour être roi, sans qu'il y pensât, et nous avons vu ailleurs, dans le temps qu'on l'élisait, qu'il se tenait caché dans sa maison [2]. Et néanmoins il succomba à la tentation de la puissance, en désobéissant aux ordres de Dieu, et épargnant Amalec ; en offrant le sacrifice sans attendre Samuel : peut-être dans la jalousie de régner en maître absolu, pour secouer un joug importun ; et enfin en persécutant à toute outrance, dans tous les confins du royaume, David, le plus fidèle de ses serviteurs [3].

Qu'arriva-t-il à David lui-même, et jusques à quel excès succomba-t-il à la tentation de la puissance? Encore fit-il pénitence, et couvrit-il son ignominie par ce bon exemple. Mais Dieu n'a pas voulu que nous eussions une connaissance certaine d'une conversion semblable dans Salomon, son fils, qui a été premièrement le plus sage de tous les rois ; et ensuite dans sa mollesse, le plus corrompu et le plus aveugle. La tentation de la puissance le plongea dans ces faiblesses. Il adora jusques aux dieux des femmes qui lui avaient dépravé le cœur ; et les énormes dépenses qu'il lui fallut faire en contentant leur ambition, et en leur érigeant tant de temples, jetèrent un si bon roi dans les oppressions qui donnèrent lieu sous son fils à la division de la moitié du royaume.

Aveuglé par la tentation de la puissance, Nabuchodonosor se fit dieu, et ne prépara que des fournaises ardentes à ceux qui refusaient leurs adorations à sa statue [4]. C'est lui qui, séduit par sa propre grandeur, n'adora plus que lui-même. « N'est-ce pas là, disait-il [5], cette grande Babylone, « que j'ai faite par ma puissance, et pour la mani- « festation de ma gloire? » Babylone, qui voyait le monde entier sous sa puissance, disait dans l'égarement de son orgueil : « Je suis, et il n'y a que « moi sur la terre. » Et encore : « Je suis reine, la « maîtresse éternelle de l'univers ; je ne serai « jamais veuve ni seule, mon empire ne périra « jamais [6]. »

[1] II. *Paralip.* XVII, 5, 6.
[2] *Ibid.* XI, 17 ; XII, 1.
[3] *Ibid.* XXV, 14.
[4] *Ibid.* XXVI, 1, 16 et seq.
[5] IV. *Reg.* XX, 16, 17.
[6] II. *Paralip.* XXXII, 31.

[1] *August. Enarr. in Ps.* CXXXVII, n° 9, t. IV, col. 1529.
[2] I. *Reg.* X, 2, 3, 9, 22, 23.
[3] *Ibid.* XV, 8, 9, 13, 14 ; XVII, 8, 9 ; XVIII, XIX, XX et seq.
[4] *Dan.* III.
[5] *Ibid.* IV, 2, 26, 27.
[6] *Is.* XLVII, 7, 9.

Un autre roi disait en lui-même, plutôt par ses sentiments et par ses œuvres, que par ses paroles[1] : « Le fleuve est à moi, et je me suis fait « moi-même; j'ai fait ce grand fleuve, qui m'ap- « porte tant de richesses. » C'est ce que disent les rois superbes, lorsqu'à l'exemple d'un Pharaon, roi d'Égypte, ils se croient arbitres de leur sort, et agissent comme indépendants des ordres du ciel, qu'ils ont oubliés.

Un Antiochus, ébloui de sa puissance, qu'il croyait sans bornes, « éleva sa bouche contre le « ciel; et, attaquant le Très-Haut par ses blas- « phèmes, il en voulut écraser les saints, et étein- « dre le sacrifice.[2] » On le voit paraître en son temps, comme un homme qui ne croit rien impossible à sa puissance : car « il croyait pouvoir voguer sur « la terre, et marcher sur les flots de la mer[3]. » Ainsi son audace entreprenait tout, et il voulait que le monde n'eût point d'autre loi que ses ordres. Cependant il était l'esclave d'une femme, qu'il appela Antiochide, de son nom, et vit des peuples entiers se révolter contre lui, parce qu'ils étaient la proie d'une impudique, à qui le roi donnait ses provinces[4].

Hérode, sur un trône auguste, et revêtu des habits royaux, pendant qu'il parlait se laissa flatter des « acclamations du peuple qui lui criait : « Ce sont les paroles d'un dieu et non pas d'un « homme; » et mérita d'être « frappé en ce moment « par un ange, en sorte qu'il mourut mangé des « vers[5]. » Comme si Dieu, qu'il oubliait, lui eût voulu dire, ainsi qu'à cet autre roi[6] : « Diras-tu « encore : Je suis un dieu; toi qui es un homme, « et non pas un dieu, sous la main qui te donne « la mort » en t'envoyant une si étrange maladie?

Voilà les effets funestes de la tentation de la puissance : l'oubli de Dieu, l'aveuglement du cœur, et l'attachement à sa volonté; d'où suivent des raffinements d'orgueil et de jalousie, et un empire des plaisirs qui n'a point de bornes.

Cela fut ainsi dès l'origine. Et aussitôt qu'il y eut des puissances absolues, on craignit tout de leurs passions : « Abraham dit à Saraï, sa femme[7] : « Vous êtes belle; quand les Égyptiens vous ver- « ront, ils diront : C'est sa femme, et ils me tue- « ront pour vous avoir. Dites que vous êtes ma « sœur (comme elle l'était aussi en un certain sens). « Pharaon fut bientôt instruit de la beauté de Sa- « raï, et Abraham reçut un bon traitement pour l'a- « mour d'elle, et on lui donna des troupeaux et des « esclaves en abondance; et on enleva sa femme « dans la maison de Pharaon. » Il en arriva autant à Abraham chez un autre roi, c'est-à-dire, chez Abimélech, roi de Gérare dans la Palestine[1]. Et on voit que depuis l'établissement de la puissance absolue il n'y a plus de barrière contre elle, ni d'hospitalité qui ne soit trompeuse, ni de rempart assuré pour la pudeur, ni enfin de sûreté pour la vie des hommes.

Avouons donc de bonne foi, qu'il n'y a point de tentation égale à celle de la puissance; ni rien de plus difficile que de se refuser quelque chose quand les hommes vous accordent tout et qu'ils ne songent qu'à prévenir ou même à exciter vos désirs.

IIe PROPOSITION.

Quels remèdes on peut apporter aux inconvénients proposés.

Il y en a qui, touchés de ces inconvénients, cherchent des barrières à la puissance royale. Ce qu'ils proposent comme utile, non-seulement aux peuples, mais encore aux rois, dont l'empire est plus durable quand il est réglé.

Je ne dois point entrer ici ni dans ces restrictions, ni dans les diverses constitutions des empires et des monarchies. Ce serait m'éloigner de mon dessein. Je remarquerai seulement ici, premièrement, que Dieu, qui savait ces abus de la souveraine puissance, n'a pas laissé de l'établir en la personne de Saül, quoiqu'il sût qu'il en devait abuser autant qu'aucun roi : secondement, que si ces inconvénients devaient contraindre le gouvernement jusqu'au point que l'on veut imaginer, il faudrait ôter jusqu'aux juges choisis tous les ans par le peuple, puisque la seule histoire de Susanne suffit pour montrer l'abus qu'ils ont fait de leur autorité.

Sans donc se donner un vain tourment à chercher dans la vie humaine des secours qui n'aient pas d'inconvénient, et sans examiner ceux que les hommes ont inventés dans les établissements des gouvernements divers, il faut aller à des remèdes plus généraux, et à ceux que Dieu lui-même a ordonnés aux rois, contre la tentation de la puissance, dont la source est dans ce principe.

IIIe PROPOSITION.

Tout empire doit être regardé sous un autre empire supérieur et inévitable, qui est l'empire de Dieu.

« Écoutez-moi, rois; entendez, juges de la « terre; apprenez votre devoir : prêtez l'oreille, « vous qui contenez la multitude et qui vous plai- « sez à vous voir environnés des troupes des peu- « ples. C'est le Seigneur qui vous a donné la puis-

[1] *Ezech.* XXIX, 3, 9.
[2] *Dan.* VII, 25; VIII, 11, 12.
[3] II. *Mach.* V, 21.
[4] *Ibid.* IV, 30.
[5] *Act.* XII, 22, 23.
[6] *Ezech.* XXVIII, 9, 23.
[7] *Gen.* XII, 11, 12 et seq.

[1] *Gen.* XX, 11, 12.

« sance, et toute votre force vient du Très-Haut, « qui examinera vos œuvres, et sondera vos pen- « sées ; parce qu'étant les ministres de son royau- « me, vous n'avez pas jugé droitement, et vous n'a- « vez pas gardé la loi de la justice, et vous n'avez « pas marché selon la volonté de Dieu. Il vous « apparaîtra tout d'un coup, d'une manière ter- « rible; et ceux qui commandent seront jugés « par un jugement très-rigoureux et très-dur. Car « les petits seront traités avec douceur; mais les « puissants seront puissamment tourmentés. Dieu « ne fait point d'acception de personne, ni il ne « craint la grandeur de qui que ce soit; parce qu'il « a fait le petit comme le grand, et il a un soin « égal des uns et des autres : les plus forts au- « ront à porter un tourment plus fort [1]. »

Il ne faut ni réflexion ni commentaire. Les rois, comme ministres de Dieu, qui en exercent l'empire, sont avec raison menacés, pour une infidélité particulière, d'une justice plus rigoureuse, et de supplices plus exquis. Et celui-là est bien endormi, qui ne se réveille pas à ce tonnerre.

IVe PROPOSITION.

Les princes ne doivent jamais perdre de vue la mort où l'on voit l'empreinte de l'empire inévitable de Dieu.

« Je suis un homme mortel comme les autres. » C'est ainsi que la Sagesse éternelle fait parler Salomon [2]. « Je suis fils de ce premier homme « qui a été formé de terre; et j'ai été fait chair « (c'est-à-dire l'infirmité même) dans le ventre « de ma mère, qui m'a porté dix mois. J'ai été « composé de sang; sorti d'une race humaine « parmi le trouble des sens, dans une espèce de « sommeil. » Ma conception n'a rien que de faible. « Ma naissance m'a jeté et comme exposé « sur la terre : j'ai respiré le même air que tous « les autres mortels, et comme eux j'ai commen- « cé ma vie en pleurant; on m'a nourri dans des « langes avec de grands soins. Les rois n'ont « point un autre commencement : tous les hom- « mes ont entré dans la vie de la même manière, « et ils la finissent aussi par un même sort. »

C'est la loi établie de Dieu pour tous les mortels : il sait égaler par là toutes les conditions. La mortalité, qui se fait sentir dans le commencement et dans la fin, confond le prince et le sujet, et la fragile distinction qui est entre deux est trop superficielle et trop passagère pour mériter d'être comptée.

[1] *Sap.* VI, 2, 3, 4 et seq.
[2] *Ibid.* VII, 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Ve PROPOSITION.

Dieu fait des exemples sur la terre : il punit par miséricorde.

« Le prophète Nathan dit à David [1] : Vous « êtes cet homme coupable dont vous venez de « prononcer la condamnation (dans la parabole de « la brebis). Et voici ce que dit le Seigneur : Je « vous ai fait roi sur mon peuple d'Israël; je vous « ai donné la maison de votre seigneur avec tous « ses biens : pourquoi donc avez-vous méprisé la « parole du Seigneur, pour faire mal à ses yeux, « en répandant le sang d'Urie, en lui ôtant sa « femme, et le tuant par l'épée des enfants d'Am- « mon? Pour cela l'épée ne se retirera point à « jamais de votre maison, parce que vous m'avez « méprisé. Et voici ce que dit le Seigneur : Je sus- « citerai le mal dans votre maison : vos femmes « vous seront enlevées à vos yeux; vous les ver- « rez entre les mains de celui qui vous touchera « de plus près (de votre propre fils), aux yeux « du soleil. Car vous l'avez fait en secret; mais « moi j'accomplirai cette parole à la vue de tout « Israël, et à la vue du soleil.... Et parce que « vous avez fait blasphémer le nom du Seigneur « par ses ennemis, l'enfant (qui vous est si cher) « mourra de mort [2]. »

Tout s'accomplit de point en point. Absalon fit éprouver à David tous les maux, et tous les affronts que le prophète avait prédits. David, jusque-là toujours triomphant et les délices de son peuple, fut contraint de prendre la fuite à pied avec tous les siens, devant son fils rebelle; et poursuivi dans sa fuite à coups de pierres, il se vit réduit à souffrir les outrages de ses ennemis, et, ce qu'il y a de plus déplorable, à avoir besoin de la pitié de ses serviteurs. Le glaive vengeur le poursuivit. Jeté de guerre civile en guerre civile, il ne se put rétablir que par des victoires sanglantes, qui lui coûtèrent le sang le plus cher [3].

Voilà l'exemple que Dieu fit d'un roi qui était selon son cœur, et dont il voulait rétablir la gloire par la pénitence.

VIe PROPOSITION.

Exemples des châtiments rigoureux. Saül : premier exemple.

« Qui voulez-vous que j'évoque d'entre les « morts? » disait l'enchanteresse que Saül consultait à la veille d'une bataille [4]. « Évoquez-moi « Samuel, répondit ce prince. Qui voyez-vous? « Je vois comme des dieux (quelque chose d'au-

[1] II. *Reg.* XII, 7, 8 et seq.
[2] *Ibid.* 14.
[3] *Ibid.* XV, XVI, XVIII, XX.
[4] I. *Reg.* XXVIII, 11 et seq.

« guste et de divin), qui s'élève de la terre (et qui « sort du creux d'un tombeau). Quelle en est la « forme? Un vieillard s'élève enveloppé d'un man- « teau. Saül reconnut Samuel à cet habit, et se « prosterna en terre. » Soit que ce fût Samuel lui-même, Dieu le permettant ainsi pour confondre Saül par ses propres désirs, ou seulement sa figure. « Et Samuel lui dit [1] : Pourquoi me troublez-vous « dans le repos de la sépulture? et que sert de m'in- « terroger, puisque le Seigneur vous a rejeté de « devant sa face, par votre désobéissance? Dieu « livrera Israël aux Philistins. Demain vous et « vos enfants serez avec moi (parmi les morts); « et les Philistins tailleront en pièces l'armée d'Is- « raël. »

A cette courte et terrible sentence, le cœur de Saül fut épouvanté. Le lendemain les Philistins firent un horrible carnage de toute l'armée, comme il avait été dit; Jonathas et les enfants de Saül qui y combattaient à ses côtés y périrent. Ce roi, aussi malheureux qu'impie, se tua lui-même de désespoir, pour ne point tomber entre les mains de ses ennemis [2]; et passa ainsi de la mort temporelle à l'éternelle.

VIIe PROPOSITION.

Second exemple : Baltasar, roi de Babylone.

« Baltasar fit un grand festin; et, déjà échauffé « par le vin, il fit apporter les vases d'or et « d'argent, que son père Nabuchodonosor avait « enlevés du temple de Jérusalem [3]. » Comme si le vin y eût été meilleur, et que la profanation y ajoutât un nouveau goût. « Le roi donc, « ses femmes, ses maîtresses, et les grands de sa « cour, buvaient de ce vin et louaient leurs dieux « d'or et d'argent, d'airain et de fer, de bois et de « pierre, quand tout d'un coup il parut vis-à-vis « d'un chandelier deux doigts (en l'air), comme « d'une main humaine, qui écrivaient sur la mu- « raille de la salle du banquet. A ce spectacle de « la main qui écrivait, le visage du roi changea et « ses pensées se troublaient; ses reins furent sépa- « rés; ses genoux branlèrent, et se brisaient l'un « contre l'autre. Il fit un grand cri : toute la cour « fut effrayée; on appela les devins, » selon la coutume.

Mais tous ces devins ne purent lire cette écriture. On fit venir Daniel, comme un homme qui avait l'esprit des dieux. Et ce fidèle interprète fit cette réponse [4] : « O roi, le Très-Haut avait « élevé Nabuchodonosor votre père; il fit en son « temps tout ce qu'il voulut sur la terre. Quand « son cœur s'enfla, et que son esprit s'enorgueil- « lit, il fut frappé, et sa gloire fut éteinte. La « raison lui fut ôtée; et déposé de son trône, il se « vit rangé parmi les bêtes, broutant l'herbe « comme un bœuf, et battu par les eaux du ciel, « jusqu'à ce qu'il eût connu que le Très-Haut don- « nait les royaumes à qui il voulait. Vous donc, ô « roi Baltasar, son fils, qui savez toutes ces « choses, vous n'en avez point profité, et ne « vous êtes point humilié devant le Seigneur; « mais vous avez profané les vaisseaux sacrés de « son temple, et avez loué vos dieux de bois et « de métal. C'est pour cela que le doigt de la main « (qui a paru en l'air) vous est envoyé. Et en voici « l'écriture : MANÉ; le Seigneur a compté les an- « nées de votre règne, et en a marqué la fin. « THÉCEL; vous avez été mis dans la balance, et « on ne vous a pas trouvé du poids qu'il fallait. « PHARÈS; votre royaume a été divisé, et a été « donné aux Mèdes et aux Perses. »

« En cette nuit Baltasar fut tué, et Darius le « Mède fut mis sur son trône [1]. »

VIIIe PROPOSITION.

Troisième exemple : Antiochus, surnommé l'Illustre, roi de Syrie.

« Antiochus marchait dans les provinces su- « périeures de la grande Asie, et il apprit les ri- « chesses d'Élymaïde, ville de Perse, et de son « temple, où Alexandre, fils de Philippe, roi de « Macédoine, qui avait commencé l'empire des « Grecs, avait déposé les riches dépouilles de « tant de royaumes vaincus. Et il s'approcha de la « ville, qu'il voulait surprendre; mais l'entre- « prise fut découverte : et battu par ses ennemis, « il revenait en fuite avec honte [2]. »

« Plongé dans une profonde tristesse, il apprit « auprès d'Ecbatane, l'une des capitales de son « royaume, la défaite de ses généraux (Nicanor « et Lysias), qu'il avait laissés en Judée pour la « subjuguer. Et emporté de colère, il crut pouvoir « réparer sur les Juifs l'opprobre où l'avaient jeté « ceux qui l'avaient contraint à prendre la fuite; « menaçant Jérusalem, dans son orgueil, de n'en « faire plus qu'un sépulcre de ses citoyens [3]. »

« Pendant qu'il ne respirait que feu et sang contre les Juifs, poursuivi par la vengeance divine, il précipitait le cours de ses chariots, et reçut en versant de rudes coups. Les nouvelles qui lui venaient coup sur coup, du mauvais succès de ses desseins en Judée, l'effraya et le mit en trouble. Dans l'excès de la mélancolie où l'avaient jeté ses espérances trompées, il tomba

[1] I. *Reg.* XXVIII, 15, 16 et seq.
[2] *Ibid.* XXXI, 1, 2, 3, 4.
[3] *Dan.* V, 1, 2 et seq.
[4] *Ibid.* 18.

[1] *Dan.* V, 30, 31.
[2] I. *Mach.* VI, 1, 2 et seq.
[3] II. *Mach.* IX, 1, 2 et seq.

malade : la tristesse se renouvelait dans une longue langueur, et il se sentait défaillir. Au milieu de ses discours menaçants, Dieu le frappa d'une plaie cachée qui lui causa d'insupportables tourments. « Ce qui était le juste supplice de ceux « qu'il avait inventés contre les autres. Celui qui « croyait pouvoir commander aux flots de la mer, « et se croyait au-dessus des astres, porté sur un « brancart rendait témoignage de la puissance de « Dieu, dont le bras l'atterrait. Il sortit des vers « de son corps. L'armée n'en pouvait souffrir la « puanteur, qui lui devint insupportable à lui- « même[1]. »

« Alors il appela ses serviteurs les plus affi- « dés, et leur dit[2] : Je ne connais plus le som- « meil ; je suis abîmé dans la tristesse, moi dont « les joies étaient si emportées. Le souvenir des « maux que j'ai faits sans raison dans Jérusalem, « et le pillage injuste de tant de richesses, ne me « laissent pas de repos. Et je meurs sans conso- « lation dans une terre éloignée ! »

Alors il commença à se réveiller comme d'un profond assoupissement ; et dans le continuel accroissement de ses maux, rentrant enfin en lui-même : « Il est juste, s'écria-t-il[3], d'être soumis « à Dieu, et qu'un mortel ne s'égale pas à sa puis- « sance. Il implorait la miséricorde, qui lui était « refusée. Il protestait d'affranchir Jérusalem qui « avait été l'objet de sa haine. Il promettait d'é- « galer aux Athéniens les Juifs, qu'auparavant « il voulait donner en proie, grands et petits, aux « oiseaux et aux bêtes ravissantes. Il ne parlait « que des beaux présents qu'il destinait au temple « saint : et promettait de se faire Juif et d'aller de « ville en ville publier la gloire et la puissance de « Dieu. » Mais il ne reçut point la miséricorde qu'il voulait acheter, et non fléchir, ni aucun fruit d'une conversion que Dieu, qui lit dans les cœurs, connaissait trompeuse et forcée.

« Ainsi mourut d'une mort misérable, sur des « montagnes éloignées, cet homicide et ce blas- « phémateur ; ainsi reçut-il le traitement qu'il « avait fait à tant d'autres[4]. »

C'est assez d'avoir rapporté ces tristes exemples ; et nous nous tairons du nombre infini qui reste.

IXe PROPOSITION.

Le prince doit respecter le genre humain, et révérer le jugement de la postérité.

Pendant que le prince se voit le plus grand objet sur la terre des regards du genre humain, il en doit révérer l'attention, et considérer, dans chacun des hommes qui le regardent, un témoin inévitable de ses actions et de sa conduite.

Surtout il doit respecter le jugement de la postérité, qui rend des arrêts suprêmes sur la conduite des rois. Le nom de Jéroboam marchera éternellement avec cette note infamante : « Jéro- « boam qui pécha, et fit pécher Israël[1]. »

Les louanges de David iront toujours avec cette restriction, « excepté l'affaire d'Urie Hethéen[2]. » Encore pour David sa gloire est réparée par sa pénitence ; mais celle de Salomon n'étant point connue, il demeurera, après tant d'éloges que lui donne l'Ecclésiastique, avec cette tache inhérente à son nom[3] : « O sage, tu t'es abaissé devant « les femmes ; tu as mis une tache dans ta gloire ! « Tu as profané ton sang ; et ta folie a donné lieu « au partage de ton royaume. » Rien n'a effacé cette tache.

Et si l'on veut prendre l'Ecclésiaste comme un ouvrage de la pénitence de Salomon, profitons-y du moins de cet aveu[4] : « J'ai parcouru « dans mon esprit toutes les occupations de la vie « humaine, l'impiété de l'insensé, et l'erreur des « imprudents ; et le fruit de mes expériences a « été de reconnaître que la femme était plus amère « que la mort. »

Xe PROPOSITION.

Le prince doit respecter les remords futurs de sa conscience.

Combien de fois, le cœur percé de componction, David a-t-il dit en lui-même : Urie était connu comme un des forts d'Israël, et des plus fidèles à son roi ; cependant je lui ai ôté l'honneur et la vie ! « O Seigneur ! délivrez-moi de son sang[5], » qui me persécute. La plaie que je lui ai faite par les traits des Ammonites, pendant qu'il combattait dans les premiers rangs pour mon service, est toujours ouverte devant mes yeux ; « et mon « péché est toujours contre moi[6]. » Que n'eût-il pas fait pour se délivrer de ce reproche sanglant !

Que la crainte d'un semblable sentiment arrête les mains sanguinaires, et prévienne la profonde plaie que fait dans les cœurs la victoire que remportent les basses et honteuses passions.

XIe PROPOSITION.

Réflexion que doit faire un prince pieux sur les exemples que Dieu fait des plus grands rois.

Qui m'a dit, si j'étais rebelle à la voix de Dieu, que sa justice ne me mettrait pas au nombre de

[1] II. *Mach.* IX, 6, 8.
[2] I. *Mach.* VI, 10, 11, 12, 13.
[3] II. *Mach.* IX, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.
[4] *Ibid.* 28.

[1] IV. *Reg.* XIV, 24 ; XV, 9.
[2] III. *Reg.* XV, 5.
[3] *Eccl.* XLVII, 21, 22, 23.
[4] *Ibid.* VII, 26, 27.
[5] *Ps.* L, 16.
[6] *Ibid.* 5.

ces malheureux, qu'il fait servir d'exemples aux autres? Dieu craint-il ma puissance? et quel mortel en est à couvert?

Mais peut-être que c'est seulement sur des scélérats qu'il exerce ses vengeances? Non : il imputa à David le dénombrement du peuple, par où ce prince paraissait seulement prendre trop de confiance en ses forces; et sans autre miséricorde que de lui donner l'option de son supplice, il lui ordonna de choisir entre la famine, la guerre et la peste. Nous venons de voir Ézéchias étaler ses richesses aux Babyloniens, ce qui n'était après tout qu'une ostentation; et cependant le Seigneur lui dit en punition, par la bouche de son prophète Isaïe [1] : « Je transporterai ces richesses de tant « de rois à Babylone; et les enfants qui sortiront « de toi seront esclaves dans le palais de ses rois. »

C'est des rois les plus pieux que Dieu exige un détachement plus entier de leur grandeur. C'est sur eux qu'il venge le plus durement la confiance qu'ils mettent dans leur pouvoir, et l'attachement qu'ils ont à leurs richesses. Que ne fera-t-il donc pas dans la nouvelle alliance, après l'exemple et la doctrine du Fils de Dieu descendu du ciel, pour anéantir toutes les grandeurs humaines!

XIIe PROPOSITION.

Réflexion particulière à l'état du christianisme.

Il faut ici se souvenir que le fondement de toute la doctrine chrétienne, et la première béatitude que Jésus-Christ propose à l'homme, est établie dans ces paroles : « Bienheureux les pauvres d'es« prit, parce qu'à eux appartient le royaume des « cieux [2]. » Expressément il ne dit pas : Bienheureux les pauvres : en effet, comme si l'on ne pouvait être sauvé dans les grandes fortunes. Mais il dit : Bienheureux les pauvres d'esprit, c'est-à-dire, bienheureux ceux qui savent se détacher de leurs richesses, s'en dépouiller devant Dieu par une véritable humilité. Le royaume du ciel est à ce prix : et sans ce dépouillement intérieur, les rois de la terre n'auront pas de part au véritable royaume, qui sans doute est celui des cieux.

Rien ne convenait davantage à Jésus-Christ, que de commencer par cette sentence le premier sermon, où il voulait, pour ainsi parler, donner le plan de sa doctrine. Jésus-Christ c'est un Dieu abaissé, un roi descendu de son trône, qui a voulu naître pauvre, d'une mère pauvre, à qui il inspire l'amour de la pauvreté, et de la bassesse, dès qu'il l'a choisie pour sa mère. « Dieu, dit-elle [3], a « regardé la petitesse, la bassesse de sa servante. »

[1] IV. *Reg.* XX, 17, 18.
[2] *Matth.* V, 3.
[3] *Luc.* I, 48.

Ce n'est pas seulement la vertu de cette mère admirable, qu'il a choisie pour son fils, mais encore la petitesse de son état. C'est pourquoi elle ajoute aussitôt après : « Il a dissipé ceux qui s'enor« gueillissent dans leur cœur; il a déposé les puis« sants de leur trône, et il a élevé les petits et les « humbles; il a rempli de biens ceux qui ont faim « (ceux qui sont dans le besoin, dans l'indigence), « et il a renvoyé les riches les mains vides [1]. »

La divine mère exprime, par ce peu de mots, tout le dessein de l'Évangile. Un roi comme Jésus-Christ, qui n'a rien voulu garder de la grandeur extérieure de tant de rois ses ancêtres, n'a pu se proposer autre chose, en venant au monde, que de rabaisser les puissances à ses yeux, et d'élever les humbles de cœur aux plus hautes places de son royaume.

XIIIe PROPOSITION.

On expose le soin d'un roi pieux à supprimer tous les sentiments qu'inspire la grandeur.

« Seigneur, disait David [2], je n'ai point enflé « mon cœur, je n'ai point élevé mes yeux; je n'ai « point marché dans les hauteurs, ni dans des « choses admirables au-dessus de moi. » J'ai combattu les pensées ambitieuses; et je ne me suis point laissé posséder à l'esprit de grandeur et de puissance. « Si je n'ai pas eu des sentiments hum« bles, et que j'aie élevé mon âme (Seigneur, ne « me regardez pas.) Semblable à un enfant qu'on « a sevré de la mamelle de sa mère; ainsi mon « âme a été sevrée » des douceurs de la gloire humaine, pour être capable d'un aliment plus solide et plus substantiel. « Qu'Israël, le vrai Israël de « Dieu (c'est-à-dire, le chrétien), espère au Sei« gneur maintenant, et au siècle des siècles. » Qu'il n'ait point d'autre sentiment, ni pour le passé ni pour l'avenir.

C'est la vie de tout chrétien, et des rois, ainsi que des autres; car ils doivent, comme les autres, être vraiment pauvres d'esprit et de cœur; et, comme disait saint Augustin [3], « préférer au royaume « où ils sont seuls, celui où ils ne craignent point « d'avoir des égaux. »

David, rempli de l'esprit du Nouveau Testament, sous lequel il était déjà par la foi, a ramassé ces grands sentiments dans un des plus petits de ses psaumes, et il le donne pour entretien et pour exercice aux rois pieux.

[1] *Luc.* I, 51, 52, 53.
[2] *Ps.* CXXX.
[3] *Aug. de Civit. Dei*, lib. V, cap. XXIV; ubi infra.

XIV[e] PROPOSITION.

Tous les jours, et dès le matin, le prince doit se rendre devant Dieu, attentif à tous ses devoirs.

« Écoutez, Seigneur, mes paroles d'une oreille « favorable; entendez le cri de mon cœur. Soyez « attentif à ma prière, mon roi et mon Dieu. « Je vous ferai ma prière, et vous m'écouterez « dès le matin. Je me présenterai à vous dès le « matin, et je considérerai que vous êtes un Dieu « qui haïssez l'iniquité. L'homme malin n'appro- « chera point de vous; les méchants ne subsiste- « ront point sous vos yeux. Vous haïssez tout « homme qui fait mal; vous perdrez ceux qui « profèrent le mensonge. Le Seigneur a en abomi- « nation l'homme sanguinaire et le trompeur. « Pour moi, j'espère en la multitude de vos misé- « ricordes. J'entrerai dans votre maison; j'ado- « rerai dans votre saint temple en votre crainte. « Amenez-moi dans votre justice; aplanissez vos « voies devant moi, pour me délivrer de ceux qui « me tendent des piéges. La vérité n'est point en « leur bouche; leur cœur est plein de fraude pour « me surprendre; leur bouche est un sépulcre « ouvert (pour engloutir l'innocent). Ils adoucis- « sent leurs langues (par des paroles flatteuses). « Jugez-les, Seigneur; rendez leurs desseins inu- « tiles: repoussez-les selon le nombre de leurs im- « piétés, parce qu'ils ont irrité votre colère. Mais « que ceux qui espèrent en vous, se réjouissent; « ils vous loueront à jamais. Vous protégerez ceux « qui aiment votre nom; vous habiterez en eux, « ils se réjouiront en vous: bénissez le juste. Vous « environnerez leur tête comme d'un bouclier, « selon votre bonne volonté [1]. »

On voit David, un si grand roi, dès le matin, et dans le moment où l'esprit est le plus net et les pensées les plus dégagées et les plus pures, se mettre en la présence de Dieu, entrer dans son temple, faire son adoration et sa prière en considérant ses devoirs, sur ce fondement immuable, que Dieu est un Dieu qui hait l'iniquité : ce qui oblige ce prince à la réprimer en lui-même et dans les autres. C'est ainsi qu'on se renouvelle tous les jours, et qu'on évite l'oubli de Dieu, qui est le plus grand de tous les maux.

XV[e] ET DERNIÈRE PROPOSITION.

Modèle de la vie d'un prince dans son particulier; et les résolutions qu'il y doit prendre.

« O Seigneur! je célébrerai par mes chants vo- « tre miséricorde et vos jugements; je vous chan- « terai des psaumes, et je m'instruirai dans la « voie parfaite et sans tache, quand vous appro- « cherez de moi. Je marchais dans mon innocence, « et dans la simplicité de mon cœur, au milieu « de ma maison. Je ne mettais dans mon esprit « aucune pensée injuste, je haïssais celui qui se « détournait de vos voies. Un mauvais cœur ne « m'approchait pas; je ne connaissais point le « mal; je ne laissais aucun repos à celui qui mé- « disait en secret de son prochain. Les yeux « superbes et les cœurs avares et insatiables « n'avaient point de place à ma table (et dans ma « familiarité). Mes yeux se tournaient vers les fi- « dèles de la terre, pour vivre en leur compagnie; « je me servais de celui dont les voies étaient inno- « centes et irréprochables. Le superbe n'habitait « point dans ma maison; le menteur ne plaisait « pas à mes yeux. » Mon zèle s'allumait dès le matin contre les méchants et les impies; « je les « faisais mourir dès le matin (je méditais leur « perte): afin de les exterminer tous de la cité du « Seigneur [1]. »

C'est ainsi que parlait David, en roi zélé pour la religion et pour la justice : et il apprenait aux rois, par son exemple, quels conseillers, quels ministres, quels amis, et quels ennemis ils doivent avoir. Quel spectacle, de voir le plus doux et le plus clément de tous les princes, dès le matin au milieu du carnage spirituel des ennemis de Dieu, quand il les voyait scandaleux et incorrigibles! Mais quel plaisir de considérer, dans ce psaume admirable, son innocence, sa modération, son intégrité et sa justice; ceux qu'il approche de lui, ceux qu'il en éloigne; son attention sur lui-même, et son zèle contre les méchants!

Avec toutes ces précautions, il est tombé, et d'une chute terrible : tant est grande la faiblesse humaine; tant est dangereuse la tentation de la puissance. Combien plus sont exposés ceux qui sont toujours hors d'eux-mêmes, et ne rentrent jamais dans leur conscience! C'est donc le grand remède à la tentation dont nous parlons. Et je ne puis mieux finir cet ouvrage, qu'en mettant entre les mains des rois pieux ces beaux psaumes de David.

CONCLUSION.

En quoi consiste le vrai bonheur des rois.

Apprenons-le de saint Augustin parlant aux empereurs chrétiens, et en leurs personnes à tous les princes et à tous les rois de la terre [2]. C'est le fruit et l'abrégé de ce discours.

« Les empereurs chrétiens ne nous paraissent « pas heureux, pour avoir régné longtemps; ni « pour avoir laissé l'empire à leurs enfants après « une mort paisible; ni pour avoir dompté, ou les « ennemis de l'État, ou les rebelles. Ces choses,

[1] *Ps.* V.

[1] *Ps.* V.

[2] *De Civit. Dei*, lib. V, cap. XXIV, t. VII, col. 141.

« que Dieu donne aux hommes dans cette vie mal-« heureuse (ou pour leur faire sentir sa libéra-« lité, ou pour leur servir de consolation dans « leurs misères), ont été accordées même aux ido-« lâtres, qui n'ont aucune part au royaume cé-« leste, où les empereurs chrétiens sont appelés. « Ainsi, nous ne les estimons pas heureux pour « avoir ces choses qui leur sont communes avec les « ennemis de Dieu : et il leur a fait beaucoup de « grâces, lorsque, leur inspirant de croire en lui, « il les a empêchés de mettre leur félicité dans des « biens de cette nature. Ils sont donc véritablement « heureux, s'ils gouvernent avec justice les peu-« ples qui leur sont soumis ; s'ils ne s'enorgueil-« lissent point parmi les discours de leurs flat-« teurs, et au milieu des bassesses de leurs cour-« tisans ; si leur élévation ne les empêche pas de « se souvenir qu'ils sont des hommes mortels ; s'ils « font servir leur puissance à étendre le culte de « Dieu, et à faire révérer cette majesté infinie ; « s'ils craignent Dieu, s'ils l'aiment, s'ils l'ado-« rent ; s'ils préfèrent au royaume où ils sont les « seuls maîtres, celui où ils ne craignent point « d'avoir des égaux ; s'ils sont lents à punir, et « au contraire prompts à pardonner ; s'ils exer-« cent la vengeance publique, non pour se satis-« faire eux-mêmes, mais pour le bien de l'État, « qui a besoin nécessairement de cette sévérité ; « si le pardon qu'ils accordent tend a l'amende-« ment de ceux qui font mal, et non à l'impunité « des mauvaises actions ; si, lorsqu'ils sont obligés « d'user de quelque rigueur, ils prennent soin de « l'adoucir autant qu'ils peuvent par des bienfaits « et par des marques de bonté ; si leurs passions « sont d'autant plus réprimées qu'elles peuvent « être plus libres ; s'ils aiment mieux se commander « à eux-mêmes et à leurs mauvais désirs, qu'aux « nations les plus indomptables et les plus fières ; « et s'ils sont portés à faire ces choses non par le « sentiment d'une vaine gloire, mais par l'amour « de la félicité éternelle ; offrant tous les jours à « Dieu pour leurs péchés un sacrifice agréable de « saintes prières, de compassion sincère des maux « que souffrent les hommes, et d'humilité profonde « devant la majesté du Roi des rois. Les empereurs « qui vivent ainsi sont heureux en cette vie par « espérance ; et ils le seront un jour en effet, « quand la gloire que nous attendons sera arrivée. »



DÉFENSE DE LA TRADITION

ET DES SAINTS PÈRES.

PRÉFACE

OU EST EXPOSÉ LE DESSEIN ET LA DIVISION DE CET OUVRAGE.

Il ne faut pas abandonner plus longtemps aux nouveaux critiques la doctrine des Pères et la tradition de l'Église. S'il n'y avait que les hérétiques qui s'élevassent contre une autorité si sainte; comme on connait leur erreur, la séduction serait moins à craindre : mais lorsque des catholiques et des prêtres; des prêtres, dis-je, ce que je répète avec douleur, entrent dans leur sentiment, et lèvent dans l'Église même l'étendard de la rébellion contre les Pères; lorsqu'ils prennent contre eux et contre l'Église, sous une belle apparence, le parti des novateurs, il faut craindre que les fidèles séduits ne disent comme quelques Juifs, lorsque le trompeur Alcime s'insinua parmi eux [1] : *Un prêtre du sang d'Aaron*, de cette ancienne succession, de cette ordination apostolique à laquelle Jésus-Christ a promis qu'elle durera toujours, *est venu à nous*, *il ne nous trompera pas ;* et si ceux qui sont en sentinelle sur la maison d'Israël ne sonnent point de la trompette, Dieu demandera de leur main le sang de leurs frères, qui seront déçus faute d'avoir été avertis.

Il nous est venu depuis peu d'Hollande un livre intitulé, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps, etc.; par M. Simon, prêtre.* C'est un de ces livres qui ne pouvant trouver d'approbateurs dans l'Église catholique, ni par conséquent de permission pour être imprimés parmi nous, ne peuvent paraître que dans un pays où tout est permis, et parmi les ennemis de la foi.

Cependant, malgré la vigilance et la sagesse du magistrat, ces livres pénètrent peu à peu; ils se répandent, on se les donne les uns aux autres : c'est un attrait pour les faire lire, qu'ils soient recherchés, qu'ils soient rares, qu'ils soient curieux, en un mot qu'ils soient défendus, et qu'ils contiennent une doctrine que personne ne veut approuver; c'est un air de capacité et de science, que de s'écarter des sentiments communs : et ceux qui ne songent pas qu'il y a une mauvaise liberté, louent les auteurs de ces livres comme gens libres et désabusés des préjugés communs.

A toutes ces qualités l'auteur du livre dont nous parlons ajoute celle d'être critique, c'est-à-dire, de peser les mots par les règles de la grammaire; et il croit pouvoir imposer au monde, et décider sur la foi et sur la théologie par le grec ou par l'hébreu dont il se vante.

Sans ici lui disputer l'avantage qu'il veut tirer de ces langues, et sans embrasser le parti de ceux qui y excellent le plus, et qui n'avouent pas que M. Simon y ait fait autant de progrès qu'il se l'imagine, je me contenterai de lui faire voir dans la suite de cet ouvrage, qu'il est tout à fait novice en théologie, et non-seulement qu'il prononce trop hardiment, mais encore qu'il prononce mal, pour ne rien dire de plus, sur des matières qui le passent.

Avant que d'entrer dans cette discussion, il faudrait donner en général une idée de son ouvrage; mais personne ne le saurait faire bien précisément. S'il s'en fallait rapporter au titre, on croirait qu'en promettant de donner l'histoire des principaux commentateurs du Nouveau Testament, il voudrait nous faire connaître seulement leur génie et leur savoir, leur genre d'écrire, leur manière d'interpréter, le temps et l'occasion de leur composition, et les autres choses semblables, sans entrer dans les questions, ou décider sur le fond, qui serait un ouvrage immense, et auquel plusieurs grands volumes ne suffiraient pas; mais ce n'est pas le dessein de notre auteur. Sous prétexte d'une analyse telle quelle, qu'il fait semblant de vouloir donner de certains endroits, il veut dire son sentiment sur le fond des explications, louer, corriger, reprendre qui il lui plaira, et les Pères comme les autres; décider des questions : non pas à la vérité de toutes, car ce serait une entreprise infinie, mais de celles qu'il a voulu choisir, et en particulier de celles où il a occasion d'insinuer les sentiments des sociniens, tant contre la divinité de Jésus-Christ que sur la matière de la grâce, où, en commettant les grecs avec les latins, et les Pères les plus anciens avec ceux qui les ont suivis, il interpose son jugement avec une autorité qui assurément ne lui convient pas.

On ne voit donc pas pourquoi il lui plait d'entrer dans ces questions, puisque assurément il n'est pas possible qu'il les éclaircisse autant qu'il faut dans un volume comme le sien : ce qui est cause qu'en remuant une infinité de difficultés, qu'il ne peut ni ne veut résoudre, il n'est propre qu'à faire naître des doutes sur la religion; et c'est un nouveau charme pour les libertins, qui aiment toujours à douter de ce qui les condamne. On ne peut rendre non plus aucune raison du choix qu'il a fait des auteurs dont il a voulu composer sa compilation telle quelle. S'il se voulait réduire selon son titre, à traiter des commentateurs du Nouveau Testament, on ne voit pas ce qui l'obligeait à parler de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, et des autres qui n'ont point fait de commentaires, ni des écrits polémiques de ces Pères, ou de ceux de saint Augustin. Si, sous le nom de commentateurs, il veut comprendre tous les auteurs qui ont traité du Nouveau Testament, c'est-à-dire, tous les auteurs ecclésiastiques, on ne voit pas pourquoi il oublie un *saint Anselme*, un *Hugues de saint Victor*, un *saint Bernard*, et surtout un *saint Grégoire le Grand;* d'autant plus que les deux derniers, outre qu'ils ont traité comme les autres la doctrine de l'É-

[1] I. *Machab.* VII, 14.

vangile, et en particulier les matières sur lesquelles M. Simon a entrepris de nous régler, ils ont encore expressément composé des homélies sur les évangiles, et que d'ailleurs ils méritaient sans doute autant d'être nommés que *Servet* et que *Bernardin Ochin*, dont M. Simon nous a donné une si soigneuse analyse, encore qu'il n'en rapporte aucun commentaire : c'est-à-dire que, sous le nom des commentateurs, il a parlé de qui il lui a plu ; que, sous le titre de leur histoire, il traite les questions qu'il a en tête ; en un mot, qu'il dit ce qu'il veut, sans que son livre se puisse réduire à aucun dessein régulier ; et si je voulais exprimer naturellement ce qui en résulte, je dirais qu'on y apprend parfaitement les expositions des sociniens, les livres où l'on peut s'instruire de leur doctrine, le bon sens et l'habileté de ces curieux commentateurs, ainsi que de Pélage, chef de la secte des pélagiens, et de tous les autres auteurs, ou hérétiques, ou suspects, et qu'on y apprend plus que tout cela comment il faut affaiblir la foi des plus hauts mystères, avec les fautes des Pères (c'est-à-dire, celles que M. Simon leur impute), et en particulier celles de saint Augustin, principalement sur les matières de la grâce, dont notre auteur nous découvre le véritable système, et fait bien voir à saint Augustin ce qu'il devait dire pour confondre les pélagiens ; en sorte, si Dieu le permet, que ce ne sera plus ce docte Père, mais M. Simon qui en sera le vainqueur. En un mot, ce qu'il apprend parfaitement bien, c'est à estimer les hérétiques et à blâmer les saints Pères, sans en excepter aucun, pas même ceux qu'il fait semblant de vouloir louer. Et voilà, après avoir lu et relu son livre, ce qui en reste dans l'esprit, et le fruit qu'on peut recueillir de son travail.

Si cela paraît incroyable à cause qu'il est insensé, je proteste néanmoins devant Dieu que je n'exagère rien. Tout paraîtra dans la suite ; et, pour procéder plus nettement dans cet examen, je me propose de faire deux choses : la première, de découvrir les erreurs expresses de notre auteur sur les matières de la tradition et de l'Église, et, ce qui tend à la même fin, le mépris qu'il a pour les Pères, avec les moyens indirects par lesquels, en affaiblissant la foi de la Trinité et de l'Incarnation, il met en honneur les ennemis de ces mystères ; la seconde, d'expliquer en particulier les erreurs qui regardent le péché originel et la grâce, parce que c'est à ces mystères qu'il s'est particulièrement attaché.

DÉFENSE
DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES.

PREMIÈRE PARTIE,

Où l'on découvre les erreurs expresses sur la tradition et sur l'Église, le mépris des Pères, avec l'affaiblissement de la foi, de la Trinité et de l'Incarnation, et la pente vers les ennemis de ces mystères.

LIVRE PREMIER.

ERREURS SUR LA TRADITION ET L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE PREMIER.

La tradition attaquée ouvertement en la personne de saint Augustin.

Pour commencer par où il commence lui-même, c'est-à-dire, par saint Augustin, il l'attaque sans déguisement, comme sans mesure, dès les premiers mots de sa préface ; et il l'attaque sur la matière où il a le plus excellé, qui est celle de la grâce : ce que je remarque ici, non dans le dessein d'entamer ce sujet, que je viens de réserver pour la fin de cet ouvrage, mais seulement pour montrer dans le procédé de l'auteur un mépris manifeste de la tradition qu'il fait semblant de vouloir défendre. Je dis donc, avant toutes choses, que M. Simon ne craint point d'accuser saint Augustin, sur cette matière[1], *d'être l'auteur d'un nouveau système, de s'être éloigné des anciens commentateurs, et d'avoir inventé des explications dont on n'avait point entendu parler auparavant.*

Voilà comme il traite celui qu'il appelle en même temps le docteur de l'Occident ; et il semble qu'il ne le relève que pour avoir plus de gloire à l'atterrer. Son ignorance est extrême, aussi bien que sa témérité. S'il avait lu seulement avec une médiocre attention les livres de ce saint docteur, il l'aurait toujours vû attaché à la doctrine qu'il avait trouvée, comme il dit lui-même, très fondée et très établie dans toute l'Église. Il n'y a aucune partie de son système, puisqu'il plaît à notre auteur de parler ainsi, que ce grand homme n'ait appuyée par le témoignage des Pères ses prédécesseurs, et des grecs comme des latins ; où il ne les suive, pour ainsi dire, pas à pas, et qu'il ne trouve très-solidement et très-invinciblement établie dans les sacrements de l'Église et dans toutes les prières de son sacrifice.

M. Simon cependant l'accuse d'être un nova-

[1] *Préf.*

teur : c'est ce qu'il avance dans sa préface ; c'est ce qu'il soutient dans tout son livre, où, à vrai dire, il n'a en but que saint Augustin. Il en revient, à toutes les pages, *aux nouveautés* de ce Père, *à ses opinions particulières*, auxquelles *il accommode le texte sacré.* Il ne songe qu'à le rendre auteur des sentiments les plus odieux, comme de ceux de Luther et de Calvin. Il affecte de dire partout que ces impies, qui font Dieu cause du péché, et Wiclef, qui est l'auteur de ce blasphème, regardaient saint Augustin comme leur guide ; sans avoir pris aucun soin de leur montrer qu'ils se trompent, et même sans l'avoir dit une seule fois : en sorte que nous pouvons dire que tout son ouvrage est écrit directement contre ce saint.

CHAPITRE II.

Que M. Simon se condamne lui-même, en avouant que saint Augustin, qu'il accuse d'être novateur, a été suivi de tout l'Occident.

Il ne sera pas malaisé de le réfuter; mais, en attendant que j'entreprenne une si facile et si nécessaire réfutation, il est bon de faire voir, en un mot, que ce téméraire censeur se réfute lui-même le premier. Car, en attaquant si hardiment ce saint docteur [1], il est forcé d'avouer en même temps qu'*il est le docteur de l'Occident, et que c'est à sa doctrine que les théologiens latins se sont principalement attachés;* ce qui s'entend, de son aveu propre, de ce qu'il a enseigné sur la matière de la grâce plus encore, sans comparaison, que de tout le reste ; car c'est à l'occasion de cette matière que notre auteur demeure d'accord *que saint Augustin était devenu l'oracle de l'Occident* [2]. Voici donc le prodige qu'il enseigne : qu'une nouveauté, *une opinion particulière,* une explication de l'Écriture, *dont on n'avait jamais entendu parler,* et encore *une explication dure et rigoureuse,* comme l'appelle M. Simon à toutes les pages, a gagné d'abord tout l'Occident.

Je n'en veux pas davantage, et, sans ici disputer pour saint Augustin contre son accusateur, j'appelle son accusateur insensé devant l'Église d'Occident, à qui il fait suivre la doctrine d'un novateur, sans songer qu'avec l'Église d'Occident il accuse d'innovation toute l'Église catholique, qu'elle a maintenant comme renfermée dans son sein. Mais afin qu'on pénètre mieux l'attentat de ce critique, non pas contre saint Augustin, mais contre l'Église, il faut tirer de son livre une espèce d'histoire abrégée des approbations de la doctrine de ce Père.

[1] *Pref.*
[2] P. 337.

CHAPITRE III.

Histoire de l'approbation de la doctrine de saint Augustin, de siècle en siècle, de l'aveu de M. Simon. En passant, pourquoi cet auteur ne parle point de saint Grégoire.

Premièrement, il lui donne en général pour approbateur tout l'Occident : et il est certain que ses livres contre Pélage, et en particulier ceux de la Prédestination et de la Persévérance, n'eurent pas plutôt paru, qu'on y reconnut une doctrine céleste. Tout fléchit, à la réserve de quelques prêtres d'un petit canton de nos Gaules. On sait que le pape saint Célestin leur imposa silence. Fauste de Riez s'éleva un peu après contre la doctrine de saint Augustin : son savoir, son éloquence, et la réputation de sainteté où il était, n'empêchèrent pas que ses livres ne fussent flétris par le concile des saints confesseurs relégués d'Afrique en Sardaigne, et même par le pape saint Gélase, et par le pape saint Hormisdas, avec une déclaration authentique de ce dernier pape [1] : que *ceux qui voudraient savoir la foi de l'Église romaine sur la grâce et le libre arbitre n'avaient qu'à consulter les livres de saint Augustin, et particulièrement ceux qu'il avait adressés à Prosper et à Hilaire;* c'est-à-dire, ceux contre lesquels les ennemis de ce Père s'étaient le plus élevés. Ainsi l'on ne peut nier que la doctrine de saint Augustin, et en particulier celle qu'il avait expliquée dans les livres de la Prédestination et de la Persévérance, ne fût tout au moins, et pour ne rien dire de plus, sous la protection particulière de l'Église romaine. On ne niera pas non plus que le pape saint Grégoire, le plus savant de tous les papes, ne l'ait suivie de point en point, et avec autant de zèle que saint Prosper et saint Hilaire. J'ai remarqué que M. Simon a évité de parler de ce saint pape, quoiqu'il dût avoir un rang honorable parmi les commentateurs du Nouveau Testament; et il ne peut y en avoir d'autre raison, si ce n'est que d'un côté, ne pouvant nier qu'il n'eût été le défenseur perpétuel de la doctrine de saint Augustin, d'autre côté il n'a osé faire paraître que cette doctrine, qu'il voulait combattre, eût eu un tel défenseur dans la chaire de saint Pierre. Après donc avoir passé par-dessus un si grand homme, il nomme au siècle suivant le vénérable Bède, qui, selon lui [2], *s'est rendu recommandable, non-seulement dans la Grande-Bretagne, mais encore dans toutes les Églises d'Occident,* et qui non-seulement faisait profession de suivre saint Augustin, mais encore ne faisait, pour ainsi dire, que le copier et que l'extraire. Pierre de Tripoli, plus ancien que Bède, et plus

[1] *Epist. ad Poss.*
[2] P. 339.

estimé que lui par notre auteur [1], a publié un commentaire sur les épîtres de saint Paul, dans lequel il se glorifie *de n'avoir fait que transcrire par ordre ce qu'il a trouvé dans les Œuvres de saint Augustin;* ce qui est vrai, principalement de ce qu'il a dit sur la matière de la prédestination et de la grâce, comme tout le monde sait. Alcuin, le plus savant homme de son siècle, et le maître de Charlemagne, de l'aveu de M. Simon [2], suit saint Augustin et Bède *sur l'Évangile de saint Jean,* où la matière de la grâce revient si souvent; et si notre auteur ajoute [3], qu'*en s'attachant au sens littéral* il ne fait pas toujours choix des meilleures interprétations : c'est à cause, poursuit-il, qu'*il est prévenu de saint Augustin.* On l'était donc dès ce temps, et ceux qui l'étaient le plus étaient les maîtres des autres, et les plus grands hommes. Quand notre auteur fait dire à Claude de Turin [4] que saint Augustin était le *prédicateur de la grâce,* il aurait pu remarquer que ce n'est pas seulement ce fameux chef des iconoclastes d'Occident qui a donné ce titre à saint Augustin, mais encore tous les docteurs qui ont écrit depuis l'hérésie de Pélage. En un mot, dit M. Simon [5], *saint Augustin était le grand auteur de la plupart des moines de ce temps-là.* Il pouvait dire de tous, à la réserve de ceux qui, en s'éloignant de saint Augustin sur cette matière, s'éloignaient en même temps des vrais sentiments de la foi, comme nous verrons. Au reste qui dit les moines ne dit pas des gens méprisables, comme notre auteur l'insinue en beaucoup d'endroits, mais les plus savants et les plus saints de leur temps, et, comme il les appelle lui-même, *les maîtres de la science en Occident* [6].

Les auteurs qu'on vient de nommer étaient du septième et du huitième siècle. Au neuvième s'éleva la contestation sur le sujet de Gotescalc; et encore que le crime dont on accusait ce moine fût d'avoir outré la doctrine de la prédestination et de la grâce, les deux partis convenaient, non-seulement de l'autorité, mais encore de tous les principes de saint Augustin: et sa doctrine ne parut jamais plus inviolable, puisqu'elle était la règle commune des deux partis.

Pour venir au siècle onzième (puisque dans le dixième on ne nomme point de commentateurs), M. Simon fait mention d'un commentaire publié sous le nom de saint Anselme, quoiqu'il ne soit point de ce grand auteur, et, dit-il [7] : *Tout ce commentaire est rempli des principes de la théologie de saint Augustin, qui a été le maître des moines d'Occident, comme saint Chrysostôme l'a été des commentateurs de l'Église orientale.*

[1] P 344. — [2] P. 348. — [3] *Ibid.* — [4] P. 359. — [5] P 360. [6] P. 353. — [7] P. 387.

On peut donc tenir pour certain que les autres auteurs célèbres étaient attachés à ce Père, et il serait inutile d'en marquer les noms; mais on ne peut taire saint Anselme et saint Bernard, deux docteurs si célèbres, encore que M. Simon n'en ait point parlé. Or, il est constant qu'ils étaient tous deux grands disciples de saint Augustin, et que saint Bernard a transmis le plus pur suc de sa doctrine sur la grâce et le libre arbitre dans le livre qu'il a composé sur cette matière.

Quand M. Simon vient à saint Thomas, il avoue que saint Augustin a été le maître de ce maître des scolastiques, ce qui aussi est incontestable et avoué de tout le monde. *Nicolas de Lyra,* dit-il [1], *suit ordinairement saint Augustin et saint Thomas, qui étaient les deux grands maîtres des théologiens de son temps.* Il y a longtemps que cela dure, puisqu'après avoir vu ce respect profond pour la doctrine de saint Augustin commencer depuis le temps de ce Père, nous en sommes au siècle où vivait Nicolas de Lyra, ce docte *religieux franciscain;* c'est-à-dire, comme le remarque notre auteur [2], *au commencement du quatorzième siècle.* Encore du temps d'Érasme, *on ne pouvait lui pardonner le mépris qu'il avait pour saint Augustin* [3]. *Il n'y avait presque que saint Augustin qui fût entre les mains des théologiens, et il est même encore à présent leur oracle* [4], sans que les censures de M. Simon lui puissent faire perdre ce titre.

CHAPITRE IV.

Autorité de l'Église d'Occident. S'il est permis à M. Simon d'en appeler à l'Église orientale. Julien le pélagien convaincu par saint Augustin dans un semblable procédé.

Contre une si grande autorité de tout l'Occident, M. Simon nous appelle à l'Église orientale, comme plus éclairée et plus savante. C'est de quoi je ne conviens pas. Mais, sans commettre ici les deux Églises, et sans vouloir contredire nos critiques, qui s'imaginent qu'ils paraissent plus savants en louant les Grecs, je répondrai à M. Simon ce que saint Augustin répondit à Julien, qui comme lui rabaissait l'autorité de l'Église occidentale [5] : *Je crois que cette partie du monde vous doit suffire, où Dieu a voulu couronner d'un très glorieux martyre le premier de ses apôtres;* par où il a établi dans l'Occident la principauté de la chaire apostolique, comme lui-même il l'explique ailleurs en tant d'endroits. Que répondra M. Simon à une aussi grande autorité que celle de l'Église occidentale, qui a l'Église romaine à sa tête, la mère et la maîtresse de toutes les Eglises? Peut-on nier que cette partie

[1] P. 477. — [2] *Ibid.* — [3] P. 530. — [4] p. 531.
[5] *Cont. Jul.* lib. I, cap. IV, n° P. 13.

du monde doive suffire à M. Simon aussi bien qu'à Julien, et d'autant plus à M. Simon qu'à Julien, que toute l'Église catholique s'est enfin depuis renfermée dans l'Occident? Ainsi l'autorité de l'Occident, selon lui si favorable à saint Augustin et à sa doctrine, suffirait pour réprimer ses censures; et lorsqu'il nous menace de l'Orient, à l'exemple des pélagiens après que tout l'Occident se fut déclaré contre eux, nous continuerons à lui dire ce que le même saint Augustin dit encore à Julien dans le même endroit : *C'est en vain que vous en appelez aux évêques d'Orient, puisqu'ils sont sans doute chrétiens, et que leur foi est la nôtre, parce qu'il n'y a dans l'Église qu'une même foi.* C'est donc en vain que vous alléguez la doctrine des anciens Pères d'Orient, comme si elle était contraire à celle de saint Augustin, que l'Occident approuvait; vous commettez les deux Églises; vous faites voir de la partialité dans le corps de Jésus-Christ contre la doctrine de l'apôtre, qui au contraire y fait voir un parfait consentement de tous les membres; et, sans encore entrer dans la discussion des sentiments des Pères grecs, il vous doit suffire *que vous êtes né en Occident, que c'est en Occident que vous avez été régénéré par le baptême :* ne méprisez donc pas l'Église où vous avez été baptisé. C'est ce que saint Augustin disait à Julien, et nous en disons autant à M. Simon.

CHAPITRE V.

Idée de M. Simon sur saint Augustin, à qui il fait le procès comme à un novateur dans la foi, par les règles de Vincent de Lérins : tout l'Occident est intéressé dans cette censure.

Il ne nous écoute pas, et il importe de bien remarquer l'idée qu'il donne partout de saint Augustin, et qu'il donne par conséquent de tout l'Occident, qui l'a suivi. Pour trouver cette belle idée de M. Simon, il n'y a qu'à ouvrir son livre en quelque endroit qu'on voudra, et dès le commencement on trouvera qu'en rapportant un passage de la Philocalie d'Origène, il déclare que *ceux qui ont d'autres sentiments de la prédestination favorisent l'hérésie des gnostiques, et détruisent avec eux le libre arbitre* [1]; et pour ne point laisser en doute qui sont ceux à qui il en veut, il ajoute ces paroles : *Cette doctrine était non-seulement d'Origène, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile, qui ont publié la Philocalie, mais généralement de toute l'Église grecque, ou* PLUTÔT DE TOUTES LES ÉGLISES DU MONDE, *avant saint Augustin qui aurait peut-être préféré à ses sentiments* UNE TRADITION SI CONSTANTE, *s'il avait lu avec soin les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé.*

[1] P. 77.

Voilà saint Augustin un insigne novateur, qui a changé la doctrine de *toutes les Églises du monde*, qui s'est opposé *à une tradition constante*, et qui, pour n'avoir pas *lu avec assez d'attention les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé*, leur a préféré ses opinions nouvelles et particulières; et cela sur une matière capitale, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de *favoriser l'hérésie des gnostiques, et de détruire avec eux le libre arbitre.* Saint Augustin est donc novateur dans une matière aussi essentielle au christianisme que celle-là. M. Simon ne s'en cache pas, et c'est pourquoi il entreprend de lui faire son procès selon les règles de Vincent de Lérins, c'est-à-dire, selon les règles par lesquelles on discerne les novateurs d'avec les défenseurs de l'ancienne foi et, en un mot, les catholiques d'avec les hérétiques. Il se déclare d'abord dans sa préface, où, après avoir accusé saint Augustin *de s'être éloigné des anciens commentateurs et d'avoir inventé des explications dont on n'avait point entendu parler auparavant*, il ajoute aussitôt après que *Vincent de Lérins rejette ceux qui forgent de nouveaux sens, et qui ne suivent point pour leur règle les interprétations reçues dans l'Église depuis les apôtres :* d'où il conclut que *sur ce pied-là on préférera le commun sentiment des anciens docteurs aux opinions particulières de saint Augustin.* Il oppose donc à saint Augustin ces règles sévères de Vincent de Lérins, qui en effet sont les règles de toute l'Église catholique; il oppose, dis-je, ces règles à la doctrine de saint Augustin, sans se mettre en peine de tout l'Occident, dont il avoue que ce Père a été l'oracle. Il parle toujours sur le même ton, et, non content d'avoir dit que ce furent en partie les nouveautés de saint Augustin *qui donnèrent occasion au sage Vincent de Lérins de composer son Traité*, où il *indique ce docte Père comme un novateur qui avait des opinions particulières* [1], il continue en un autre endroit à lui faire son procès, même sur la matière de la grâce, dont il a été le docteur. Car en rapportant un passage de Jansénius, évêque d'Ypres, où il dit avec un excès insoutenable [2], que *saint Augustin est le premier qui a fait entendre aux fidèles le mystère de la grâce*, c'est-à-dire, le fondement de la religion, et avec la doctrine de la grâce chrétienne, le vrai esprit du Nouveau Testament, *cela*, poursuit-il [3], *ne nous doit pas empêcher d'examiner la doctrine de saint Augustin* (sur la grâce, car c'est

[1] P. 269. — [2] P. 291. — [3] *Ibid.*

celle-là dont il s'agissait) *selon les règles de Vincent de Lérins, qui veut, avec toute l'antiquité qu'en matière de doctrine elle soit premièrement appuyée sur l'autorité de l'Écriture, et en second lieu sur la tradition de l'Église catholique :* d'où il conclut que *l'évêque d'Ypres en publiant que ce docte Père a eu des sentiments opposés à tous ceux qui l'ont précédé, et même à tous les théologiens depuis plus de cinq cents ans, le rendait suspect.*

Mais laissons Jansénius avec ses excès, dont il ne s'agit pas en cet endroit; laissons ces théologiens dont, au dire de M. Simon, la doctrine depuis cinq cents ans était opposée à celle de saint Augustin, ce que je crois faux et erroné, et disons à ce critique : Si Jansénius rend saint Augustin *suspect, en publiant que ce docte Père a eu des sentiments opposés à tous ceux qui l'ont précédé;* s'il lui fait combattre les règles de Vincent de Lérins contre les novateurs : vous qui dites la même chose que Jansénius, vous qui accusez partout saint Augustin d'avoir introduit des explications dont on n'avait jamais entendu parler, et d'avoir suivi des sentiments opposés non-seulement aux Pères grecs, mais encore à tous les auteurs ecclésiastiques qui avaient écrit devant lui, vous travaillez à le mettre, et avec lui tous les Latins qui l'ont suivi, selon vous, durant tant de siècles, au rang des *auteurs suspects* et des novateurs rejetés par les règles inviolables de Vincent de Lérins; en un mot, au rang des hérétiques ou des fauteurs des hérétiques, puisque vous lui faites favoriser l'hérésie des gnostiques, et détruire avec eux le libre arbitre.

CHAPITRE VI.

Que cette accusation de M. Simon contre saint Augustin retombe sur le saint-siége, sur tout l'Occident, sur toute l'Église, et détruit l'uniformité de ses sentiments et de sa tradition sur la foi : que ce critique renouvelle les questions précisément décidées par les Pères, avec le consentement de toute l'Église catholique : témoignage du cardinal Bellarmin.

Si l'on souffre de tels excès, on voit où la religion est réduite. L'idée que nous en donne M. Simon est non-seulement que l'Orient et l'Occident ne sont pas d'accord dans la foi, mais encore qu'un novateur a entraîné tout l'Occident après lui; que l'ancienne foi a été changée; qu'il n'y a plus par conséquent de tradition constante, puisque celle qui l'était jusqu'à saint Augustin a cessé de l'être depuis lui, et que, les seuls Grecs ayant persisté dans la doctrine de leurs pères, il ne faut plus chercher la foi et l'orthodoxie que dans l'Orient.

On voit donc bien qu'il ne s'agit pas de saint Augustin seulement ou de sa doctrine, mais encore de l'autorité et de la doctrine de l'Église; puisque, s'il a été permis à saint Augustin de la changer dans une matière capitale, et que, pendant qu'il la changeait, les papes et tout l'Occident lui aient applaudi, il n'y a plus d'autorité, il n'y a plus de doctrine fixe : il faut tolérer tous les errants, et ouvrir la porte de l'Église à tous les novateurs.

Car il faut bien observer que les questions où M. Simon veut commettre saint Augustin avec les anciens ne sont pas des questions légères ou indifférentes, mais des questions de la foi, où il s'agissait du libre arbitre, savoir, s'il le fallait soutenir avec Origène contre les *hérésies des gnostiques; s'il était contraint ou forcé*, ou seulement *tiré par persuasion;* si Dieu permet seulement le mal, ou s'il en est l'auteur; ou, en d'autres termes, si, lorsqu'il livre les hommes à leurs désirs, *il est cause en quelque manière de leur abandonnement ou de l'aveuglement de leur cœur;* s'il y avait de la faute de Judas dans sa trahison, ou s'il *n'a fait qu'accomplir ce qui avait été déterminé*[1]. C'est, dis-je, dans toutes ces choses que notre auteur met partout cette différence entre la doctrine des anciens et celle de saint Augustin; comme si les anciens étaient les seuls qui eussent évité tous ces inconvénients, et qu'au contraire, en suivant saint Augustin, il ne fût pas possible de n'y pas tomber. Car il prétend qu'ils étaient la suite de la doctrine nouvelle et particulière qu'il a enseignée sur la prédestination; et c'est ce que prétendaient, aussi bien que lui, les anciens semi-pélagiens. Cependant saint Augustin n'en a pas moins insisté sur cette doctrine : et quel a été l'événement de cette dispute, si ce n'est que le pape saint Célestin, devant qui elle fut portée, imposa silence aux adversaires de saint Augustin; et qu'après que cette querelle eut été souvent renouvelée, le pape saint Hormisdas en vint enfin à cette solennelle déclaration[2], que *qui voudrait savoir les sentimentr de l'Église romaine sur la grâce et le libre arbi tre, n'avait qu'à consulter les ouvrages de saint Augustin, et en particulier ceux qu'il a adressés à saint Prosper et à saint Hilaire;* c'est-à-dire, ceux de la Prédestination et du don de la persévérance, qui sont ceux que les adversaires de saint Augustin trouvaient les plus excessifs, et où l'on voit encore aujourd'hui ce que M. Simon ose accuser de nouveauté et d'erreur.

Ainsi ce que remue ce vain critique est précisément la même question qui a déjà été vidée par plusieurs décisions de l'Église et des papes. M. Simon accuse saint Augustin d'être novateur

[1] P. 77, 170, 306, 380, 419, 420, 421.
[2] *Ep. ad Poss.*

dans la matière de la prédestination et de la grâce; c'était aussi la prétention des anciens adversaires de saint Augustin, qui *se défendaient*, dit saint Prosper [1], *par l'antiquité, et soutenaient que les passages de l'Épître aux Romains*, dont ce Père appuyait sa doctrine, *n'avaient jamais été entendus comme il faisait par aucun auteur ecclésiastique.* Saint Augustin persiste dans ses sentiments; et non-seulement il persiste dans ses sentiments, mais encore il n'hésite point à soutenir que la prédestination, de la manière dont il l'enseignait, appartenait à la foi, à cause de la liaison qu'elle avait avec les prières de l'Église et avec la grâce, qui fait les élus. Le cardinal Bellarmin a rapporté les passages où ce Père parle en ces termes [2] : *Ce que je sais*, dit-il, *c'est que personne n'a pu disputer, sinon en errant, contre cette prédestination que je défends par les Ecritures;* et encore : l'*Église n'a jamais été sans cette foi de prédestination, laquelle nous défendons avec un nouveau soin contre les nouveaux hérétiques.* Ce qui fait dire à ce grand cardinal que, *si le sentiment de saint Augustin sur la prédestination était faux, on ne pourrait excuser ce Père d'une insigne témérité, puisque non-seulement il aurait combattu avec tant d'ardeur pour une fausseté, mais encore qu'il aurait osé la mettre au rang des vérités catholiques.* D'où ce cardinal conclut que la doctrine enseignée par saint Augustin *n'est pas la doctrine de quelques docteurs particuliers, mais la foi de l'Église catholique.*

M. Simon n'a pu ignorer ces passages ni les sentiments de Bellarmin, puisqu'il l'a expressément nommé sur cette matière en parlant de Catharin. Il n'a pas pu ignorer non plus que saint Augustin n'ait prétendu enseigner une doctrine de foi dans les livres que ce critique reprend. Je ne dispute point encore quelle est cette doctrine; je demande seulement à M. Simon si, nonobstant cette doctrine, qu'il ose faire passer pour nouvelle et excessive, le pape saint Célestin, devant lequel on porta les accusations qu'on faisait contre, au lieu de la reprendre comme excessive et nouvelle n'a pas fermé la bouche aux contradicteurs, en les appelant des téméraires, *imposito improbis silentio* [3], s'il n'a pas mis saint Augustin au rang des maîtres les plus excellents, *inter magistros optimos;* au rang de ceux que les papes ont toujours aimés et révérés, *utpote qui omnibus et amori fuerit et honori;* enfin au rang des docteurs les plus irrépréhensibles, *nec eum sinistræ suspicionis saltem rumor adspersit;* s'il n'a pas permis à saint Prosper, ou à l'auteur des Capitules attachés à sa décrétale, quel qu'il soit, de blâmer ceux qui accusent nos maîtres, c'est-à-dire, saint Augustin et ceux qui l'ont suivi, d'avoir excédé, ce sont les mots dont il se sert : *magistris etiam nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur;* enfin s'il n'est pas vrai que cette doctrine est celle où le pape saint Hormisdas renvoie ceux qui veulent savoir ce que croit l'Église romaine sur la grâce et le libre arbitre. Que si tout cela est incontestable, comme il l'est, et que personne ne l'ait jamais pu ni osé révoquer en doute, on ne peut nier que M. Simon, qui fait profession d'être catholique, ne renouvelle aujourd'hui contre saint Augustin la même accusation que les papes ont réprimée; et il ne peut éviter d'être condamné, puisque non-seulement il regarde saint Augustin comme un novateur, et sa doctrine comme pleine d'excès, mais qu'il ose encore la proscrire comme contraire au sentiment unanime de toute l'Église, comme tendante à renouveler et à favoriser l'hérésie des gnostiques et à détruire le libre arbitre.

CHAPITRE VII.

Vaine réponse de M. Simon, que saint Augustin n'est pas la règle de notre foi : malgré cette cavillation, ce critique ne laisse pas d'être convaincu d'avoir condamné les papes, et toute l'Église qui les a suivis.

Il n'est donc pas ici question de savoir si les sentiments de saint Augustin sont la règle de notre créance, qui est le tour odieux que M. Simon veut donner à la doctrine de ceux qui défendent l'autorité de ce Père. Non, sans doute, saint Augustin n'est pas la règle de notre foi, et aucun docteur particulier ne le peut être; il n'est pas même encore question en quel degré d'autorité les papes ont mis ses ouvrages en les approuvant : car nous réservons cet examen à la suite de ce traité. Il s'agit ici de savoir si, après que saint Augustin *est devenu l'oracle de l'Occident*, on peut le traiter de novateur sans accuser les papes et toute l'Église d'avoir du moins appuyé et favorisé des nouveautés, d'avoir changé la doctrine qu'une tradition constante avait apportée, et si cela même n'est pas renverser les fondements de l'Église.

Il ne faut pas que M. Simon s'imagine qu'on lui souffre ces excès, ni que sous prétexte que quelques-uns auront abusé dans ces derniers siècles du nom et de la doctrine de saint Augustin, il lui soit permis d'en mépriser l'autorité. C'est déjà une insupportable témérité de s'ériger en censeur d'un si grand homme, que tout le monde regarde comme une lumière de l'Église, et d'écrire directement contre lui; c'en est une encore

[1] *Ep. Prosp. ad Aug.* n° 3.
[2] *Lib. de don Persev.* cap. XIX.
[3] *Cœlest. epist. ad. Episc. Gall.* cap. II.

plus grande, et qui tient de l'impiété et du blasphème, de le traiter de novateur et de fauteur des hérétiques : mais le blâmer d'une manière qui retomberait sur toute l'Église, et la convaincrait d'avoir changé de croyance, c'est le comble de l'aveuglement ; de sorte que dorénavant je n'ai pas besoin d'appeler à mon secours ceux qui respectent, comme ils doivent, un Père si éclairé : ses ennemis, s'il en a, sont obligés de condamner M. Simon, à moins de vouloir condamner l'Église même, la faire varier dans la foi, et imiter les hérétiques, qui par toutes sortes de moyens tâchent d'y trouver de la contradiction et de l'erreur.

CHAPITRE VIII.

Autre cavillation de M. Simon dans la déclaration qu'il a faite de ne vouloir pas condamner saint Augustin : que sa doctrine en ce point établit la tolérance et l'indifférence des religions.

Il ne sert de rien à M. Simon de dire qu'il ne prétend point condamner saint Augustin, ni empêcher que ses sentiments n'aient un libre cours, mais seulement d'empêcher que, sous prétexte de défendre ce docte Père, on ne condamne les Pères grecs et toute l'antiquité. J'avoue qu'il parle souvent en ce sens ; mais ceux qui se payeront de cette excuse n'auront guère compris ses adresses. Il veut débiter ses sentiments hardis ; mais il se prépare des subterfuges, quand il sera trop pressé. Il a de secrètes complaisances pour une secte subtile, qui veut laisser la liberté de tout dire et de tout penser. Je ne parle pas en vain, et la suite fera mieux paraître cette vérité ; mais il voudrait bien nous envelopper ce dessein. Qu'y a-t-il de plus raisonnable que de tolérer saint Augustin? Mais accordez-lui cette tolérance, avec les principes qu'il pose et avec les propositions qu'il avance, il vous forcera de tolérer une doctrine opposée à toute l'Église ancienne, proscrite par conséquent selon les règles de Vincent de Lérins ; c'est-à-dire, selon les règles qui sont les marques certaines de la catholicité. Il vous fera voir que la foi peut être changée ; que les papes et tout l'Occident peuvent approuver ce qui était inouï auparavant ; qu'on peut tolérer une doctrine qui renverse le libre arbitre, qui fait Dieu auteur de l'aveuglement et de l'endurcissement des hommes, qui introduit des questions *qui mettent les bonnes âmes au désespoir* [1] ; c'est-à-dire, celle de la prédestination, sans laquelle on ne saurait expliquer à fond ni les prières de l'Église, ni la grâce chrétienne. Passez cette tolérance, et accordez une fois qu'on a varié dans la foi, il n'y a plus de tradition ni d'autorité, et il en faudra venir à la tolérance. Voilà ce qui résulte clairement du livre de notre auteur.

Qu'il étale tant qu'il lui plaira sa vaine science, et qu'il fasse valoir sa critique, il ne s'excusera jamais, je ne dirai pas d'avoir ignoré, avec tout son grec et son hébreu, les éléments de la théologie (car il ne peut pas avoir ignoré des vérités si connues qu'on apprend dans le catéchisme), mais je dirai d'avoir renversé le fondement de la foi, et, avec le caractère de prêtre, d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Église.

CHAPITRE IX.

La tradition combattue par M. Simon, sous prétexte de la défendre.

Quoi donc, nous répondra-t-il, vous m'attaquez sur la tradition que je vante dans tout mon livre. Il la vante, je l'avoue, et il semble en vouloir faire tout son appui ; mais je sais, il y a longtemps, comment il vante les meilleures choses. Quand par sa critique de l'Ancien Testament il renversait l'authenticité de tous les livres dont il est composé, et même de ceux de Moïse, il faisait semblant de vouloir par là établir la tradition, et réduire les hérétiques à la reconnaître, pendant qu'il en renversait la principale partie et le fondement avec l'authenticité des livres saints. C'est ainsi qu'il défendait la tradition et qu'il imposait à ceux qui n'étaient pas assez instruits dans ces matières, ou qui ne se donnaient pas le loisir de s'y appliquer ; mais c'est une querelle à part. Tenous-nous-en au troisième tome sur le Nouveau Testament, et voyons comment la tradition y est défendue. Déjà on voit qu'elle et sans force, puisque, toute constante et universelle qu'elle était dès l'origine du christianisme jusqu'au temps de saint Augustin sur des matières aussi importantes que celle de la grâce et du libre arbitre, ce Père a eu le pouvoir de la changer, et d'entraîner dans ses sentiments les papes et l'Occident. Vantez-nous après cela la tradition que vous venez de détruire. Mais venons à d'autres endroits.

CHAPITRE X.

Manière méprisante dont les nouveaux critiques traitent les Pères et méprisent la tradition : Premier exemple de leur procédé dans la question de la nécessité de l'eucharistie : M. Simon avec les hérétiques accuse l'Église ancienne d'erreur, et soutient un des arguments par lesquels ils ont attaqué la tradition.

Il faut apprendre à connaître les décisions de nos critiques et la manière dont ils tranchent sur les Pères. C'est faiblesse de s'étudier à les défendre et à les expliquer en un bon sens : il en faut parler librement ; c'est quelque chose de plus savant et de plus fin que de prendre soin de les ré-

[1] P. 155.

duire au chemin battu. Au reste, on n'a pas besoin de rendre raison de ce qu'on prononce contre eux. Le jugement d'un critique, formé sur un goût exquis, doit s'autoriser de lui-même, et il semblerait qu'on doutât si l'on s'amusait à prouver. On va voir un exemple de ce procédé, et tout ensemble une preuve de ses suites pernicieuses, dans les paroles suivantes de M. Simon.

La preuve, dit-il[1], *que saint Augustin tire du baptême et de l'eucharistie pour prouver le péché originel, comme s'ils étaient également nécessaires, même aux enfants, pour être sauvés, ne paraît pas* CONCLUANTE; *elle était cependant fondée sur la créance* DE CE TEMPS-LA, *qu'il appuie sur ces paroles : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Voilà ce qui s'appelle décider : autant de paroles, autant d'arrêts. Le reste du passage est du même ton. En un autre endroit, il prend la peine d'alléguer le cardinal Tolet, qui explique saint Augustin d'une manière solide, et qui est suivie de toute l'école; mais c'est encore pour prononcer un nouvel arrêt[2] : *Il paraît bien de la subtilité dans cette interprétation, et toute l'antiquité a inféré de ce passage, Si vous ne mangez la chair, etc., la nécessité de donner actuellement l'eucharistie aux enfants, aussi bien que le baptême.* Il ne faut point de raison : M. Simon a parlé. Saint Augustin s'est trompé dans une matière de foi, et comme lui toute l'antiquité était dans l'erreur : la créance de ce Père, quoiqu'elle soit celle de son temps, n'en est pas moins fausse. Ainsi en quatre paroles M. Simon conclut deux choses : l'une, que les preuves de saint Augustin, qui sont celles de l'Église, ne sont pas concluantes; l'autre, que la créance de l'Église est erronée. Si M. Simon le disait grossièrement, on s'élèverait contre lui; parce qu'il donne à son discours un tour malin et un air d'autorité, on lui applaudit.

Cependant on ne peut pas nier qu'il ne soutienne ici les sentiments des protestants. Le principal objet de leur aversion est l'infaillibilité de l'Église, qui entraîne la certitude de ses traditions. Pour attaquer ce fondement de la foi, ils ont cherché de tous côtés des exemples d'erreur dans l'Église, et celui qu'ils allèguent le plus souvent est le même où M. Simon leur applaudit. Dumoulin, dans son Bouclier de la Foi, et tous les autres sans exception, n'ont rien tant à la bouche que cet argument : Saint Augustin et toute l'Église de son temps croyait la nécessité de l'eucharistie pour le salut des enfants; la tradition en était constante alors; cependant elle était fausse : il n'y a donc ni tradition certaine, ni aucun moyen d'établir l'infaillibilité de l'Église : la conséquence est certaine. M. Simon établit l'antécédent, qui est que l'Église a erré en cette matière. Il n'y a donc plus moyen de sauver la vérité qu'en condamnant ce critique.

[1] P. 287. — [2] P. 610.

CHAPITRE XI.

Artifice de M. Simon pour ruiner une des preuves fondamentales de l'Église sur le péché originel, tirée du baptême des enfants.

C'est ce qui nous réduit à examiner une fois les jugements qu'il prononce avec tant d'autorité : et encore que selon les lois d'une dispute réglée, à qui affirme sans raison, il suffise de nier de même; ce ne sera pas perdre le temps que de montrer l'ignorance, la témérité ou plutôt la mauvaise foi de ce censeur.

Je dis donc premièrement qu'il affaiblit la preuve de l'Église. Sa preuve fondamentale pour établir le péché originel, était le baptême des petits enfants. Ses autres preuves étaient solides, mais il y fallait de la discussion : le baptême des petits enfants était une preuve de fait, pour laquelle il ne fallait que des yeux; le peuple en était capable comme les savants, et c'est pourquoi saint Augustin l'établit dans un sermon en cette sorte[1] : *Il ne faut point*, disait-il, *mettre en question s'il faut baptiser les enfants : c'est une doctrine établie il y a longtemps, avec une souveraine autorité dans l'Église catholique. Les ennemis de l'Église* (les pélagiens) *en demeurent d'accord avec nous, et il n'y a point en cela de question.* Voilà donc une première vérité qui n'était pas contestée. Il faut baptiser les enfants : le baptême leur est nécessaire; mais à quoi leur est-il nécessaire? Le baptême le montrait, puisque constamment il était donné en rémission des péchés; c'était une seconde vérité, qui n'était pas moins constante que la première. *L'autorité*, dit saint Augustin[2], *de l'Église notre mère le montre ainsi; la règle inviolable de la vérité ne permet pas d'en douter : quiconque veut ébranler cet inébranlable rempart, cette forteresse imprenable, il ne la brise pas, il se brise contre elle.* Et un peu après[3] : *C'est une chose certaine, c'est une chose établie. On peut souffrir les erreurs dans les autres questions, qui ne sont point encore examinées, qui ne sont point affermies par la pleine autorité de l'Église : on peut dans cette occasion supporter l'erreur;*

[1] *Serm.* 294, al. 14, *de verb. Apost.* cap. I, n° 12.
[2] *Ibid.* cap. XVII, n° 17.
[3] *Ibid.* cap. XXI, n° 20.

mais il ne faut pas permettre d'en venir jusqu'à renverser le fondement de la foi.

Ce fondement de la foi était la déclaration solennelle que faisait l'Église, qu'on baptisait les enfants, qu'on les lavait de leurs péchés ; par où il fallait croire de nécessité qu'ils naissaient pécheurs, et que, n'ayant point de péchés propres à expier, on ne pouvait laver en eux que ce grand péché que tous avaient commis en Adam. Il ne fallait point argumenter, l'action parlait : le péché originel, si difficile à persuader aux incrédules, devenait sensible dans la forme du baptême, et la preuve de l'Église était dans son sacrement.

Cet admirable sermon de saint Augustin fut prononcé dans l'Église de Carthage le jour de la nativité de saint Jean-Baptiste, au commencement de l'hérésie de Pélage, et avant que ses sectateurs eussent été condamnés ; mais l'Église qui les tolérait jusqu'alors, et les attendait à pénitence, leur dénonçait par ce sermon dans la capitale de l'Afrique, qu'elle ne les tolérerait pas longtemps, et jetait les fondements de leur prochaine condamnation. En effet, quelque temps après, dans la même église de Carthage où ce sermon avait été prononcé, on tint un concile approuvé de toute l'Église, où l'on condamna les pélagiens par le baptême des petits enfants. En voici le canon [1] : *Quiconque dit qu'il ne faut point baptiser les petits enfants nouvellement nés, ou qu'il les faut baptiser à la vérité en la rémission des péchés, mais cependant qu'ils ne tirent pas d'Adam un péché originel qu'il faille expier par la régénération ; d'où il s'ensuit que la forme du baptême qu'on leur donne en la rémission des péchés n'est pas véritable, mais qu'elle est fausse ; qu'il soit anathème.*

On voit par là que cette preuve du péché originel, qu'on tirait de la nécessité et de la forme du baptême, était celle de toute l'Église catholique dans les conciles universellement reçus. Les Pères du même concile de Carthage, dans la lettre qu'ils écrivirent au pape saint Innocent, pour lui demander la confirmation de leur jugement, insistent sur cette preuve, comme sur celle qu'on ne pouvait *rejeter sans renverser le fondement de la foi* [2], qui était précisément ce que saint Augustin avait prêché, encore qu'il n'assistât point à ce concile ; et le pape la reçut aussi comme incontestable, en disant, que c'est vouloir anéantir le baptême, que de dire *que ses eaux sacrées ne servent de rien aux enfants* [3].

C'est donc là ce fondement de la foi, sur lequel les pélagiens ne pouvaient pas dire que l'Orient ne fût pas d'accord avec l'Occident, puisque les deux Églises en convenaient avec un si grand consentement, que *les peuples même*, dit saint Augustin dans le sermon déjà cité [1], *auraient couvert de confusion ceux qui auraient osé le renverser.* C'est aussi ce qui fermait la bouche aux pélagiens, qui ne faisaient que biaiser quand on en venait à cet argument, et paraissaient évidemment déconcertés, comme les réponses de Julien le pélagien le font connaître [2]. Mais aujourd'hui M. Simon entreprend de les délivrer d'un argument si pressant et si important ; et n'osant pas le détruire ouvertement, de peur d'attirer sur lui le cri de tout l'univers, il l'affaiblit indirectement, en joignant la nécessité de l'eucharistie avec celle du baptême ; comme si saint Augustin et toute l'Église l'avait crue égale. Mais on voit ici manifestement le malicieux artifice de cet auteur. La preuve que l'on tirait du baptême subsistait par sa propre force, indépendamment de celle qu'on tirait de l'eucharistie, comme on le peut voir par le sermon de saint Augustin, qu'on a rapporté, et encore par le canon du concile de Carthage, où l'argument du baptême, même seul, fait le sujet de l'anathème de l'Église, sans qu'il y soit fait mention de celui de l'eucharistie. Quand donc M. Simon fait marcher ensemble ces deux preuves, c'est qu'il espère d'affaiblir l'une en l'embarrassant avec l'autre : il voulait faire ce plaisir aux nouveaux pélagiens, dont il est le perpétuel défenseur, aussi bien que des anciens partisans de cette hérésie, comme la suite de ce discours le fera paraître. En effet, la preuve tirée du baptême n'a aucune difficulté. Si donc il a senti qu'il y en avait dans celle qu'on tirait de l'eucharistie, et qu'il fallait un plus long discours pour la faire entendre, la bonne foi voulait qu'il les séparât. Il devait dire, non pas comme il fait, *que la preuve que saint Augustin tire du baptême et de l'eucharistie ne paraît pas concluante ;* mais que la preuve de l'eucharistie est plus difficile à pénétrer que l'autre, qui va toute seule, et qui n'a aucun embarras. Mais s'il eût parlé de cette sorte, la victoire de l'Église était manifeste, et sa preuve très-évidente. Il fallait donc pour favoriser les pélagiens anciens et modernes, affaiblir, ou plutôt détruire la preuve la plus manifeste du péché originel, et avec elle renverser le fondement de l'Église, comme les Pères, dont nous avons vu les autorités, l'ont démontré.

[1] *Conc. Carth.* can. II.
[2] *Epist. Conc. Carth. ad Inn. in fine.*
[3] *Ibid. Inn. ad Conc. Milev.*

[1] *Serm.* 294, al. 14. cap. XVII, n° 17.
[2] *Aug. cont. Jul.* lib. III, cap. III.

CHAPITRE XII.

Passages des papes et des Pères qui établissent la nécessité de l'eucharistie en termes aussi forts que saint Augustin : Erreur inexcusable de M. Simon, qui accuse ce saint de s'être trompé dans un article qui, de son aveu, lui était commun avec toute l'Église de son temps.

Quant à la preuve de l'eucharistie, le dessein de l'affaiblir se trouve uni avec celui de montrer que dans le temps de saint Augustin, et lui et toute l'Église étaient dans l'erreur. La raison en est évidente. On fonde cette erreur de saint Augustin sur la manière dont il parle contre les pélagiens, de la nécessité de l'eucharistie, appuyée sur ce passage de saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*[1]. Or, cette preuve n'est pas seulement de saint Augustin, mais encore du pape saint Innocent[2] dans sa réponse au concile de Milève, que toute l'Église a rangée dans ses canons; et elle est encore du pape saint Gélase[3] dans sa lettre aux évêques de la province qu'on appelait Picène en Italie. Elle est donc si clairement du saint-siége, que saint Augustin ne craint point de dire, dans son épître à saint Paulin[4], que ceux qui la rejettent malgré la décision du pape saint Innocent, s'élèvent contre *l'autorité du siége apostolique;* et il montre ailleurs[5] que le décret, de ce siége, par où cette preuve est établie, est si inviolable, que Célestius même, un autre Pélage, a été obligé de s'y soumettre. On ne peut donc pas nier que cette preuve ne soit celle du saint-siége et de toute l'Église catholique. Elle est encore celle des autres Pères, contemporains de saint Augustin; entre autres de Mercator[6], ce grand adversaire de l'hérésie pélagienne, et d'Eusèbe, évêque de l'Église gallicane[7], dont on a publié les homélies, sous le nom d'Eusèbe, évêque d'Émèse. Pour joindre les Grecs aux Latins, elle est encore de saint Isidore de Damiette[8], qui prouve ensemble la nécessité du baptême et de l'eucharistie, par ces deux passages : *Si vous ne mangez, etc.* et *Si vous ne renaissez, etc.* Et, afin qu'on ne pense pas que cette doctrine soit nouvelle, on la trouve dans saint Cyprien, aussi clairement que dans les Pères qui l'ont suivi.

Je rapporterais ces autorités, si le fait n'était avoué par notre auteur[9], qui reconnaît que *si saint Augustin a établi la nécessité de l'eucharistie, égale à celle du baptême, c'était en suivant la créance de son temps*[1]. Afin qu'on n'en doute pas, il répète encore que *toute l'antiquité a inféré de ce passage* (de saint Jean, VI) *la nécessité de donner actuellement l'eucharistie, aussi bien que le baptême*[2]. Mais ce n'est pas le langage d'un homme qui veut défendre la tradition de l'Église : c'est au contraire le langage d'un homme qui a entrepris de la détruire, et qui veut faire conclure aux protestants, que si l'Église s'est trompée dans la créance qu'elle avait de la nécessité de l'eucharistie, et est aujourd'hui obligée de se dédire, elle peut aussi bien s'être trompée non-seulement sur la nécessité du baptême, mais encore sur toutes les autres parties de sa doctrine, n'y ayant aucune raison de la rendre plus infaillible dans une partie de la doctrine révélée de Dieu, que dans l'autre.

CHAPITRE XIII.

M. Simon, en soutenant que l'Église ancienne a cru la nécessité absolue de l'eucharistie, favorise des hérétiques manifestes, condamnés par deux conciles œcuméniques, premièrement par celui de Bâle, et ensuite par celui de Trente.

Voilà donc l'erreur manifeste de M. Simon, d'admettre comme certain un fait qui renverse le fondement et l'infaillibilité de l'Église; mais sa faute n'est pas moins grande, en ce que, dans un article particulier, il donne gain de cause à des hérétiques qui ont été réprouvés par le concile de Bâle.

On sait avec quelle obstination les Bohémiens soutenaient la nécessité de communier les petits enfants. Ils se fondaient sur ce passage de saint Jean (VI), et ils soutenaient que saint Augustin et toute l'Église ancienne l'avaient entendu comme eux[3]. C'est ce que le concile de Bâle ne put souffrir, et, dans l'accord qui fut fait avec eux par les légats de ce concile, on les obligea expressément à se départir de la communion des enfants. Ils y revenaient pourtant toujours, et ce concile, en ce point, approuvé de toute l'Église et du pape même, ne cessait de s'y opposer, parce que l'Église n'entendait point que la communion des enfants fût autorisée comme nécessaire. Mais aujourd'hui M. Simon vient soutenir ces hérétiques et condamner le concile, puisqu'il assure que les hérétiques suivaient l'ancienne doctrine, et que le concile et toute l'Église s'y opposait.

On voit donc déjà un concile œcuménique qui condamne M. Simon : c'est le concile le Bâle dans

[1] *Joan.* VI, 54.
[2] *Epist. ad Conc. Milev.*
[3] *Ad Episc. per Pic.*
[4] *Ep.* 186, alias 106, *ad Paulin.* cap. VIII, n° 28.
[5] Lib. II, *ad Bonif.* cap. IV.
[6] *Vide Mar. Merc. Edit. Garn. sub. not. inscr. Jul.* cap. 8, n° 4, p. 53.
[7] *Euseb. Ep. Gall. Hom.* 5, t. 5. *Bibl. SS. PP.*
[8] Lib. II, *Epist.* 52.
[9] Lib. III, *testim.* 25.

[1] P. 287.
[2] P. 610.
[3] *Æn. Sylv. Hist. Bohem.*

les actes qu'il a passés avec une pleine autorité, du consentement du pape ; car l'accord dont il a été parlé est de l'an 1432, durant les premières sessions qui ont été, comme on sait, autorisées par Eugène IV : et depuis même les contestations ce pape a toujours maintenu l'accord, qui n'a jamais souffert aucune atteinte.

Mais si M. Simon a ignoré la décision du concile de Bâle, il n'a pas dû ignorer celle du concile de Trente, qui en parlant de la coutume ancienne de donner la communion aux petits enfants, décide en termes formels, *que comme les Pères ont eu de bonnes raisons de faire ce qu'ils ont fait, aussi faut-il croire sans aucun doute qu'ils ne l'ont fait par aucune nécessité de salut*[1] : ce qui se trouvera faux, si la nécessité de salut, égale dans l'eucharistie et dans le baptême, a été le fondement de leur pratique, ainsi que le soutient M. Simon. Sa critique est donc opposée à celle de deux conciles œcuméniques, et expressément condamnée par celui de Trente : à quoi il n'y a autre réponse à faire pour lui, sinon que ce n'est pas ici le seul endroit où il méprise l'autorité des plus grands conciles.

CHAPITRE XIV.

Mauvaise foi de M. Simon, qui, en accusant saint Augustin et toute l'antiquité d'avoir erré sur la nécessité de l'eucharistie, dissimule le sentiment de saint Fulgence, auteur du même siècle que saint Augustin, et qui faisait profession d'être son disciple, même dans cette question, où il fonde sa résolution sur la doctrine de ce Père.

Il suppose contre ces conciles, comme un fait constant, que saint Augustin et toute l'Eglise enseignaient la nécessité de l'eucharistie égale à celle du baptême; mais il n'y a nulle bonne foi dans son procédé, puisqu'il dissimule toutes les raisons dont le sentiment contraire est appuyé.

Il est vrai qu'il rapporte la réponse du cardinal Tolet[2], *que les enfants étaient censés recevoir l'eucharistie dans le baptême, parce qu'ils devenaient alors membres du corps mystique de Jésus-Christ, et qu'ainsi ils participaient en quelque manière au sacrement de l'eucharistie;* mais il méprise cette réponse, qui est la seule qu'on puisse opposer à l'hérésie des Bohémiens, et il croit la détruire par cette seule parole[3] : *Il y a bien de la subtilité* (c'est-à-dire, dans son style, bien de la chicane et du raffinement) *dans cette interprétation, et toute l'antiquité reconnaît la nécessité de donner actuellement l'eucharistie aux enfants.*

Il dissimule que cette réponse du cardinal Tolet est celle non-seulement des cardinaux Bellarmin et du Péron, de tous ceux qui ont entrepris de soutenir la tradition contre les protestants, et de toute l'école, mais encore celle de saint Fulgence, qui, consulté sur la question dont il s'agit, a expliqué saint Augustin comme a fait Tolet, et comme fait encore aujourd'hui toute la théologie[1]. Cette autorité de saint Fulgence n'est ignorée de personne. On le consultait sur le salut d'un Éthiopien qui, après avoir longtemps demandé le baptême en bonne santé, le reçut enfin fort malade et sans connaissance dans l'église même, et mourut dans l'intervalle qu'il y avait entre la cérémonie du baptême et le temps de la communion. Ainsi il ne fut pas communié. Le diacre Ferrand, dont le nom est célèbre dans l'Église, consulte saint Fulgence, le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps, sur le salut de l'Éthiopien, et ce grand docteur n'hésite pas à prononcer en faveur du baptisé. Personne ne l'a repris, et au contraire on acquiesce à sa décision

Le cas n'était pourtant pas extraordinaire. Il y avait assez de distance entre le baptême et la communion, puisque ce temps comprenait la consécration des mystères, avec tout le sacrifice de l'eucharistie; et saint Fulgence parle de la mort qui arrivait dans cet intervalle à quelques-uns comme d'une chose assez commune, sans que pourtant on fût en peine de leur salut. Ce n'était donc pas alors le sentiment de l'Église, que la nécessité de l'eucharistie fût égale à celle du baptême ; mais si ce ne l'était pas alors, ce ne l'était pas auparavant, ni du temps de saint Augustin. Saint Fulgence en était trop proche, et trop fidèle disciple de ce grand saint. On voit en effet qu'il résout la question par saint Augustin, et sur le même principe dont nous nous servons encore aujourd'hui, que dès qu'on est baptisé, *on est par le baptême même rendu participant du corps et du sang de Jésus-Christ;* d'où saint Fulgence conclut *qu'on n'est donc pas privé de la participation de ce corps et de ce sang, lorsqu'on a été baptisé; encore qu'on sorte de cette vie avant que de les avoir reçus.*

Voilà ce principe tant méprisé par M. Simon dans sa critique sur Tolet. C'est pourtant le principe de saint Fulgence; c'est le principe de saint Augustin, que saint Fulgence établit par un sermon de ce Père, qu'il récite entier, et que tout le monde a reconnu après lui ; c'est la doctrine constante de saint Augustin dans tous ses ouvrages. Il y a encore un sermon[2] où il établit expressément que le chrétien est fait membre de Jésus-Christ, premièrement par le baptême et avant la communion actuelle, qui est la même

[1] *Sess.* 21, cap. IV.
[2] P. 609.
[3] P. 610.

[1] *Epist. Ferrandi diac. ad Fulgent.* et *Fulg. resp.* cap. II, t. IX, *Bibl. Patr.* p. 172 et seq.
[2] *Serm. Pasc. Serm.* 224.

vérité que saint Fulgence avait établie par le sermon qu'il a rapporté. Le même saint Augustin enseigne la même chose dans le livre du Mérite et de la Rémission des péchés. *On ne fait,* dit-il [1], *autre chose dans le baptême des petits enfants que de les incorporer à l'Église ; c'est-à-dire, de les unir au corps et aux membres de Jésus-Christ.* Cent passages du même Père justifieraient cette vérité, si elle pouvait être contestée. On a vu la conséquence que saint Fulgence a tirée de ce beau principe. Il paraît même que saint Augustin l'a tirée lui-même, puisqu'il présuppose qu'un enfant malade *qu'on se presserait de porter aux eaux baptismales, si on lui prolongeait tant soit peu la vie, en sorte qu'il mourût incontinent après son baptême, serait de ceux dont il est écrit, qu'ils ont été enlevés, de peur que la malice ne les changeât* [2] ; c'est-à-dire, qu'il serait sauvé ; bien qu'il paraisse, par tous les termes de ce Père, qu'il présupposait la mort de cet enfant si proche, qu'on n'aurait pas eu le loisir de le communier.

On voit donc la mauvaise foi de M. Simon, qui dissimule les décisions de Bâle et de Trente, et qui passe si hardiment comme un fait constant, que saint Augustin avec toute l'antiquité était dans l'erreur ; comme si saint Fulgence, qui florissait dans le siècle où saint Augustin est mort, ne faisait pas partie de l'antiquité ; ou qu'il eût pu mépriser la doctrine de saint Augustin, dont il faisait une si haute profession d'être le disciple ; ou qu'il n'eût pas résolu la difficulté dont il s'agit, par les principes de ce Père ; ou que la solution que nous y donnons ne fût pas la même que celle de saint Augustin ; ou enfin que saint Augustin n'eût pas lui-même parlé en conformité de ce principe dans le passage qu'on vient de rapporter. Mais, sans nous arrêter à un seul passage, toute la théologie de saint Augustin concourt avec celle de saint Fulgence, à nier dans l'eucharistie une nécessité égale à celle du baptême.

CHAPITRE XV.

Toute la théologie de saint Augustin tend à établir la solution de saint Fulgence, qui est celle de toute l'Église.

Le même saint Augustin enseigne partout que les enfants baptisés sont mis au nombre des croyants, lorsque ceux qui les portent au baptême répondent pour eux, et que dès lors ils sont du nombre de ceux dont il est écrit : *Qui croira et qui sera baptisé sera sauvé ;* mais maintenant il faudra dire, qu'il sera damné sans avoir reçu la communion.

[1] *De pecc. mer. et remiss.* l. III, cap. IV.
[2] *De anim. et ejus origin.* lib. III, cap. X.

Le même Père enseigne encore que Jésus-Christ *est mort une seule fois, mais qu'il meurt pour chacun de nous, lorsqu'en quelque âge que ce soit nous sommes baptisés en sa mort, et que c'est alors que sa mort nous profite* [1] : c'est-à-dire, qu'elle nous est appliquée ; en quoi il ne fait que répéter ce que saint Paul avait dit deux fois en mêmes paroles, de peur qu'on ne l'oubliât : *Que nous sommes ensevelis avec Jésus-Christ dans le baptême, etc.* [2] ; et on veut que ce Père, qui a si bien entendu cette doctrine, damne ceux qui ont été baptisés, et à qui la mort de Jésus-Christ est appliquée, s'ils ne communient aussitôt.

Le même saint Augustin enseigne, après le prophète, que *rien ne peut mettre de séparation entre Dieu et nous que le péché* [3]. Sur ce principe incontestable, il décide qu'une innocente image de Dieu ne peut être privée de son royaume, selon les règles de justice qu'il a établies. On trouvera dans saint Augustin, sans exagérer, cinq cents passages de cette nature, et cinq cents autres pour dire que la rémission des péchés s'accomplit par le baptême. On demande donc à M. Simon et à ses semblables : Veut-il présupposer qu'après le baptême on demeure encore pécheur, et qu'un si grand sacrement n'ait aucun effet ? Ce serait en rejeter la vertu ; ou bien est-ce qu'après avoir reçu la grâce, un enfant la perd, s'il n'est communié ? Mais quand, et dans quel moment, et par quel crime ? La grâce se retire-t-elle toute seule sans aucune infidélité précédente ? Ou bien admettra-t-on dans un enfant une infidélité précédente dont son âge n'est point capable ? Dans quelle absurdité veut-on jeter l'ancienne Église, en lui faisant égaler la nécessité de l'eucharistie qui suppose l'enfant en état de grâce, à celle du baptême qui le suppose en état de péché !

Voici encore un autre principe qui n'est pas moins clair. Toute l'Église, et saint Augustin avec elle, croit, sans qu'on en ait jamais douté, que l'eucharistie était pour les saints ; c'est-à-dire, pour ceux qui étaient justifiés. Personne n'ignore ce cri terrible avant la communion : *Les choses saintes pour les saints.* On était donc sanctifié quand on communiait ; et si avant la communion on pouvait être damné, on pouvait être tout ensemble damné et saint. Si le baptême n'avait pas remis pleinement tous les péchés, l'on communiait en péché, lorsque l'on communiait après le baptême ; et la première communion était un sacrilége. Qui aurait pu digérer ces absurdités ? Mais cependant on veut supposer que c'était la foi

[1] *Cont. Jul.* lib. VI, cap. V.
[2] *Rom.* VI, 4. *Coloss.* II, 12.
[3] *De spiritu et litt.* cap. XXV, n° 42.

de l'Église du temps de saint Augustin. Bien plus, on veut supposer que l'Église ne savait pas la différence du baptême et de l'eucharistie. Sans doute l'eucharistie, qui est établie pour nourrir le chrétien, le suppose régénéré; mais s'il est régénéré, il est enfant de Dieu : on appelle aussi l'eucharistie le pain des enfants, le pain des saints, le pain des justes; mais, dit saint Paul, *si l'on est enfant, on est héritier et cohéritier de Jésus-Christ*[1]*; on est tiré de la puissance des ténèbres pour être transféré au royaume du bien-aimé Fils de Dieu*[2]. On est donc en voie de salut incontinent après le baptême, et avant la communion : on n'y est pas avant le baptême, parce que n'ayant encore rien reçu de Dieu, on n'a avec son péché que sa propre condamnation. L'état n'est donc pas le même, la nécessité n'est pas égale.

CHAPITRE XVI.

Vaine réponse des nouveaux critiques.

Sont-ce là des subtilités, comme les appelle M. Simon, et des réponses tirées par les cheveux, ou des vérités solides et évangéliques? On sait les finesses de nos critiques. Je ne raisonne pas, disent-ils, j'avance un fait : ils croient se mettre à couvert par cette défaite, et qu'on n'a plus rien à leur dire; mais au contraire, on leur dit alors : C'est donc un fait que l'Église a ignoré les premiers principes de la religion, le langage de saint Paul, la définition du baptême et celle de l'eucharistie, avec leurs effets primitifs et essentiels. Quiconque admet de tels faits, peut, s'il veut, être protestant; mais il ne peut pas être catholique, et aussi venons-nous de lire dans le concile de Trente, après le concile de Bâle, la condamnation expresse de ce sentiment, que notre auteur a dissimulée avec tout le reste.

CHAPITRE XVI

Pourquoi saint Augustin et les anciens ont dit que l'eucharistie était nécessaire, et qu'elle l'est en effet; mais en son rang et à sa manière.

Mais d'où vient donc que saint Augustin a établi la nécessité de l'eucharistie? La question n'est pas difficile. Il en a établi la nécessité, parce qu'en effet elle est nécessaire. Jésus-Christ n'a pas dit en vain : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*[3]. L'eucharistie est donc nécessaire, mais à sa manière. La chose[4] de ce sacrement, qui est l'incorporation au corps mystique de Jésus-Christ, est nécessaire de nécessité de salut; mais saint Augustin nous a fait voir qu'on la trouve dans le baptême; et le sacrement de l'eucharistie, établi pour signifier plus expressément une chose si nécessaire, est nécessaire aussi; mais toujours, comme on a dit, à sa manière, de nécessité de précepte, et non pas de nécessité de moyen, ainsi que parle l'école : ou, si l'on veut s'expliquer en termes plus simples, l'eucharistie sera nécessaire comme nourriture dans la suite pour conserver la vie chrétienne; mais elle suppose auparavant une autre première nécessité, qui est celle de naître en Jésus-Christ par le baptême. On peut être quelques moments sans manger, mais on ne peut être un seul moment sans être né; car ce serait être avant que d'être. Ainsi la première nécessité est celle de recevoir la vie avec la naissance; et la seconde, qui en approche, qui est de même ordre, mais toutefois moindre et inférieure, est celle de recevoir des aliments, afin de conserver la vie. Appliquez cette comparaison à l'eucharistie, vous trouverez la difficulté très-clairement résolue. Il faudra seulement penser que, comme les comparaisons des choses naturelles avec les morales ne sont jamais parfaitement justes, la nécessité de recevoir le céleste aliment de l'eucharistie aura une latitude que la nourriture naturelle n'aura pas; et la connaissance en dépend des principes constitutifs de l'homme spirituel régénéré par le baptême, à qui l'Église, qui lui est donnée pour mère et pour nourrice tout ensemble, doit prescrire les temps convenables pour recevoir cette divine nourriture.

CHAPITRE XVIII.

La nécessité de l'eucharistie est expliquée selon les principes de saint Augustin par la nécessité du baptême.

Ainsi il ne fallait pas abuser des passages où l'eucharistie est posée comme nécessaire. Saint Augustin a donné lui-même les ouvertures pour les expliquer. Il a dit en cent endroits[1], et nous disons tous après lui, que le baptême est nécessaire. En disons-nous moins pour cela, et lui et nous, qu'on est sauvé sans baptême en certains cas; par exemple, par le martyre, et par la seule conversion du cœur? Que si cela n'empêche pas que le baptême ne soit jugé nécessaire, parce qu'il en faut du moins avoir le vœu, n'en peut-on pas dire autant de l'eucharistie, dont le vœu est en quelque façon renfermé dans le baptême? Car quiconque est baptisé en Jésus-Christ, reçoit avec le baptême, non-seulement un droit réel sur

[1] *Rom.* VIII, 17.
[2] *Coloss.* I, 13.
[3] *Joan.* VI, 54
[4] Ou l'effet.

[1] *De pecc. mer. et remiss.* lib. I, cap. XX; lib III, cap. XII. *Contra Jul.* lib. V, cap. III. *De anim. et ej. orig.* lib. I, cap. IX; lib. II, cap. XII. *De civit. Dei*, lib. XIII, cap. VII. *De Baptism. contra Donat.* IV, cap. XXII.

le corps et sur le sang de Jésus-Christ, mais encore une tendance secrète à cette viande céleste, et une intime disposition à la désirer.

Elle est donc dans le baptême par le désir, comme le baptême est par le désir dans la conversion du cœur et dans le martyre ; et ainsi la nécessité de l'eucharistie est comprise en quelque façon dans celle du baptême même.

Ainsi, au lieu de chercher querelle à l'Église, de propos délibéré, et de la faire errer dans ses plus beaux jours, dès son origine, et encore dans le temps de saint Augustin, sur une matière si claire, il n'y avait qu'à dire en trois mots, que le baptême et l'eucharistie, à la vérité, sont nécessaires, mais non pas en même degré, ni de la même manière, parce qu'au défaut de l'eucharistie les petits enfants ont le baptême, qui les incorpore à Jésus-Christ : au lieu que si le baptême leur manquait; comme il n'y a point de sacrement précédent qui en supplée le défaut, le baptême sera pour eux d'une première et inévitable nécessité : ce qui ne peut convenir à l'eucharistie, qui aura été prévenue par la sanctification du baptême.

CHAPITRE XIX.

Raison pour laquelle saint Augustin et les anciens n'ont pas été obligés de distinguer toujours si précisément la nécessité de l'eucharistie d'avec celle du baptême.

Après cela on n'a plus besoin de rendre raison du changement qui est arrivé dans l'Église sur la communion des enfants. Tout le monde voit de soi-même, que l'Église a pu, et la leur donner dans leur enfance, comme un bien dont le baptême les rendait capables, et ensuite, sans leur rien ôter de nécessaire au salut, la leur différer pour un temps plus propre selon les vues différentes que sa prudence lui peut inspirer. Qu'y avait-il de plus aisé à M. Simon que de conclure de là, que c'était ici une affaire, non de créance, comme il dit, mais de discipline, où la dispensation des mystères peut varier? Il pouvait voir à la fois et avec la même facilité, que dans le temps où la discipline portait qu'on donnât ensemble les deux sacrements, il n'était pas nécessaire d'en distinguer toujours si précisément la vertu, non plus que la nécessité : il ne fallait qu'un peu de lumière, ou, au défaut de la lumière, un peu de bonne intention pour concilier par ces moyens les premiers et les derniers temps, l'ancienne Église avec la moderne. Mais les critiques à la mode de M. Simon, qui ne sont que des grammairiens, n'ont point de lumière; et l'esprit de contradiction qui domine en eux contre l'Église et les Pères, leur ôte cette bonne intention.

CHAPITRE XX.

Que M. Simon n'a pas dû dire que les preuves de saint Augustin et de l'ancienne Église contre les pélagiens ne sont pas concluantes.

Au reste, tout ceci fait voir le but qu'il a eu de dire que les preuves de saint Augustin et de l'Église sur le péché originel ne sont pas concluantes; puisque celle du baptême, prise en elle-même, ne souffre aucune réplique, et que celle de l'eucharistie, qui a sa difficulté particulière, ne laisse pas de conclure ce que voulait saint Augustin, et avec lui l'ancienne Église. Leur dessein était de détruire la chimérique distinction que les pélagiens voulaient introduire entre le royaume des cieux, que Jésus-Christ promet par le baptême en saint Jean, chap. III, v. 5, et la vie éternelle qu'il promet en saint Jean, chap. III, 15, par le moyen de l'Eucharistie. Mais étant d'une vérité incontestable que la vie que l'eucharistie, qui est notre nourriture, nous conserve, est la même que celle que le baptême, qui est notre renaissance, nous avait donnée; par conséquent ces deux passages, que les pélagiens opposaient l'un à l'autre, ne tendent visiblement qu'à la même fin, et nous promettent sous différents noms la même vie éternelle : d'autant plus qu'au même endroit de l'Évangile, où le royaume des cieux nous est promis dans le baptême, il est aussi expliqué quelques versets après [1], que c'est la vie éternelle qui est promise sous ce nom, puisqu'il y est dit que le Fils de Dieu est mort pour la donner à tous ceux qui croient, parmi lesquels il faut compter les petits enfants baptisés, selon la tradition constante de l'Église, comme nous l'avons démontré par saint Augustin.

Le passage de saint Jean, au chapitre III, est évident. *Dieu a tant aimé le monde*, dit le Sauveur, *qu'il a donné son Fils unique, afin que ceux qui croient en lui aient la vie éternelle.* Visiblement la vie éternelle n'est ici que la même chose que Jésus-Christ avait exprimée par le royaume des cieux quelques versets auparavant. Saint Augustin l'a prouvé par la suite de ces passages dans ce célèbre sermon que nous avons tant allégué [2], où il a si solidement établi la nécessité du baptême. Il était donc de la dernière absurdité de distinguer la vie éternelle d'avec le royaume des cieux ; et, comme dit le même Père, le recours des pélagiens à cette frivole et imaginaire distinction était la marque de leur faiblesse.

J'ai voulu m'étendre un peu sur cette matière, et pour tirer d'embarras ceux que M. Simon y voulait jeter, et ensemble pour lui montrer qu'il

[1] *Joan.* III, 16, 18.
[2] *Serm.* 294, alias 14.

vient mal à propos à l'appui d'une doctrine foudroyée par le concile de Bâle et par le concile de Trente, en disant que la doctrine contraire était celle de saint Augustin et de toute l'antiquité. Que s'il répond qu'il n'est pas le seul catholique qui ait entendu saint Augustin, comme il a fait, nous lui répliquons, ou que ces auteurs ne parlent pas comme lui, ni ne s'élèvent pas aussi clairement contre l'infaillibilité de l'Église, ou qu'ils demeurent avec lui frappés de ses anathèmes.

CHAPITRE XXI.

Autre exemple où M. Simon méprise la tradition en excusant ceux qui, contre tous les saints Pères, n'entendent pas de l'eucharistie le chapitre VI de saint Jean.

Il y a encore une autre critique de M. Simon à l'occasion des mêmes paroles du chapitre sixième de saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, etc.* Ce critique présuppose, avant toutes choses[1], *que les anciens Pères entendaient de l'eucharistie le chapitre sixième de l'Évangile de saint Jean ;* ce qui était une suite de ce qu'il venait de dire, qu'ils avaient inféré de ce passage la nécessité de ce sacrement. Il est vrai que toute l'antiquité entend ce passage de l'eucharistie, sans qu'on trouve un seul Père qui y soit contraire ; et même la plupart s'en servent pour établir dans ce saint mystère la parfaite et substantielle communication et présence du corps et du sang de Jésus-Christ. Le fait est constant : et notre auteur qui l'avance remarque encore[2] que le cordelier Ferus, fameux prédicateur du siècle passé, *suit plutôt les luthériens que les anciens écrivains ecclésiastiques*, en entendant ce chapitre sixième de la manducation spirituelle seulement. Ailleurs il observe encore[3] *que Cajetan a pu croire sans être hérétique, que ces paroles de Jésus-Christ,* NISI MANDUCAVERITIS, ETC., *ne s'entendent point à la rigueur de la lettre de la manducation sacramentale, bien qu'il soit opposé en cela au sentiment commun des anciens et des nouveaux interprètes de l'Écriture.* Enfin il rapporte ailleurs[4] les raisons de Maldonat, qui ne peuvent pas être plus fortes, *pour condamner du moins d'imprudence et de témérité ceux qui, contre le consentement universel des Pères approuvé généralement de toute l'Église dans le concile de Trente*, comme il le fait remarquer à Maldonat, osent suivre l'interprétation qui exclut l'eucharistie du chapitre sixième de saint Jean.

Maldonat a raison de dire que le concile de Trente suit expressément le sens contraire dans la session XXI, chap. I. Il y pouvait ajouter le concile d'Éphèse[5], qui, en approuvant les anathématismes de saint Cyrille, approuve par conséquent cette explication, qui y est contenue.

Après avoir vu ces choses, et avoir pris tant de soin à prouver que l'explication des luthériens, de Ferus et de Cajetan répugne au sentiment commun de tous les Pères, il semblera que M. Simon devait s'en être éloigné, selon la règle qu'il pose comme inviolable : qu'il faut expliquer l'Écriture d'une manière conforme aux sentiments de l'antiquité. Mais ceux qui le concluraient ainsi, ne connaîtraient guère cet auteur ; car il ne lui faut qu'un seul endroit, et un petit mot pour détruire et affaiblir ce qu'il semble dire partout ailleurs avec plus de force. Et en effet, malgré tout ce qu'il avance en faveur de l'explication qui trouve l'eucharistie dans ce chapitre de saint Jean, le même M. Simon, en parlant de Théodore d'Héraclée, qui l'expliquait de l'incarnation, en a fait ce jugement[1] : *Ce sens paraît assez naturel, quoiqu'il ne soit pas commun ; car il semble qu'il s'agisse plutôt en cet endroit du mystère de l'incarnation, ou de Jésus-Christ considéré en lui-même, que de l'eucharistie.* Comme si dans l'Eucharistie Jésus-Christ n'était pas aussi considéré en lui-même, ou qu'il n'y fût pas véritablement présent ; mais ne le pressons pas là-dessus : demandons-lui seulement si ces expressions, *Il paraît assez naturel, il semble qu'il s'agisse plutôt, etc.* ne sont pas visiblement des manières d'insinuer un sentiment, et de lui donner la préférence, *bien qu'il ne soit pas commun.* Ainsi Théodore d'Héraclée, un arien (car M. Simon convient qu'il l'était) l'emporte, par l'avis de ce critique, sur tous les Pères, sur tous les interprètes anciens et modernes, et sur deux conciles œcuméniques, celui d'Éphèse et celui de Trente. Est-ce là un défenseur de la tradition, ou plutôt n'en est-ce pas l'ennemi et le destructeur secret?

CHAPITRE XXII.

Si c'est assez pour excuser un sentiment, de dire qu'il n'est pas hérétique.

Le principal avantage que M. Simon veut tirer ici contre l'autorité de la tradition, c'est que *Cajetan a pu croire, sans être hérétique, que ces paroles,* NISI MANDUCAVERITIS, ETC. *ne s'entendent point à la lettre de la manducation sacramentale, bien qu'en cela il soit opposé au sentiment commun des anciens et des nouveaux interprètes*[2]. Mais c'est proposer la chose d'une manière peu équitable. Il ne s'agit pas de savoir si Cajetan est hérétique, en s'opposant à une interprétation autorisée par tous les saints. On peut

[1] P. 288. — [2] P. 561. — [3] P. 542. — [4] P. 630. — [5] *Cyrill, anath.* II.

[1] P. 539. — [2] P. 542.

penser mal sans être hérétique, si l'on est soumis et docile. Tout ce qui est mauvais en matière de doctrine, n'est pas pour cela formellement hérétique. On ne qualifie pour l'ordinaire d'hérésie formelle que ce qui attaque directement un dogme de foi; mais de là il ne s'ensuit pas qu'on doive souffrir ceux qui l'attaquent indirectement en affaiblissant les preuves de l'Église, et en affectant des opinions particulières sur les passages dont elle se sert pour établir sa doctrine. C'est ce que font ceux qui détournent les paroles de Notre-Seigneur, dont il s'agit; ils privent l'Église du secours qu'elle en tire contre l'hérésie, ils accoutument les esprits à donner dans des figures violentes, qui affaiblissent le sens naturel des paroles de l'Évangile; ils inspirent un mépris secret de la doctrine des Pères. Cajetan, qui ne savait guère la tradition, et qui écrivait devant le concile de Trente, peut être excusé; mais M. Simon qui a tout vu, et qui après avoir reconnu le consentement des saints Pères ne laisse pas d'insinuer, avec ses adresses ordinaires, le sens opposé au leur, n'en sera pas quitte pour dire que cela n'est pas hérétique. L'amour de la vérité doit donner de l'éloignement pour tout ce qui l'affaiblit; et je dirai avec confiance qu'on est proche d'être hérétique, lorsque, sans se mettre en peine de ce qui favorise l'hérésie, on n'évite que ce qui est précisément hérétique et condamné par l'Église.

LIVRE SECOND.

SUITE D'ERREURS SUR LA TRADITION. L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE OUVERTEMENT ATTAQUÉE. ERREURS SUR LES ÉCRITURES ET SUR LES PREUVES DE LA TRINITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'esprit de M. Simon est de ne louer la tradition que pour affaiblir l'Écriture. Quel soin il prend de montrer que la Trinité n'y est pas établie.

M. Simon se plaindra qu'on l'accuse à tort d'affaiblir la tradition, puisqu'il en établit la nécessité dans sa préface, et qu'il l'appelle partout au secours de la religion, principalement en deux endroits du chap. VI de son livre I. J'avoue qu'en ces deux endroits il semble favoriser la tradition; mais je soutiens en même temps qu'il le fait frauduleusement et malignement, et que le but de sa critique en ces endroits, et partout, est d'employer la tradition pour faire tomber les preuves qu'on tire de l'Écriture. Et afin de mieux connaître son erreur, il faut supposer que tous les Pères et tous les théologiens, après Vincent de Lérins, demeurent d'accord que parmi les lieux théologiques, c'est-à-dire, parmi les sources d'où la théologie tire ses arguments pour établir ou pour éclaircir les dogmes de la foi, le premier et le fondement de tous les autres est l'Écriture canonique, d'où les théologiens, aussi bien que tous les Pères, supposent qu'on peut tirer des arguments convaincants contre les hérétiques. La tradition, c'est-à-dire, la parole non écrite, est un second lieu d'où on tire des arguments : *Primo divinæ legis auctoritate, tum deinde Ecclesiæ catholicæ traditione*[1], comme parle Vincent de Lérins. Mais ce second lieu, ce second principe de notre théologie, ne doit pas être employé pour affaiblir l'autre, qui est l'Écriture sainte. C'est pourtant ce qu'a toujours fait notre critique; et le chap. VI, où il semble vouloir établir la tradition, en est une preuve. Il y étale au long la dispute qu'on a supposée entre saint Athanase et Arius sur la sainte Trinité, et voici à quelle fin : *c'est afin*, dit-il[2], *de mieux connaître la méthode des catholiques et des anciens ariens.* Cette dispute particulière est donc un modèle du procédé des uns et des autres, et des principes dont ils se servaient en général dans la dispute : c'est pour cela que M. Simon produit celle-ci; et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Écriture, et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d'autre.

Je pourrais avant toutes choses remarquer que cette dispute n'est point de saint Athanase : M. Simon en convient. Elle n'approche ni de la force ni de la sublimité de ce grand auteur; et c'est d'abord ce qui fait sentir la malignité de notre critique, qui pour nous donner l'idée de la faiblesse des arguments qu'on peut tirer de l'Écriture contre Arius, choisit, non point saint Athanase, qui ne poussait point de coup qui ne portât, mais le faible bras d'un athlète incapable de profiter de l'avantage de sa cause. Voilà déjà un premier trait de sa malignité. Voici la suite. Et d'abord il fait dire aux deux combattants qu'ils ne se veulent appuyer que sur l'Écriture : Moi, dit Arius, je ne dis rien qui n'y soit conforme; et moi, répond le faux Athanase, *j'ai appris de l'Écriture divinement inspirée, que le Fils de Dieu est éternel*[3]. Si donc ils ne prouvent rien par l'Écriture, à laquelle ils se rapportent, on voit qu'ils demeureront tous deux en défaut. C'est précisément ce que M. Simon fait arriver, puisque, les faisant entrer en dispute par l'Écriture, il les fait paraître tous deux également embarrassés; en sorte qu'après avoir dit tout ce qu'*ils savent de mieux*, *ils passent dans d'autres matières un peu éloignées*[4], comme des gens qui, s'étant tâtés, sentent bien qu'ils ne peuvent se

[1] *Comm. init.* p. 325. — [3] P. 92 et seq. — [2] P. 95. — [4] P. 91.

faire aucun mal. *Tant il est vrai*, conclut notre auteur [1], *qu'il est difficile de tirer des conclusions de l'Ecriture sainte, comme d'un principe clair et évident.*

Tout ce jeu de M. Simon n'aboutit visiblement qu'à faire voir contre toute la théologie qu'on ne peut rien conclure des livres divins, et que ce lieu, qui est le premier d'où l'on tire les arguments théologiques, est le plus faible de tous, puisqu'on n'avance rien par ce moyen. Et quand il dit qu'*il est difficile de tirer des conclusions de l'Ecriture, comme d'un principe clair et évident, ce difficile* est un terme de ménagement, par lequel il se prépare une excuse contre ceux qui l'accuseraient d'affaiblir les preuves qu'on titre de l'Écriture contre l'hérésie arienne; mais au fond il se déclare lui-même, et, malgré ses précautions, on voit qu'il n'a raconté cette dispute que pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Écriture contre ceux qui nient la Trinité.

Ainsi, par les soins de M. Simon, les ennemis de ce mystère sont à couvert des preuves de l'Écriture. Il a voulu faire ce plaisir aux sociniens. J'avoue qu'il ne leur donne pas plus d'avantage sur le catholique, que le catholique en a sur eux; mais M. Simon n'ignore pas, et même il étale ailleurs [2] le raisonnement de ces hérétiques, qui soutiennent que pour exclure de notre créance une chose aussi obscure que la Trinité, c'est assez qu'elle ne soit pas prouvée clairement.

Il n'en demeure pas là, il fait encore revenir les deux lutteurs. *Ils retournent*, dit-il [3], *à la charge;* mais pour avancer aussi peu qu'auparavant, puisqu'après avoir observé soigneusement que *la dispute n'était appuyée de part et d'autre que sur des passages de l'Écriture*, et avoir fait objecter ce qu'elle a de plus fort, selon notre auteur, il en conclut [4] que *cela fait voir, que si l'on ne joint une tradition constante à cette méthode, il est difficile de trouver la religion clairement et distinctement dans les livres sacrés, comme l'on en peut juger par tout ce qui vient d'être rapporté.*

De cette sorte, la tradition ne paraît ici qu'afin de faire passer la proposition ; qu'en matière de dogme de foi, et en particulier sur la foi de la Trinité, on n'avance rien par l'Écriture; et c'est pourquoi l'auteur ajoute [5] : *Mais après tout, bien que la plupart des raisons d'Athanase prises de l'Écriture fussent pressantes, Arius n'en demeure point convaincu :* ce qui n'a d'autre but que de faire voir que l'effet des preuves de l'Écriture est, après tout, de laisser chacun dans son opinion, sans qu'il y ait dans ces preuves de quoi convaincre un arien.

[1] P. 94. — [2] P. 865, etc. — [3] P. 94. — [4] P. 97. — [5] P. 98.

CHAPITRE II.

Qu'en affaiblissant les preuves de l'Écriture sur la Trinité, M. Simon affaiblit également celles de la tradition.

Que M. Simon ne dise pas qu'en ôtant aux catholiques les preuves de l'Écriture, il leur laisse celles de la tradition; car s'il les voulait conserver, il faudrait rendre raison pourquoi l'orthodoxe ne les emploie pas. Pourquoi s'arrête-t-il à l'Écriture, et en fait-il dépendre absolument, aussi bien que l'arien, la décision de la cause, puisqu'il succombe manifestement de ce côté-là? Que ne se sert-il de ses véritables armes, c'est-à-dire, de la tradition, qui l'auraient rendu invincible? C'est faire que le catholique ne connaisse pas l'avantage de sa cause; et tout cela pour conclure que, si l'on néglige la tradition de part et d'autre, et que d'ailleurs on n'avance rien par l'Écriture, à qui seule on s'en rapporte, il n'y a ni Écriture, ni tradition qui puisse fournir de bons arguments à la doctrine de l'Église. Voilà donc le résultat de cette dispute à laquelle M. Simon nous renvoie [1] pour connaître *la méthode des catholiques et des anciens ariens, dans l'interprétation qu'ils ont donnée aux endroits du nouveau Testament qui regardent leur doctrine.* Sa critique tend visiblement à rendre les ariens invincibles. C'est pourquoi il conclut [2], *que comme Arius est persuadé que sa croyance est fondée sur l'Écriture* (à laquelle les deux partis se rapportaient), *il prétend n'être point dans l'erreur;* et M. Simon appuie sa pensée : puisque les deux partis étant convenus de décider la question par les preuves de l'Écriture; dès qu'on avouerait avec lui qu'elles ne sont pas concluantes, on obligerait le catholique à quitter la partie, et à laisser son adversaire dans une juste possession de sa croyance.

CHAPITRE III.

Soin extrême de l'auteur, pour montrer que les catholiques ne peuvent convaincre les ariens par l'Écriture.

Et afin qu'on ne doute pas que la chose ne soit ainsi, M. Simon affecte de louer beaucoup celui qui défend l'Église; à qui il donne ces trois éloges [3] : l'un, *qu'il n'a point le défaut de la plupart des Pères grecs, qui sont ordinairement féconds en paroles et en digressions.* C'était donc déjà un homme excellent, qui n'avait point les défauts communs de sa nation. Le second éloge de ce défenseur de l'Église, *c'est qu'il va presque toujours à son but sans prendre aucun détour;* de sorte que, s'il ne prouve rien, ce sera visiblement la faute, non point de l'homme, mais de la cause. C'est pourquoi M. Simon ajoute en-

[1] P. 92. — [2] P. 99. — [3] *Ibid.*

core[1], que *comme les ariens, outre leur application à l'étude de l'Écriture, étaient fort exercés dans l'art de la dialectique, celui-ci ne leur cède en rien dans l'art de raisonner.* Il resterait encore à soupçonner que cet homme qui ne conclut rien, étant d'ailleurs si habile dans l'art du raisonnement, serait peut-être demeuré court pour ne pas assez savoir le fond des choses ; mais M. Simon le met à couvert de ce reproche, en disant à son occasion, et pour achever son éloge[2] : *Il faut avouer qu'il y avait alors de grands hommes dans l'Église orientale, qui lisaient avec beaucoup de soin les livres sacrés pour y apprendre la religion.* Qu'y a-t-il donc à répliquer? Rien ne manquait à cet homme pour pousser à bout un arien : il était très-bien instruit de la matière; il ne cédait rien à son adversaire dans l'art de la dispute, et aucun des Grecs n'allait plus directement au but. Si donc il n'avance rien, c'est le défaut de la cause : c'est que l'arien est invincible; et c'est ainsi que M. Simon nous le représente.

Il adjuge encore la victoire aux ennemis de la Trinité par une autre voie, lorsqu'après avoir rapporté les preuves du faux Athanase pour la divinité du Saint-Esprit, il donne ce qui suit pour toute preuve que cette dispute n'est point du vrai Athanase[3]. *Il paraît par ce qu'on vient de rapporter de la divinité du Saint-Esprit, que l'auteur qui parle dans cette dispute n'est point véritablement Athanase :* ce qui laisse à croire au lecteur que saint Athanase n'admettait pas la divinité du Saint-Esprit, ou du moins qu'il n'en parlait pas fort clairement, puisqu'on prouve qu'il n'est pas l'auteur d'un discours, à cause qu'elle y est soutenue.

CHAPITRE IV.

Que les moyens de M. Simon contre l'Écriture portent également contre la tradition, et qu'il détruit l'autorité des Pères par les contradictions qu'il leur attribue. Passage de saint Athanase.

C'est encore dans le même endroit une autre remarque fort essentielle à notre sujet, que par le même moyen par lequel l'auteur affaiblit les preuves de l'Écriture, il détruit également celles qu'on tire de la tradition. Voici ce qu'il dit sur l'Écriture[4]. *Cela* (la dispute qu'on vient de voir sous le nom de saint Athanase et d'Arius) *nous apprend qu'il ne faut pas toujours réfuter les novateurs par l'Écriture; autrement il n'y aurait jamais de fin aux disputes, chacun prenant la liberté d'y trouver de nouveaux sens.* Mais il sait qu'il en est de même des Pères, et que *chacun prend la liberté de leur donner de nouveaux sens, comme à l'Écriture.* Il choisit donc un moyen contre les preuves de l'Écriture, par lequel, en sa conscience, il sait bien que la tradition tombe en même temps; et il n'y a qu'à suivre cet aveugle pour tomber inévitablement avec lui dans le précipice.

[1] P. 99. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* [4] — P. 100.

Il ne faut pas dissimuler qu'il remarque dans ce même lieu[1], *qu'encore que saint Athanase n'oppose presque aux ariens que l'Écriture sainte, il n'a pas négligé les preuves qu'on tire de la tradition*, et même que finalement il nous renvoie à l'Église et au concile de Nicée. Mais pour ce qui est de l'Église et de ce concile, l'auteur ne tardera pas à nous ôter ce refuge, qu'il semble nous donner ici; et pour la tradition, on peut voir d'abord avec quelle froideur il en parle, puisqu'il se contente de dire que saint Athanase *ne la néglige pas.* Il nous prépare par ce petit mot à ce qu'il en dira ailleurs plus ouvertement, et par avance nous venons de voir le principe qu'il a posé pour la renverser.

J'observe enfin, dans le même lieu, ce qu'il dit de saint Athanase[2] : qu'*il nous découvre lui-même à la fin de son Traité de l'incarnation du Verbe, d'où il tirait les principes de la théologie. Car parlant en ce lieu à celui à qui il adresse son ouvrage, il lui dit : Si après avoir lu ce que je viens de vous écrire, vous vous appliquez sérieusement à la lecture des livres sacrés, vous y apprendrez bien mieux et bien plus clairement la vérité de tout ce que j'ai avancé.* Un moment auparavant, il ne travaillait qu'à nous faire sentir qu'il n'y avait rien de convaincant dans les preuves de l'Écriture; il fait dire ici à saint Athanase, qu'il n'y a rien de plus clair : à quoi aboutit cet embarras, si ce n'est à conclure, d'un côté, que les Pères et saint Athanase lui-même, qui est le maître de tous les autres en cette matière, ont prétendu trouver la Trinité clairement et démonstrativement dans l'Écriture; et de l'autre côté, que l'expérience nous a fait voir le contraire, et que les disputes par l'Écriture n'ont aucun fruit?

CHAPITRE V.

Moyens obliques de l'auteur pour détruire la tradition et affaiblir la foi de la Trinité.

Que le lecteur attentif prenne garde ici aux manières obliques et tortueuses dont M. Simon attaque la foi de la Trinité, et ensemble l'autorité de la tradition. Il attaque la foi de la Trinité, puisqu'après avoir supposé que le catholique, aussi bien que l'arien, met dans l'Écriture la

[1] P. 99. — [2] *Ibid.*

principale espérance de sa cause, il tourne tout son discours à faire sentir que c'est en vain qu'il s'y confiait : et pour ce qui est de la tradition, on a vu comme il nous prépare à la mépriser, et la suite fera connaître qu'en effet il lui ôte son autorité. En attendant, les ariens anciens et nouveaux ont cet avantage dans les écrits de M. Simon, que les preuves de l'Écriture, qui sont celles que, de part et d'autre, on estimait les plus convaincantes, n'opèrent rien. Voilà un malheureux commencement du livre de cet auteur, et un grand pas pour nous mener à l'indifférence sur un point si fondamental.

CHAPITRE VI.

Vraie idée de la tradition, et que faute de l'avoir suivie l'auteur induit son lecteur à l'indifférence des religions.

Ce n'est pas ainsi qu'il faut établir la nécessité de la tradition; et la méthode de l'appuyer sur les débris des preuves de l'Écriture, est un moyen qui tend plutôt à la détruire. Elle se prouve par deux moyens : l'un, qu'il y a des dogmes qui ne sont point écrits, ou ne le sont point clairement; l'autre, que dans les dogmes où l'Écriture est la plus claire, la tradition est une preuve de cette évidence : n'y ayant rien qui fasse mieux voir l'évidence d'un passage pour établir une vérité, que lorsque l'Église y a toujours vu cette vérité dont il s'agit.

Pour prendre donc l'idée véritable de l'Écriture et de la tradition, de la parole écrite et non écrite, il faut dire, comme notre auteur a dit quelquefois, mais non pas aussi clairement qu'il le fallait, que les preuves de l'Écriture sur certains points principaux sont convaincantes par elles-mêmes : que celles de la tradition ne le sont pas moins; et qu'encore que chacunes à part puissent subsister par leur propre force, elles se prêtent la main, et se donnent un mutuel secours.

Selon cette règle invariable, on fait bien de joindre la tradition aux passages les plus évidents de l'Écriture, comme une nouvelle preuve de leur évidence. Mais c'est mal fait de n'alléguer la tradition que pour affaiblir, sous ce prétexte, les preuves de l'Écriture; encore plus mal d'avoir mis toute la force de l'Église dans la tradition, dont en même temps on suppose que l'on ne se servait pas; et enfin le comble du mal, c'est l'affectation de faire sortir d'une dispute un catholique et un arien avec un égal avantage, sans que ni l'un ni l'autre prouve rien; en sorte qu'il ne reste plus qu'à tirer cette conséquence, que tout cela est indifférent.

CHAPITRE VII.

Que M. Simon s'est efforcé de détruire l'autorité de la tradition, comme celle de l'Écriture, dans la dispute de saint Augustin contre Pélage : idée de cet auteur sur la critique, et que la sienne n'est, selon lui-même, que chicane : fausse doctrine qu'il attribue à saint Augustin sur la tradition, et contraire à celle du concile de Trente.

Notre auteur a voulu trouver le même défaut dans la dispute de saint Augustin contre les pélagiens. Selon lui[1], saint Augustin a toujours cru la dispute sur le péché originel très-clairement décidée par la seule autorité de l'Écriture. Il produit lui-même un passage où ce Père dit : que l'*Apôtre ne pouvait parler plus précisément, plus clairement, plus décisivement*[2] que lorsqu'il a proposé Adam comme celui en qui tous avaient péché, *in quo omnes peccaverunt*[3]. Il n'importe que M. Simon, trop favorable à Pélage, soutienne dans tout son livre, non-seulement à saint Augustin, mais encore à trois conciles d'Afrique et au concile de Trente, que ce passage qu'ils ont employé comme le plus décisif, ne l'est pas (c'est ce que nous verrons ailleurs); il nous suffit maintenant que saint Augustin, comme l'avoue notre auteur[4], *fût persuadé qu'il avait prouvé la créance de l'Église par des passages de l'Écriture qui ne peuvent être contestés*. C'est donc l'esprit de l'Église de croire que l'on combattait en certains points la doctrine des hérétiques, par des passages si clairs, qu'il ne leur restait, à vrai dire, aucune réplique. Mais il semble que notre auteur ne nous montre cette vérité que pour la détruire; puisqu'après avoir vainement tâché de répondre par la critique au passage de saint Paul, il conclut enfin ses remarques grammaticales par cette exclamation[5] : *Tant il est difficile de convaincre les hérétiques par des textes si formels de l'Écriture, qu'on n'y puisse trouver aucune ambiguïté, surtout quand ils sont exercés dans la critique!* C'est donc là le fruit de la critique, d'apprendre aux hérétiques à éluder les passages où les saints Pères et toute l'Église ont trouvé le plus d'évidence, et de leur faire trouver au contraire, comme fait M. Simon en cette occasion, *des ambiguïtés*, c'est-à-dire, des chicanes et des pointilles de grammaire.

Mais ce qui montre que ce critique ne fait que brouiller, c'est qu'après avoir affaibli les preuves de l'Écriture par son recours aux traditions, il ôte encore à la tradition ce qu'elle avait de plus fort dans l'antiquité, c'est-à-dire, le témoignage de saint Augustin. On sait que ce saint docteur.

[1] P. 186.
[2] *Aug. de pecc. mer.* I, 10.
[3] *Rom.* v. — [4] P. 290. — [5] P. 287.

qui avait déjà établi d'une manière invincible l'autorité de la tradition contre les donatistes rebaptisants, atterre encore les pélagiens par la même voie, en leur opposant le consentement des Pères, et des Grecs autant que des Latins, comme une des preuves les plus constantes de la vérité. Que dit cependant M. Simon? voici ses paroles [1] : *Saint Augustin fait aussi venir quelquefois à son secours la tradition fondée sur les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques; mais il semble ne la suivre que comme un accessoire pour s'accommoder à la méthode de ses adversaires, qui prétendaient que toute la tradition était pour eux.* C'est nous montrer la preuve de la tradition, non comme une preuve naturelle et du propre fond de l'Église, mais comme une preuve étrangère et empruntée de ses ennemis; non comme une preuve constante et perpétuelle, mais comme une preuve que l'on appelait *quelquefois à son secours;* non comme une preuve essentielle et principale, mais comme une preuve accidentelle et accessoire. Voilà l'idée qu'on nous donne de la tradition dans la dispute contre Pélage.

Mais elle est directement opposée à celle du concile de Trente, qui décide que la tradition, c'est-à-dire, la parole non écrite, doit être reçue avec un pareil sentiment de piété et une pareille révérence, *pari pietate ac reverentiâ* [2]. Ce n'est donc ni un accessoire, ni rien d'étranger à l'Église, mais le fond même de sa doctrine et de sa preuve, aussi bien que l'Écriture.

CHAPITRE VIII.

Que l'auteur attaque également saint Augustin et la tradition, en disant que ce Père ne l'allègue que quelquefois, et par accident, comme un accessoire.

Mais peut-être que saint Augustin aura donné lieu à cette maligne réflexion de notre critique? tout au contraire : ce Père, dont il dit qu'il n'appelle la tradition que *quelquefois* au secours de la religion, est celui de tous les Pères qui s'en est servi le plus souvent. Vingt ou trente célèbres passages qu'on cite de ses ouvrages contre les donatistes, et de son épître à Janvier, en font foi; et afin de nous renfermer dans la dispute contre Pélage, qui est celle où M. Simon assure que saint Augustin ne fait venir la tradition à son secours *que quelquefois*, on voit au contraire qu'il donne à la tradition deux livres entiers, le premier et le second contre Julien. Il revient continuellement à cette preuve dans le livre des Noces et de la Concupiscence, dans le livre de la Nature et de la Grâce, dans les livres au pape Boniface contre les lettres des pélagiens, dans les livres de la Prédestination des saints et de la Persévérance, dans le livre contre Julien qu'il a laissé imparfait, et sur lequel il est mort [1] : dans tous ces livres, et partout ailleurs, il ne cesse d'alléguer les Pères, et de faire de leur témoignage une de ses preuves les plus authentiques pour autoriser sa doctrine sur le péché originel. Il n'y a rien qu'il presse plus que la tradition du baptême des petits enfants, et des exorcismes qu'on faisait sur eux pour les délivrer de la puissance du démon. Pour établir sa doctrine sur la prédestination et sur le don de la persévérance [2] qui sont des matières connexes, il n'allègue rien de plus puissant que les prières de l'Église, qu'il ne cesse de rapporter comme l'instrument le plus manifeste de la tradition. Si M. Simon avait lu ces livres, s'il les avait, pour ainsi parler, seulement ouverts, aurait-il dit que saint Augustin ne se sert de la tradition *que quelquefois?* Mais il décide sans lire : il ne fait que jeter les yeux sur quelques passages connus; c'en est assez pour conclure que saint Augustin parle *quelquefois* de la tradition. Pour en dire davantage, il faudrait s'être attaché à tous ses ouvrages; mais il n'y regarde pas, ou il ne fait que passer les yeux légèrement par-dessus.

A-t-on lu et pesé saint Augustin, lorsqu'on assure que la preuve de la tradition n'est pour lui qu'*un accessoire,* où il n'entre que par accident, et pour *s'accommoder* aux pélagiens, pendant qu'on voit au contraire qu'il insiste continuellement sur cette preuve, comme sur une preuve tirée de l'intérieur de sa cause? M. Simon produit lui-même ce célèbre passage de saint Augustin [3], où il montre que les saints Pères, dont il allègue l'autorité contre Pélage, n'ont pu enseigner au peuple que ce qu'ils avaient trouvé déjà établi dans l'Église; ni, en disant ce qu'ils y avaient trouvé établi, dire autre chose que ce que leurs pères y avaient laissé, ni en tout cela dire autre chose que ce qui venait des apôtres [4]. Est-ce là un argument emprunté et un accessoire de preuve, ou le fond de la cause? Avouons donc que M. Simon, qui le fait parler de la tradition d'une manière si méprisante, ne pèse pas ce qu'il lit, et n'y voit que les préjugés dont il s'est laissé prévenir.

CHAPITRE IX.

L'auteur affaiblit encore la tradition par saint Hilaire, et dit indifféremment le bien et le mal.

Notre auteur n'attaque pas moins la tradition

[1] P. 285. — [2] *Sess.* IV.

[1] *De nupt.* lib. II, cap. XVIII. *De nat. et gr.* cap. LXII et seq. *Ad. Bonif.* lib. IV, cap. VIII, etc. *De prædest. SS.* cap. XIV. *Op Imp.* lib. II.
[2] *De dono Pers.* lib. II, cap. XIX, etc.
[3] P. 298.
[4] L. II *cont. Jul.* cap. X, n° 34.

en parlant de saint Hilaire, lorsqu'il remarque avec tant de soin [1] *que ce Père ne s'appuie pas même sur les traditions et sur les témoignages des anciens docteurs, mais seulement sur les livres sacrés.* Il est vrai qu'il insinue au même lieu, que saint Hilaire en usait ainsi pour combattre les ariens *par leur propre principe, et même selon leur méthode, à cause que l'Écriture était leur fond principal.*

Il semble donc qu'il ne fait omettre la tradition à saint Hilaire que pour s'accommoder aux ariens; mais le contraire paraît dans les paroles suivantes [2] : *Il suppose* (c'est saint Hilaire), *que les ariens convenaient de principes avec les catholiques, ayant de part et d'autre la même Écriture, et que toute leur dispute ne consistait que dans le sens qu'on lui devait donner.* Si le principe des ariens était la seule Écriture, et si saint Hilaire en convient avec eux, il convenait donc avec eux que l'Écriture était suffisante, et qu'on n'avait besoin de la tradition, ni pour expliquer ce qu'elle dit, ni pour suppléer à ce qu'elle tait : ce n'était donc pas pour s'accommoder aux ariens, que saint Hilaire ne *s'appuyait pas sur les traditions;* c'est à cause que le principe commun était que l'Écriture est assez claire, et la tradition inutile. C'est pour cela qu'il fait dire au même Père [3], que ces paroles de Jésus-Christ : *Allez maintenant instruire toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit,* sont simples et claires d'elles-mêmes. Ainsi l'Écriture est claire selon les Pères : selon M. Simon l'on n'en peut rien conclure de certain, il faut avoir recours à la tradition; et néanmoins saint Hilaire ne s'appuie pas dessus. Notre auteur dit tout ce qu'il veut; il dit le pour et le contre, et fait sortir de la même bouche le bien et le mal, contre le précepte de saint Jacques [4], afin que chacun choisisse ce qui lui convient, et que tout soit indifférent.

CHAPITRE X.

Si M. Simon a dû dire que saint Hilaire ne s'appuyait point sur la tradition.

Au reste, si saint Hilaire ne trouve pas à propos d'apporter les témoignages des Pères dans ses livres de la Trinité, il ne fallait pas dire pour cela *que ce Père ne s'appuie pas sur la tradition.* M. Simon parle sans mesure; c'est s'appuyer sur la tradition, que d'avoir dit ces paroles qui en renferment toute la force : HÆC EGO ITA DIDICI, ITA CREDIDI : *C'est ainsi que j'ai été instruit, et c'est ainsi que j'ai cru* [5]; ce qu'il répète en un autre endroit avec des paroles aussi courtes, et en même temps aussi efficaces : QUOD ACCEPI TENEO, NEC DEMUTO QUOD DEI EST : *Je conserve ce que j'ai reçu, et je ne change point ce qui vient de Dieu* [1]; pour s'expliquer davantage il ajoute : *Ces docteurs impies que notre âge a produits sont venus trop tard; avant que d'en avoir ouï seulement les noms, j'ai cru à vous, ô mon Dieu, en la manière que j'y crois : j'ai été baptisé dans cette foi, et dès ce moment je suis à vous.* Il en appelle à la foi dans laquelle il a été instruit, au temps de son baptême, et ne veut point écouter ceux qui le viennent enseigner depuis.

CHAPITRE XI.

Que les Pères ont également soutenu les preuves de l'Écriture et de la tradition : Que M. Simon fait le contraire, et affaiblit les unes par les autres : Méthode de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse et de saint Grégoire de Nazianze, dans la dispute contre Aèce et contre Eunome, son disciple.

L'endroit où M. Simon semble le plus appuyer la tradition, est celui où il parle de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, son frère, et de saint Grégoire de Nazianze, son ami; mais il y tombe dans la même faute qu'on a déjà remarquée, qui est une affectation d'affaiblir, principalement sur le mystère de la Trinité, les preuves de l'Écriture.

Pour découvrir la malignité de ce dangereux auteur, il faut remarquer en peu de mots qu'Eunome, disciple d'Aèce, ayant attaqué ce grand mystère avec de nouvelles subtilités, disons mieux, avec de nouvelles chicanes, toutes les forces de l'Église se tournèrent aussitôt contre lui. Saint Basile fut le premier à l'attaquer par cinq livres auxquels il joignit un peu après celui du Saint-Esprit, pour montrer qu'on le pouvait glorifier avec le Père et le Fils, parce qu'il était leur égal, et un avec eux.

Eunome fit une réponse à saint Basile; et ce Père étant mort un peu après qu'elle eut paru, saint Grégoire de Nysse entreprit la défense de son frère, qu'il appelle partout son père et son maître. Saint Grégoire de Nazianze ne manqua pas à l'Église dans cette occasion, et composa ces cinq oraisons ou discours célèbres contre Eunome, qu'on appelle aussi les Discours sur la théologie, et qui en effet lui ont acquis, plus que tous les autres, dans toute l'Église, le titre de théologien par excellence, à cause qu'il y défend avec une force invincible, dans sa manière précise et serrée, la théologie des chrétiens sur le mystère de la Trinité.

[1] P. 132. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Jac.* III, 10.
[5] Lib. VI, n° 10, p. 891.

[1] Lib. II, *ad. Const.* n° 8, p. 1230 et alibi.

Les preuves dont se servent ces grands hommes, sont tirées de l'Écriture et de la tradition. Les preuves de l'Écriture ne sont ni en petit nombre ni insuffisantes, selon l'idée qu'on va voir qu'en a voulu donner M. Simon. Au contraire, tous leurs discours sont tissus des témoignages de l'Écriture, que ces grands hommes proposent partout comme invincibles et démonstratifs par eux-mêmes. La tradition ne laissait pas de leur servir en deux manières : l'une pour montrer qu'ils exposaient l'Écriture, comme on avait fait de tout temps; l'autre à cause qu'y ayant des dogmes non écrits également recevables avec ceux qui se trouvaient dans l'Écriture, ce n'était pas un argument de dire, comme faisaient les hérétiques : Cela n'est pas écrit, donc il n'est pas.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'ils aient jamais rangé le dogme de la divinité de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit, parmi les dogmes non écrits. Au contraire, ils montrent partout que les preuves de l'Écriture sont claires et suffisantes. Lorsqu'aux chap. XXVII et XXVIII du Traité du Saint-Esprit, saint Basile vient à établir les dogmes non écrits, c'est pour prouver qu'on se peut servir pour glorifier le Saint-Esprit avec le père et le fils, d'une façon de parler qui n'est point dans l'Écriture. Les hérétiques voulaient bien qu'on unît les trois Personnes divines par la particule *et*, qui en effet se trouvait dans les paroles de l'Évangile, *les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit;* mais ils ne voulaient pas qu'on pût dire : Gloire soit au Père et au Fils avec le Saint-Esprit, à cause que ce terme *avec* ne se trouvait pas dans l'Écriture; comme s'il y avait de la différence entre la conjonction *et* qu'on lisait dans l'Évangile, et la préposition *avec* qu'on n'y lisait pas. Les Pères, qui n'oublient rien pour détruire jusqu'aux moindres chicanes des hérétiques, démontraient premièrement, que le fond de cette expression était dans l'Évangile; et secondement, que quand même il ne s'y trouverait pas, il ne faudrait pas moins la recevoir, à cause de la certitude des dogmes non écrits : et ces deux preuves sont le sujet du livre du Saint-Esprit, de saint Basile.

Saint Grégoire de Nysse, son frère, qui le défend contre Eunome, agit dans le même esprit et selon les mêmes principes. Saint Grégoire de Nazianze procède en tout et partout selon cette règle; et parce que les hérétiques voulaient qu'on leur lût dans l'Écriture certains termes précis et formels, d'où ils faisaient dépendre la dispute, il démontrait à ces chicaneurs, premièrement, qu'il y en avait d'équivalents; secondement, qu'il fallait croire même ce qui n'était nullement écrit, à plus forte raison ce qui l'était équivalemment, et dans le fond, encore qu'il ne le fût pas de mot à mot.

On voit par là combien on s'oppose aux avantages de l'Église et à l'autorité des Pères, lorsqu'on affaiblit les preuves de l'Écriture, qu'ils ont toujours regardées comme un principal fondement de leur créance, et qu'il n'y a rien de plus pernicieux que d'abuser de la tradition pour un dessein si malin. Cela posé, voyons maintenant les démarches de M. Simon.

CHAPITRE XII.

Combien de mépris affecte l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, principalement pour ceux où ils défendent la Trinité contre Eunome.

Et d'abord on ne peut voir sans douleur, qu'il ne trouve que de la faiblesse dans tous les écrits par où ces grands hommes ont établi la divinité de Jésus-Christ. Un des plus forts, quoique des plus courts sur cette matière, est celui de saint Basile sur ces paroles de saint Jean : *Au commencement était le Verbe.* Mais M. Simon le méprise, et commence sa critique sur ce Père par ces paroles [1] : *Il paraît plus d'esprit et plus d'éloquence dans l'homélie que saint Basile nous a laissée sur ces premiers mots de saint Jean :* AU COMMENCEMENT ÉTAIT LE VERBE, *que d'application à expliquer les paroles de son texte.*

C'était pourtant un texte assez important pour mériter qu'on s'y attachât. *Mais saint Basile,* poursuit notre auteur [2], *a presque toujours recours aux règles de l'art; c'est pourquoi il s'arrête plus dans ce petit discours aux lieux communs, selon la coutume des rhéteurs, qu'à sa matière.*

Que veut-il qu'on pense d'un auteur qui traitant une matière si capitale et le texte fondamental pour en décider, ne s'applique à rien moins qu'à l'expliquer; et qui, quoique son discours soit *petit,* se perd encore dans des lieux communs? C'est un homme qui manque de sens, ce qu'on ne peut penser de saint Basile; ou qui sentant la faiblesse de sa cause, se jette sur des digressions et des lieux communs. Mais le contraire paraît par la lecture de cette homélie, et il faut être bien prévenu pour ne pas sentir avec quelle force les ariens y sont poussés par saint Basile. Cependant on le traite de simple rhéteur; et si l'on veut savoir quelle idée notre critique attache à ce mot, il n'y a qu'à lire ce qu'il dit de saint Grégoire de Nazianze [3], *qu'il raisonne quelquefois plutôt en rhéteur qu'en théologien,* lui à qui tout l'Orient a donné le titre de théologien par excellence; et

[1] P. 101. — [2] *Ibid.* — [3] P. 121.

comme si le critique ne s'était pas encore expliqué d'une manière assez méprisante : *Les grands orateurs*, continue-t-il [1], *se contentent souvent de raisons qui ont quelque faible apparence.* Ce terme, *les grands orateurs*, fait assez sentir le style moqueur de notre critique. On n'est point, à parler juste, un grand orateur, mais un rhéteur impertinent, quand on se contente des apparences de la raison, et non pas de la raison même.

Voilà comme on traite les deux plus sublimes théologiens de leur temps, et en particulier saint Grégoire de Nazianze, quoique l'Orient l'ait tellement révéré, qu'il en a fait, comme on a vu, son théologien : il n'est pourtant qu'un *rhéteur*, c'est-à-dire, un vain discoureur, qui prend l'apparence, c'est-à-dire, l'illusion pour la vérité, aussi bien que son ami saint Basile, dans le discours le plus sérieux qu'il ait jamais prononcé.

Philostorge, l'historien des ariens et l'ennemi de l'Église, parle plus honorablement de ces grands hommes, puisqu'il admire en eux la sagesse, l'érudition, la science des Écritures, jusqu'à dire qu'on les préférait à saint Athanase ; et pour ce qui est du discours, il attribue en particulier la noblesse et la force, aussi bien que la beauté, à saint Basile, et la solidité avec la grandeur à saint Grégoire de Nazianze. Voilà quels ils étaient dans la bouche des ariens leurs ennemis ; et on a vu quels ils sont dans celle de M. Simon, qui fait semblant de les révérer.

CHAPITRE XIII.

Suite du mépris de l'auteur pour les écrits et les preuves de saint Basile, et en particulier pour ses livres contre Eunome.

Ce qu'il y a de pire en cette occasion, c'est d'affecter de les faire faibles dans tous les écrits où ils défendent le plus fortement la foi de la Trinité. Nous avons vu comme on a traité la docte homélie de saint Basile sur le commencement de l'évangile de saint Jean. Si nous en croyons M. Simon, les livres contre Eunome, qui sont un trésor des passages les plus concluants pour la foi de la Trinité, n'ont guère de fondement sur l'Écriture. *Saint Basile*, dit notre auteur [2], *lui oppose* (à Eunome) *de temps en temps, des passages du Nouveau Testament.* Ce n'est que de *temps en temps*, et à l'entendre ils y sont bien clair-semés ; mais cela est faux. Il faut une fois que ce critique, qui avance si hardiment des faussetés, en soit démenti à la face du soleil. Les passages du Nouveau Testament sont en si grand nombre, et si vivement pressés dans ce livre de saint Basile, que l'hérétique en est visiblement accablé. Outre

[1] P. 124 — [2] P. 105.

ceux qu'il étale plus au long, il y en a quelquefois plus de vingt ou trente si fortement ramassés en peu de lignes, qu'on n'en peut assez admirer la liaison, que ce critique n'a pas sentie.

Encore, si, en ôtant à l'Église le nombre des preuves, il lui en avait laissé la force, la foi demeurerait suffisamment établie, et on pourrait bien en croire un Dieu, quand il n'aurait parlé qu'une fois. Mais ces passages, que saint Basile semait par ci par là dans ses discours, *sont*, dit-il [1], *pour la plupart, les mêmes qui ont été produits ci-dessus sous le nom d'Athanase.* Souvenons-nous donc quels ils étaient, et ce qu'en a dit notre auteur. C'étaient des passages dont nous avons vu que, selon lui, on ne pouvait rien conclure de clair. C'est ainsi qu'il jette de loin en loin des paroles qui, rapprochées et unies ensemble, comme un hérétique ou un libertin le saura bien faire, laissent les preuves de l'Église, non-seulement en petit nombre, mais encore faibles ; ce qu'il confirme en ajoutant [2] : *Que la plupart de leurs disputes* (de saint Basile et d'Eunome) *roulent sur les conséquences qu'ils tirent de leurs explications ; en sorte qu'on y trouve plus de raisonnements que de passages du Nouveau Testament.* Nous examinerons ailleurs ce qu'il ajoute encore un peu après [3] : *Que cette méthode n'est pas exacte, à cause que la religion semblerait dépendre plutôt de notre raison que de la pure parole de Dieu.* Il suffit ici de faire voir que l'esprit de notre critique est de donner un mauvais tour aux preuves des Pères.

C'est encore une autre malice contre les Pères de prendre plaisir à relever les défauts qu'on croit trouver dans leurs preuves. *Saint Basile*, dit notre auteur, *se sert aussi de quelques preuves tirées de l'Ancien Testament* (on voit toujours en passant l'affectation d'exténuer le nombre des preuves) ; *mais*, poursuit-il [4], *il ne suit pas toujours le sens le plus naturel.* Il en rapporte un exemple dont je ne veux pas disputer ; car il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait jamais dans les Pères, des preuves plus faibles ou même défectueuses. Ce qu'il fallait remarquer, c'est que pour une preuve de cette nature, les Pères en ont une infinité de si convaincantes, que les hérétiques n'y pouvaient répondre que par des absurdités manifestes. Tout lecteur équitable en portera ce jugement ; et sans cet avis nécessaire, les exemples de pareils défauts, dont l'auteur a rempli son livre, ne servent qu'à insinuer le mépris des Pères, et c'est aussi le dessein qui règne dans tout cet ouvrage.

[1] P. 105.
[2] *Ibid.*
[3] P. 107.
[4] P. 105.

CHAPITRE XIV.

Mépris de M. Simon pour saint Grégoire de Nysse et pour les écrits où il établit la foi de la Trinité.

Voilà pour ce qui regarde saint Basile. Saint Grégoire de Nysse, son frère et son défenseur contre Eunome, ne vaut pas mieux; puisque *encore qu'il soit plus exact et attaché à son sujet dans les douze livres qu'il a écrits contre Eunome, pour la défense de saint Basile, il y conserve néanmoins l'esprit de rhéteur* [1]. Le voilà donc déjà rhéteur et vain discoureur comme les autres : *tâchant de persuader ses lecteurs autant par la beauté de son art que par la force de ses raisons.* Cet *autant* enveloppe un peu la malignité de l'auteur; mais au fond c'est trop clairement s'opposer à la vérité, que de choisir constamment et en tant de lieux des paroles pour l'obscurcir.

Poursuivons. *Étant orateur de profession, il fait entrer dans tous ses discours les règles de son art* [2]. On a vu ce que c'est qu'un orateur, dans le style de notre critique; et de là vient, qu'ayant rangé saint Grégoire de Nysse dans cet ordre, il en tire cette conséquence : *C'est pourquoi*, dit-il [3], *il faut lire beaucoup pour y trouver* (dans cet ouvrage contre Eunome) *un petit nombre de passages du Nouveau Testament expliqués.* Il se trompe, il y en a un très-graud nombre, ou étalés au long, ou pressés ensemble, comme nous avons dit de saint Basile. Mais l'auteur affecte de parler ainsi, parce qu'il ne nous veut point tirer de l'idée du petit nombre et de la faiblesse des preuves de l'Église.

CHAPITRE XV.

Mépris de l'auteur pour les discours et les preuves de saint Grégoire de Nazianze sur la Trinité.

Mais saint Grégoire de Nazianze est celui dont on représente les preuves et la méthode comme la plus faible. C'est dans ses Oraisons contre Eunome, qui, comme nous avons vu, ont acquis à ce grand docteur le titre de théologien, à cause qu'il y soutient avec tant de solidité la véritable théologie; c'est, dis-je, dans ces oraisons, qu'on le met au nombre de *ceux qui se contentent des apparences et de l'ombre de la raison* [4].

Il est vrai qu'on tempère, en quelque façon, cette téméraire critique par un *quelquefois* et un *souvent* [5]. Mais ces faibles corrections ne servent qu'à faire voir que le hardi censeur des Pères n'ose dire à pleine bouche ce qu'il en pense. Car, si les preuves de saint Grégoire de Nazianze lui avaient paru concluantes en gros, du moins, en disant *que souvent* elles sont apparentes plutôt que solides, et que toutes ne sont pas fortes, il aurait dû expliquer qu'elles le sont ordinairement, ce qu'il ne fait en aucun endroit. Au contraire, ce grand personnage est partout, dans notre auteur, un homme qui tremble, qui évite la difficulté : *Grégoire évite*, dit-il [1], *de rapporter en détail les endroits de l'Écriture où il est fait mention du Saint-Esprit;* il se couvre en ajoutant *qu'il laisse cela à d'autres qui les avaient examinés.* Pour exposer la chose comme elle est, et à l'avantage de ce grand théologien, il fallait dire qu'à la vérité il se remet du principal de la preuve aux écrivains précédents et *à saint Basile, qui avait écrit devant lui sur cette matière* [2]; mais que dans la suite il ne laisse pas de rapporter toutes leurs preuves et tous leurs passages d'une manière abrégée, et d'autant plus convaincante. Mais il faut dire encore un coup à notre critique, qu'il ne sent pas ce qu'il lit. Il croit n'entendre que peu de passages de l'Écriture dans les discours théologiques de saint Grégoire de Nazianze, parce que ce sublime théologien, qu'il a traité ignoramment de vain rhéteur, fait un précis de cent passages qu'il ne marque pas, parce que la lettre en était connue, et qu'il fallait seulement en prendre l'esprit. C'est ce que peuvent reconnaître ceux qui liront avec réflexion ses cinq Discours contre Eunome, et surtout la fin du cinquième, où il établit, en deux pages, la divinité du Saint-Esprit, d'une manière à ne laisser aucune réplique : cela n'est pas *éviter* la preuve ni tout le *détail*, comme dit le hardi censeur de saint Grégoire de Nazianze, puisque ce Père n'oublie rien, et n'en fait pas moins valoir le texte sacré, pour n'en avoir pas cité expressément tous les endoits. Un bon critique devait sentir cette vérité, et un catholique sincère ne la devait pas taire. Mais il ne faut pas chercher dans notre auteur ces délicatesses de goût et de sentiment, non plus que celles de religion et de bonne foi. Au contraire, comme s'il ne s'était pas encore assez expliqué, en insinuant que *Grégoire évite* la difficulté, il ajoute [3], pour ne laisser aucun doute de sa faiblesse : *qu'avant que de produire les passages qu'on lui demandait* (pour prouver qu'il fallait adorer le Saint-Esprit) *il se précautionne judicieusement, dans la crainte qu'on ne les trouve pas concluants;* d'où il infère *qu'il était difficile qu'il convainquît ses adversaires par la seule Écriture.* Ainsi ce ne sont point les hérétiques, mais les catholiques, qui hésitent, quand il s'agit de la preuve par l'Écriture : leur fuite est aussi honteuse que manifeste; et la vic-

[1] P. 114. — [2] P. 111. — [3] P. 114. — [4] P. 121. — [5] *Ibid.*

[1] P. 124. — [2] *Orat.* 37. — [3] P. 124.

toire de l'Église, sur les ennemis de la Trinité, consiste plutôt dans l'éloquence de ses rhéteurs, que dans le témoignage des livres sacrés.

CHAPITRE XVI.

Que l'auteur, en cela semblable aux sociniens, affecte de faire les Pères plus forts en raisonnements et en éloquence, que dans la science des Écritures.

C'est ce que l'auteur ne nous laisse pas à deviner dans l'endroit où, commençant la critique de saint Grégoire de Nazianze, il en parle en cette manière [1] : *Ce qu'on a remarqué ci-dessus du caractère de saint Basile dans les livres qu'il a écrits contre les hérétiques, se trouve presque entièrement dans les disputes de saint Grégoire de Nazianze, qui ne s'est pas tant appuyé sur des passages de l'Écriture, que sur la force de ses raisons et de ses expressions;* ce qui se termine à dire enfin qu'*il a été un grand maître dans l'art de persuader* [2].

C'est ce que veulent encore aujourd'hui les sociniens. Les discours des anciens Pères, selon eux, sont des discours d'éloquence, pour mieux dire des discours de déclamateurs; ou, comme M. Simon aime mieux les appeler, de rhéteurs, qui n'ont rien de convaincant. Saint Grégoire de Nazianze, avec son titre de théologien, n'a eu, non plus que les autres, qu'une éloquence parleuse, destituée de force et de preuves. Ce qu'il ajoute de ce même Père [3], comme pour l'excuser de ne s'être pas beaucoup appuyé sur l'Écriture, *qu'il suppose que ceux qui l'ont précédé avaient épuisé cette matière, et qu'il était inutile de répéter ce qu'ils avaient dit*, n'est après tout qu'une faible couverture de sa malignité. Car, outre que nous avons vu qu'il entre en preuve quand il faut et comme il faut, il ne sert de rien de nous dire qu'il se repose sur les écrivains précédents, après qu'on a travaillé à nous faire voir que les anciens écrivains, saint Basile et saint Athanase, ou celui qu'on fait disputer si faiblement sous son nom, après tout ne concluent rien par l'Écriture; en sorte que les hérétiques paraissent toujours invincibles de ce côté-là, ce qui, dans l'esprit de tous les Pères, et de l'aveu de M. Simon, est le principal.

CHAPITRE XVII.

Que la doctrine de M. Simon est contradictoire : qu'en détruisant les preuves de l'Écriture, il détruit en même temps la tradition, et mène à l'indifférence des religions.

Il allègue ici la tradition, et c'est par où je confirme ce que j'ai déjà remarqué : qu'il ne l'allègue que pour affaiblir l'Écriture sainte. Ce n'est pas là l'esprit de l'Église ni des Pères; et au contraire, je vais démontrer, par les principes de M. Simon, que c'est un moyen certain de détruire la tradition avec l'Écriture même.

Il n'y a qu'à parcourir tous les endroits où il convient que les Pères mettaient leur fort principalement sur l'Écriture [1]. On a vu que, dans la dispute sur le mystère de la Trinité, les deux contendants, tous deux habiles selon lui et parfaitement instruits de la matière [2], se fondaient également sur l'Écriture comme sur un principe convaincant, et réduisaient la question à la bien entendre. *La dispute*, dit M. Simon [3], *n'est appuyée de part et d'autre que sur des passages de l'Écriture. Le véritable Athanase,* dit encore M. Simon [4], *nous apprend que les preuves les plus claires sont celles de l'Écriture.* Les autres Pères ont suivi, selon notre auteur [5], la méthode, comme la doctrine, de saint Athanase, dont ils ont pris ce qu'ils ont de meilleur. Ils raisonnent à la vérité, et trop selon lui, comme on va voir; mais c'est toujours sur l'Écriture. *La plupart de leurs disputes*, dit-il [6], *roulent sur des conséquences qu'ils tirent des explications de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Telle est la méthode de saint Basile. En effet, on a vu [7] que ce grand auteur prétend avoir démontré la divinité du Fils et du Saint-Esprit par les saints livres. S'il y joint la tradition, ce n'est pas pour affaiblir l'Écriture ni les preuves très-convaincantes qu'il ne cesse d'en tirer, mais pour ajouter ce secours à des preuves déjà invincibles.

On a vu que les deux Grégoire ont suivi cette méthode. Notre auteur nous apprend lui-même les deux principes de saint Grégoire de Nysse [8] : *Le premier est de s'attacher aux paroles simples de l'Écriture; le second, de s'en rapporter aux décisions des anciens docteurs.* Voilà donc, dans ce saint docteur, deux principes également forts, et celui de l'Écriture établi autant que l'autre.

Les Pères latins n'ont pas eu une autre méthode. *Saint Hilaire*, dit notre auteur [9], *ne s'appuie pas sur la tradition, mais seulement sur les livres sacrés;* et un peu après : *Les ariens convenaient de principes avec les catholiques, ayant de part et d'autre la même Écriture, et toute leur dispute ne consistait que dans le sens qu'on lui devait donner.*

Dans la dispute de saint Augustin contre Maximin, sur la même matière de la Trinité, si l'hé-

[1] P. 119. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Ci-dessus*, livre II, chap. I, II, III, IV
[2] *Simon*, p. 93.
[3] P. 97. — [4] P. 99. — [5] P. 91. — [6] P. 105.
[7] *Ci-dessus*, chap. XI et suiv.
[8] P. 115. — [9] P. 132.

rétique proteste qu'il n'a point d'autre volonté que de se soumettre à l'Écriture, *saint Augustin, de son côté, ne fait pas moins valoir que lui les preuves de l'Écriture*[1]. C'était donc dans l'Église catholique une vérité reconnue que les preuves de l'Écriture étaient convaincantes.

Si l'on a mis le fort de la cause sur l'Écriture, dans la dispute sur la Trinité, dans celle contre Pélage saint Augustin ne l'y met pas moins; et nous avons vu[2] que M. Simon lui fait pousser l'évidence des preuves jusqu'à regarder celles de la tradition comme n'étant point nécessaires[3], en quoi même nous avons marqué son excès.

C'est donc une tradition constante et universelle dans l'Église, que les preuves de l'Écriture sur certains mystères principaux sont évidentes par elles-mêmes, encore que les hérétiques aveugles et préoccupés n'en sentent pas l'efficace; et M. Simon nous apprend qu'encore dans les derniers temps Maldonat avait soutenu que, par la force des termes[4], *il n'y avait rien de plus clair, pour établir la réalité, que cette proposition :* Ceci est mon corps; tant il est vrai que la tradition de l'évidence de l'Écriture sur certains points principaux est de tous les âges, et même selon notre auteur.

Mais s'il est certain que M. Simon établit sur ces articles principaux l'évidence de l'Écriture, d'autre côté il n'est pas moins clair, par tout ce qu'on vient de rapporter, qu'il en affaiblit les preuves jusqu'à dire qu'elles n'ont rien de convaincant. Quand on a des vues aussi diverses que celles de ce faux critique; qu'on veut plaire à autant de gens de principes différents et de créances si opposées, jamais on ne peut tenir un même langage : la force de la vérité, ou la crainte de trop faire voir qu'on l'a ignorée, tire d'un côté; les vues particulières entraînent de l'autre. Mais ce qui règne dans tout l'ouvrage de notre critique, est une pente secrète vers l'indifférence; et il n'y a point de chemin plus court pour y parvenir et pour renverser de fond en comble l'autorité de l'Église, que de faire voir d'un côté qu'elle fait fond sur l'Écriture, pendant qu'on montre de l'autre qu'elle n'avance rien par ce moyen. Lorsqu'on diminue les preuves peu à peu, on met les sociniens en égalité avec elle. Comme il faut trouver un prétexte pour affaiblir les témoignages de l'Écriture, on n'en peut trouver de plus spécieux que celui de faire paraître qu'on veut par là pousser l'hérétique à l'aveu de la tradition; et voilà ce qui a produit cette méthode réservée à la maligne critique de M. Simon, de renverser la tradition sous couleur de la défendre, et de détruire l'Église par l'Église même.

[1] P. 284. — [2] *Ci-dessus*, chap. VII.
[3] P. 285, 286, 290. — [4] P. 623.

CHAPITRE XVIII.

Que l'auteur attaque ouvertement l'autorité de l'Église sous le nom de saint Chrysostôme, et qu'il explique ce Père en protestant déclaré.

Certainement, s'il avait la tradition autant à cœur qu'il en veut faire semblant, comme la tradition n'est autre chose que la perpétuelle reconnaissance de l'infaillible autorité de l'Église, il n'aurait pas anéanti une autorité si nécessaire. C'est cependant ce qu'il a fait dans le chap. XI de son livre, sous le nom de saint Chrysostôme, en cette sorte : *Saint Chrysostôme*, dit-il[1], *représente dans l'homélie* XXXIII *sur les Actes, un homme qui voulant faire profession de la religion chrétienne, se trouve fort embarrassé sur le parti qu'il doit prendre, à cause des différentes sectes qui étaient alors parmi les chrétiens. Quels sentiments suivrai-je? dit cet homme; à quoi m'attacherai-je? Chacun dit qu'il a la vérité de son côté; je ne sais à qui je dois croire, parce que j'ignore entièrement l'Écriture, et que les différents partis prétendent tous qu'elle leur est favorable. Saint Chrysostôme*, poursuit-il, *ne renvoie pas cet homme à l'autorité de l'Église, parce que chaque secte prétendait qu'elle l'était; mais il tire un grand préjugé en sa faveur de ce que celui qui voulait embrasser le christianisme se soumettait à l'Écriture sainte qu'il prenait pour règle. De s'en rapporter*, dit-il, *aux raisonnements, c'est se mettre dans un grand embarras; et, en effet, la raison seule ne peut pas nous déterminer entièrement. Lorsqu'il s'agit de préférer la véritable religion à la fausse, il faut supposer une révélation. C'est pourquoi il ajoute, que si nous croyons à l'Écriture, qui est simple et véritable, il sera facile de faire ce discernement, surtout si on a de l'esprit et du jugement.*

Je demande ici à notre auteur : Que prétend-il par ce passage? à qui en veut-il? en faveur de qui fait-il cette remarque? *Saint Chrysostôme ne renvoie point à l'autorité de l'Église* cet homme incertain, mais à l'Écriture *qui est simple*, où il trouvera un moyen facile de discerner, parmi tant de sectes, celle où il faut se ranger. N'est-ce pas là manifestement le langage d'un protestant qu'il met à la bouche de saint Chrysostôme? Où est cet homme qui nous disait tout à l'heure qu'on n'avançait rien par l'Écriture, et qu'il fallait avoir recours à la tradition? Il y fallait donc renvoyer, si ses principes avaient quel-

[1] P. 166.

que suite. Mais non, dit-il, saint Chrysostôme ne renvoie point à l'Église, ni par conséquent à la tradition, puisque, comme on vient de dire, la tradition n'est autre chose que le sentiment perpétuel de l'Église. Il renvoie à l'Écriture, qui à cette fois devient si claire, que pourvu qu'on ait du sens et du jugement, il sera aisé de prendre parti par elle seule, sans qu'on ait besoin d'avoir recours à l'Église. Il ne faut point ici de raisonnement pour découvrir les sentiments de M. Simon. Malgré tout ce qu'il répand çà et là dans ses livres pour l'autorité de la tradition, qui est celle de l'Église, à ce coup il se déclare à visage découvert. L'esprit protestant, je le dis à regret, mais il n'est pas permis de le dissimuler; oui, l'esprit protestant paraît. Il est bien certain qu'un catholique déterminerait cet homme douteux par l'autorité de l'Église, plus claire que le soleil : par la succession de ses pasteurs, par sa tradition, par son unité, dont toutes les hérésies se sont séparées, et portent dans ce caractère de séparation et de révolte contre l'Église la marque évidente de réprobation. Saint Chrysostôme a souvent parlé de cette belle marque de l'Église. Il a dit sur ces paroles : LES PORTES DE L'ENFER NE PRÉVAUDRONT POINT CONTRE L'ÉGLISE; *que saint Pierre avait établi une Église plus forte, plus inébranlable que le ciel.* Il a dit sur celles-ci : JE SUIS AVEC VOUS JUSQU'A LA FIN DES SIÈCLES : *Voyez quelle autorité! les apôtres ne devaient pas être jusqu'à la fin des siècles; mais il parle en leur personne à tous les fidèles comme composant un seul corps, qui ne devoit jamais être ébranlé.* Il a dit[1] : *Rien n'est plus ferme que l'Église : que l'Église soit votre espérance : que l'Église soit votre salut : que l'Église soit votre refuge : elle est plus haute que le ciel, et plus étendue que la terre : elle ne vieillit jamais, sa jeunesse est perpétuelle. Pour montrer combien elle est ferme et inébranlable, l'Écriture la compare à une montagne*[2]; la même comparaison montre *qu'elle devait éclater aux yeux de tous les hommes : plus on l'attaque, plus elle reluit.* Si M. Simon ne voulait pas se donner la peine de rechercher ces passages, et tant d'autres aussi précis dans saint Chrysostôme, il ne devait pas omettre ce qui se trouvait au lieu même qu'il fait semblant de vouloir transcrire. Car n'est-ce pas manifestement renvoyer cet homme douteux à l'Église, à son autorité, à son unité, dont toutes les autres sectes se sont détachées, que de lui parler en ces termes : *Considérez toutes ces sectes, elles ont toutes le nom d'un particulier dont elles sont appelées; chaque hérétique a nommé sa secte : mais pour nous, aucun particulier ne nous a donné son nom, et la seule foi nous a nommés?*

Ce Père fait allusion au nom d'homousiens ou de consubstantialistes, que les ariens donnaient aux catholiques. Mais, dit-il, ce n'est pas le nom de notre auteur, c'est celui qui exprime notre foi. Quiconque a un auteur d'où il est nommé, porte sa condamnation dans son titre. N'est-ce pas en termes formels ce que nous disons tous les jours aux hérétiques, que la marque de la vraie Église est de n'avoir aucun nom que celui de chrétien et de catholique, qui lui vient pour avoir toujours conservé la même tige de la foi, sans avoir eu d'autres maîtres que Jésus-Christ? C'est pourquoi saint Chrysostôme finit par ces mots : *Nous sommes-nous séparés de l'Église? Avons-nous fait schisme? Des hommes nous ont-ils donné leur nom? Avons-nous un Marcion, un Manichée, un Arius, comme en ont les hérésies? Que si l'on nous donne le nom de quelqu'un :* si l'on dit : Voilà l'Église, voilà le troupeau, où le diocèse, comme nous parlons de Jean, d'Athanase, de Basile, *on ne les nomme pas comme les auteurs d'une secte, mais comme ceux qui sont préposés à notre conduite et qui gouvernent l'Église : nous n'avons point de docteur sur la terre; mais nous n'en avons qu'un seul dans le ciel.* Puis revenant aux sectes dont il s'agissait : *ils en disent autant*, poursuit-il, *ils disent que leur maître est dans le ciel; mais leur nom, le nom de la secte vient les convaincre et leur fermer la bouche.* Voilà donc le dernier coup par lequel saint Chrysostôme ferme la bouche à toutes les sectes séparées : leur nom, leur séparation et le mépris qu'ils ont fait de l'autorité de l'Eglise, ne leur laissent aucune défense.

Notre critique a rapporté confusément quelque chose de ces paroles de saint Chrysostôme, afin qu'on ne lui pût pas reprocher de les avoir entièrement supprimées; mais il n'a pas voulu avouer que c'était là manifestement parler de l'Église, et renvoyer à l'Église : il a même éclipsé le mot d'ÉGLISE, qui était si expressément dans son auteur; et en disant que saint Chrysostôme *a recours à quelques marques extérieures qui servent à discerner les sectaires d'avec les orthodoxes*[1], il supprime encore ce que ce Père a dit de plus fort, qui est, non pas que ces marques *servent à discerner les sectaires*, paroles faibles et ambiguës; mais ce qui ne laisse aucune réplique, *que c'est là ce qui convainc et ce qui ferme la bouche*, d'avoir un nom qui marque la séparation, où l'on voit dans son titre même qu'on a quitté l'Église,

[1] *Homil. in illud :* Astitit Regina, etc.
[2] *Homil. cap.* II *Isaiæ.*

[1] P. 167.

de laquelle nul ne se sépare sans être hérétique. Et quand notre critique décide que saint Chrysostôme ne renvoie pas à l'Église, *à cause que toutes les sectes prétendaient être la véritable*, il va directement contre l'esprit et les paroles de ce Père, qui pour ôter tout prétexte de donner aux hérésies le titre d'Église, les a fait voir excluses par le seul nom qu'elles portent, et par leur séparation, dont elles ne peuvent jamais effacer la tache.

Qu'on apprenne donc à connaître le génie de notre critique, qui dit des choses contraires, et parle quand il lui plaît pour les protestants, qu'il semble vouloir combattre en d'autres endroits, ou pour se faire louer de tous les partis, et mériter des protestants même la louange d'un homme savant et d'un homme libre, ou parce qu'en combattant manifestement en tant d'endroits l'autorité de l'Église, il se prépare des excuses dans les autres, où il veut paraître parler aussi en sa faveur.

CHAPITRE XIX.

L'auteur fait mépriser à saint Augustin l'autorité des conciles. Fausse traduction d'un passage de ce Père, et dessein manifeste de l'auteur, en détruisant la tradition et l'autorité de l'Église, de conduire insensiblement les esprits à l'indifférence de religion.

Il ne se déclare pas moins pour les protestants, lorsqu'en exposant la dispute de saint Augustin contre Maximin Arien, il fait parler ce Père en cette sorte : *Je ne dois point maintenant me servir contre vous du concile de Nicée, comme d'un préjugé; aussi ne devez-vous pas vous servir de celui d'Arimini contre moi.* Jusqu'ici il rapporte bien les paroles de saint Augustin; mais quand il lui fait dire dans la suite : *Il n'y a rien qui nous oblige à les suivre*, il falsifie ses paroles [1]; car saint Augustin ne dit pas : *Il n'y a rien qui nous oblige à suivre* (les conciles d'Arimini et de Nicée), ce qui marquerait dans les deux partis, et dans saint Augustin comme dans Maximin, une indifférence pour l'autorité des conciles; mais il dit à son adversaire, avec sa précision ordinaire [2] : *Nous ne nous tenons soumis, ni vous au concile de Nicée, ni moi à celui d'Arimini;* ce qui montre que bien éloigné de tenir pour indifférente l'autorité du concile de Nicée, comme on veut le lui faire accroire par une traduction infidèle, il s'y soumet au contraire avec tout le respect qui lui fait dire en tant d'endroits, que ce qui était défini par le concile de toute l'Église, ne pouvait plus être révoqué en doute par un chrétien : et si, parce qu'il ne pressait pas son adversaire par l'autorité du concile de Nicée, on voulait conclure qu'il n'en recevait pas lui-même l'autorté, ou qu'il croyait même que les ariens dans le fond n'y devaient pas être soumis; on pourrait croire de même qu'il ne recevait pas l'Ancien Testament, ou qu'il ne croyait pas que les manichéens s'y dussent soumettre, à cause qu'il ne pressait pas ces hérétiques par l'autorité de ces livres qu'ils refusaient de reconnaître *.

[1] P. 284.
[2] *Cont. Maxim.* lib. II, cap. XIX, n° 3.

* Peu de temps après la célèbre conférence que M. de Meaux eut avec le ministre Claude, ce ministre objecta ce même passage de saint Augustin à mademoiselle de Duras, chez qui s'était tenue la conférence. L'objection fut communiquée à M. de Meaux, qui fit la réponse suivante, que nous insérons ici, pour ne rien perdre des ouvrages de ce grand homme.

Depuis notre conférence, M. Claude a objecté à mademoiselle de Duras un passage de saint Augustin, tiré du cinquième livre contre Maximin Arien, où il parle ainsi : *Je ne dois point maintenant vous alléguer comme un préjugé le concile de Nicée, comme vous ne devez point m'alléguer celui de Rimini; ni je ne reconnais l'autorité du concile de Rimini, ni vous ne reconnaissez celle du concile de Nicée : servons-nous des autorités de l'Écriture sainte, qui ne sont pas particulières à chacun de nous, mais qui sont reçues des uns et des autres; et faisons par ce moyen combattre la chose avec la chose, la cause avec la cause, la raison avec la raison.*

Il est aisé de voir que ces paroles ne font rien du tout à la question qui est entre les catholiques et messieurs les prétendus réformés.

Il s'agit entre eux de savoir s'il faut recevoir sans examiner les décrets de l'Église universelle faits dans les conciles généraux.

Or, il est clair que saint Augustin ne dit pas que les catholiques ne doivent pas recevoir sans examiner le décret du concile de Nicée; mais que lui, saint Augustin, ne doit pas objecter l'autorité de ce concile à un arien qui n'en convient pas.

Le procédé de saint Augustin est tout semblable à celui d'un catholique qui, ayant à traiter du mystère de la grâce avec un protestant, lui dirait : Je ne dois pas ici agir contre vous par le concile de Trente, ni vous contre moi par le synode de Dordrecht, parce que vous ne recevez pas l'un, comme je ne reçois pas l'autre. Traitons la chose par les Écritures, qui sont communes entre nous.

Personne ne dira que le catholique déroge par ce procédé à ce qu'il croit de l'autorité des conciles, ni de celui de Trente en particulier; et pour omettre en ce lieu ce que le protestant lui conteste, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il l'abandonne.

Mais, dira-t-on, saint Augustin croit-il qu'il faille s'en tenir sans examiner à l'autorité de l'Église universelle? Oui, sans doute; et trois faits incontestables le vont faire paraître.

1er Fait. Il dispute contre les pélagiens, et leur prouve le péché originel par le baptême des petits enfants; et voici comment il établit sa preuve. *C'est une chose*, dit-il [1], *solidement établie : on peut souffrir ceux qui errent dans les autres questions qui ne sont pas encore*

[1] *Serm* 294, alias, 14, de verbis, cap. XXI.

On voit donc manifestement que notre critique n'a rien de certain dans ses maximes. Tantôt il veut qu'on renvoie, non à l'Église, mais à l'Écriture comme plus claire; tantôt il renvoie de l'Écriture à la tradition comme plus certaine : l'autorité des conciles n'est pas plus sacrée que les autres : tout tend à l'indifférence : il n'y a point d'autorité dans l'Église ni dans ses traditions : malgré la tradition, les opinions particulières de saint Augustin ont prévalu dans l'Occident : malgré la tradition, l'Église a changé la foi de l'absolue nécessité de l'eucharistie : en un mot, dans la pensée de notre critique, il n'y a rien de réel dans ces mots de *tradition* et d'*autorité;* et ce sont des termes dont il se sert, selon qu'il en a besoin, pour couvrir ses secrets desseins.

bien examinées, qui ne sont pas décidées par l'autorité de l'Église; c'est là que l'erreur se doit tolérer, mais elle ne doit pas entreprendre d'ébranler le fondement de l'Église.

Ce qu'il appelle ébranler le fondement de l'Église, c'est douter de ses décisions.

2e Fait. Les pélagiens avaient été condamnés par les conciles d'Afrique, et le pape avait confirmé les décrets de ces conciles; personne dans l'épiscopat ne réclamait que quatre ou cinq évêques pélagiens. Saint Augustin explique à son peuple ce qui s'était passé. *Deux conciles d'Afrique tenus sur cette matière, ont été,* dit-il [1], *envoyés au saint-siége : les réponses en sont venues, la cause est finie, plaise à Dieu que l'erreur finisse!*

Les affaires sont finies parmi les chrétiens, quand le saint-siége en convient avec l'épiscopat.

3e Fait. Saint Augustin dispute contre les donatistes, qui disaient que le baptême donné par les hérétiques n'était pas valable, et qu'il le fallait réitérer. Ces hérétiques alléguaient l'autorité de saint Cyprien, qui avait soutenu leur sentiment. Saint Augustin excuse saint Cyprien sur ce qu'il a erré avant qu'il fût décidé par l'autorité de l'Église universelle, que le baptême se pouvait donner valablement hors de l'Église : et *nous-mêmes,* dit-il [2], *nous n'oserions pas l'assurer, si nous n'étions appuyés sur l'autorité et le consentement de l'Église universelle, à laquelle saint Cyprien aurait cédé sans difficulté, si la vérité eût été dès lors éclaircie et confirmée par un concile universel.*

Ce que saint Augustin n'oserait pas assurer sans l'autorité de l'Église, non-seulement il l'assure après sa décision, mais encore il ne peut croire que saint Cyprien ni aucun homme de bien en puisse disconvenir.

Et il ne se trompe pas en jugeant ainsi de saint Cyprien, qui avait enseigné si constamment qu'il fallait condamner sans examen tous ceux qui se séparaient de l'Église. Voici comme il en écrit à l'évêque Antonien sur la doctrine de Novatien, prêtre de l'Église romaine, et auteur d'une secte nouvelle [3]. *Vous me priez de vous écrire quelle hérésie a introduite Novatien. Sachez premièrement, mon cher frère, que nous ne devons pas même être curieux de ce qu'il enseigne, puisqu'il n'enseigne pas dans l'Église. Quel qu'il soit, il n'est pas chrétien, n'étant pas en l'Église de Jésus-Christ.*

Saint Augustin avait raison de croire qu'un homme qui parle ainsi de l'autorité de l'Église, n'aurait pas hésité après la décision.

On objecte à mademoiselle de Duras qu'il faut bien, quoi qu'on lui dise, qu'elle se serve de sa raison pour choisir entre deux personnes qui lui parlent de la religion d'une façon si contraire, et ainsi que les catholiques ont tort de lui proposer une soumission à l'Église sans examen.

Mais qui ne voit : 1° que c'est autre chose d'examiner après quelques particuliers, autre chose d'examiner après l'Église;

2° Que si mademoiselle de Duras est forcée d'examiner après son Église, qui lui déclare elle-même qu'elle et tous ses synodes peuvent se tromper, et qu'il se peut faire qu'elle seule entende mieux la parole de Dieu que tout le reste de l'Église ensemble, comme M. Claude le lui a enseigné, il ne s'ensuit pas pour cela que l'Église soit faillible en soi, ni qu'il faille examiner après elle; mais que ceux-là seulement doivent faire cet examen, qui doutent de l'autorité infaillible de l'Église;

3° Les catholiques ne prétendent pas qu'il ne faille pas se servir de sa raison : car il faut de la raison pour entendre qu'il se faut soumettre à l'autorité de l'Église; un fou ne l'entendrait jamais : mais quoiqu'il faille de la raison, il ne s'ensuit pas pour cela que la discussion de ce point soit difficile ou embarrassée, comme celle des autres points. Si peu qu'on ait de raison, on en a assez pour voir qu'un particulier ne doit pas être assez téméraire pour croire qu'il entend mieux la parole de Dieu que toute l'Église;

4° C'est pour cela que Dieu nous a renvoyés à l'autorité, comme à une chose aisée, au lieu que la discussion par les Écritures saintes est infinie, comme l'expérience le fait voir;

5° Quand l'Église propose de se soumettre sans examen à son autorité, elle ne fait que suivre la pratique des apôtres.

A la première question qui s'est mue dans l'Église, elle a prononcé, en disant : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* [1]. Examiner après cela, ce serait examiner après le Saint-Esprit.

La discussion se fit donc dans le concile des apôtres : après on ne laissa plus de discussion à faire aux fidèles. Paul et Silas allaient parcourant les villes, *leur enseignant de garder ce qui avait été jugé par les apôtres et les prêtres dans Jérusalem* [2].

Ceux donc qui ne sont pas dans l'Église doivent examiner, et c'est ce que faisaient ceux de Berée [3]; mais pour ceux qui sont dans l'Église, le concile des apôtres leur fait voir qu'il n'y a plus rien à examiner après la décision.

Nous avons appris par ce premier concile à tenir des conciles pour définir les questions qui s'élèvent dans l'Église. Nous devons apprendre quelle est l'autorité des conciles par où nous avons appris à tenir les conciles mêmes.

Encore un mot de saint Augustin [4] : *Qui est hors de l'Église ne voit ni entend; qui est dans l'Église n'est ni sourd ni aveugle.*

[1] *Serm.* 131, alias 2, de *verbis. Apost.* cap. x.
[2] *De Bapt. contra Donat.* lib. II, cap. IV.
[3] *Epist.* LI, *ed. Pamel.*

[1] *Act.* XV, 28.
[2] *Ibid.* XVI, 4.
[3] *Ibid.* XVII, 17.
[4] *Enar. in Ps.* XLVII, n° 7.

CHAPITRE XX.

Que la méthode que M. Simon attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi dans la dispute contre les ariens, n'a rien de certain, et mène à l'indifférence.

Mais afin qu'on ne croie pas que je craigne, par une vaine terreur, les secrets desseins de l'auteur, il faut ici les approfondir avec plus de soin, et mettre encore dans un plus grand jour ce mystère d'iniquité, en le déterrant du milieu des expressions ambiguës dont cet auteur artificieux a tâché de l'envelopper.

Je dis donc hautement et clairement que la méthode de notre auteur nous mène à l'indifférence des religions, et que le moyen dont il se sert pour nous y conduire, est de faire voir que ce qu'on appelle foi, n'est autre chose dans le fond qu'un raisonnement humain.

Il faut ici expliquer la méthode qu'il attribue aux anciens docteurs sur le sujet du raisonnement. *La théologie*, dit M. Simon [1], *reçut en ce temps-là* (dans le temps de saint Athanase) *de nouveaux éclaircissements; et comme les disputes* (sur la divinité du Fils de Dieu) *commencèrent à Alexandrie, où la dialectique était fort en usage, on joignit le raisonnement au texte de l'Écriture :* voilà déjà un beau fondement. Auparavant on ne raisonnait point sur l'Écriture; on ne conférait point un passage avec un autre : on n'en tirait pas les conséquences, pas même les plus certaines; car tout cela certainement c'est raisonner : or on ne raisonnait pas. Tertullien, ni Origène, ni saint Denis d'Alexandrie, et les autres Pères, n'avaient point raisonné contre Marcion, ni contre Sabellius, ni contre Paul de Samosate, et contre les autres hérétiques, ni contre les Juifs : cela commence du temps de saint Athanase. *On joignit alors le raisonnement au texte de l'Écriture; ce qui*, poursuit notre auteur [2], *causa dans la suite de grandes controverses : car chaque parti voulut faire passer, pour la parole de Dieu, les conséquences qu'il tirait des écrits des évangélistes et des apôtres.* Ces embarras sont donc également causés par les orthodoxes et par les hérétiques, par Athanase et par Arius; et *chaque parti* voulut prendre ses conséquences pour la pure parole de Dieu : qui aura tort? On n'en sait rien; et tout ce qu'on voit jusqu'ici, c'est qu'on suivait de part et d'autre une mauvaise méthode. C'est déjà un assez grand pas vers l'indifférence; mais ce qu'ajoute l'auteur nous y mènerait encore plus certainement, si nous suivions ce guide aveugle. Voici la suite de ses paroles [3] : *Les ariens opposèrent de leur côté aux catholiques, qu'ils avaient introduit dans la religion des mots qui n'étaient pas dans les livres sacrés; saint Athanase prouva, au contraire, que les ariens en avaient inventé un bien plus grand nombre; en sorte que de part et d'autre l'on s'appuyait, non-seulement sur les passages formels de la Bible, mais aussi sur les conséquences qu'on en tirait, et de plus sur les traditions des écrivains ecclésiastiques qui avaient précédé.*

Voilà donc comme on agissait de part et d'autre; mais de part et d'autre on avait tort. Il ne fallait pas raisonner, mais s'attacher uniquement à la pure parole de Dieu. Tout ce qu'on pouvait ajouter au texte de l'Écriture n'était qu'un raisonnement humain; *il en fallait revenir à la tradition;* c'est-à-dire, selon notre auteur, *aux interprétations des écrivains ecclésiastiques qui avaient précédé.* Mais c'était là le moyen des hérétiques, aussi bien que des catholiques : *l'on s'appuyait sur cela*, dit notre auteur [1], *de part et d'autre.* Il fallait donc encore raisonner sur cette tradition, afin de voir pour qui elle était; et on revenait au raisonnement humain que notre auteur vient de rejeter comme un moyen peu sûr d'établir la foi : et selon sa belle critique, on en vient toujours à tout détruire sans rien établir. Telle est, selon lui, la méthode qui commença du temps de saint Athanase, et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'*elle a servi* de règle ou, comme il parle, *de fond aux autres Pères qui ont écrit après lui contre les ariens* [2].

CHAPITRE XXI.

Suite de la mauvaise méthode que l'auteur attribue à saint Athanase et aux Pères qui l'ont suivi.

La suite d'un si beau commencement nous paraîtra dans un endroit de M. Simon, que nous avons déjà rapporté pour une autre fin : *Saint Basile s'étend*, dit-il [3], *contre Eunome sur de grands raisonnements; la plupart de leurs disputes roulent sur des conséquences qu'ils tirent de leurs explications, en sorte qu'on y trouve plus de raisonnements que de passages du Nouveau Testament.* Ce n'est donc pas l'hérétique, plutôt que le catholique, qui suit cette méthode de raisonnement, qu'on fait voir si embarrassée. Voyons quelle en sera la fin.

Il poursuit [4] : *Saint Basile examine en détail un assez grand nombre de passages du Nouveau Testament, qu'il résout d'une manière fort sublime et selon les principes de la dialectique.* C'était donc, encore un coup, la méthode de saint Basile et des Pères, aussi bien que celle des hérétiques; et voici quel en est le fruit : *Cette méthode*, continue-t-il, *n'est pas à la vérité toujours*

[1] P. 91. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] P. 91. — [2] *Ibid.* — [3] P. 105. — [4] P. 107.

exacte, parce que la religion semblerait dépendre plutôt de notre raison que de la parole de Dieu. Ainsi, tant les orthodoxes que les hérétiques, nous sont toujours représentés comme des gens dont la méthode tendait à établir la religion sur le raisonnement, et non sur la pure parole de Dieu. C'est le sentiment de l'auteur, et c'est aussi le chemin par où les sociniens, sectateurs d'Épiscopius, arrivent à l'indifférence, qui jusqu'ici est le fruit que nous pouvons recueillir de la critique de M. Simon.

Il est vrai qu'il semble dire en quelques endroits, que saint Basile et les anciens orthodoxes ne se servaient de cette méthode de raisonnement *que pour réfuter les hérétiques, qui étaient de grands dialecticiens par les principes qu'ils suivaient*[1]. Mais après tout, notre auteur ne donne point une autre méthode aux orthodoxes; et nous avons déjà remarqué que, selon lui, *chaque parti*, et les orthodoxes aussi bien que les hérétiques, n'avaient qu'une seule et même méthode pour établir leur doctrine, qui était cette méthode de raisonnement.

Il dira qu'il ne la rejette que pour en venir à une méthode plus sûre, qui est celle de la tradition, qu'en effet il fait semblant de recommander. Mais (sans répéter ici ce qu'on a déjà remarqué sur un si grossier artifice) en s'attachant seulement à l'endroit que nous avons rapporté dans le chapitre précédent, on a vu que la tradition par elle-même ne déterminait pas plus les esprits pour les catholiques que pour les ariens. On s'en servait de part et d'autre avec aussi peu d'utilité; et tout enfin se réduisait à raisonner, qui est ce que blâme notre auteur. Ainsi il embrouille tout; et de quelque côté qu'on se tourne pour sortir de ce labyrinthe, on ne trouve aucun secours dans ses écrits : au contraire, il nous précipite d'autant plus inévitablement dans cet abîme d'incertitude, que par le même moyen par lequel il a affaibli les preuves de l'Écriture, il détruit également celles qu'on peut tirer de la tradition. Nous en avons vu le passage : *Cela*, dit-il[2] (la contestation inutile sous le nom de saint Athanase et d'Arius, que nous avons rapportée), *nous apprend qu'il ne faut pas toujours réfuter les novateurs par l'Écriture; autrement il n'y aurait jamais de fin aux disputes, chacun prenant la liberté d'y trouver de nouveaux sens.* Voilà le principe : la preuve de l'Écriture n'est pas concluante, parce qu'après l'Écriture on dispute encore; et voici la conséquence trop manifeste : la preuve de la tradition ne conclut pas non plus, parce qu'on dispute encore après elle. C'est où nous mène le guide aveugle qui se présente pour nous conduire. L'Écriture ne convainc pas : les ignorants lui laissent passer sa proposition par l'espérance qu'il donne de forcer par là les hérétiques à reconnaître les traditions. Il vous pousse ensuite plus avant : la tradition ne conclut pas non plus; c'est à quoi vous vous trouverez encore forcé par la voie qu'il prend. En effet, il vous montre la tradition, et une tradition constante, abandonnée du temps de saint Augustin[1]; une autre tradition non moins établie, abandonnée, lorsqu'on cessa de communier les petits enfants : et sans sortir de cette matière, il vous a fait voir que c'était le sentiment unanime de tous les Pères, et le principe commun entre l'Église et les hérétiques, qu'on trouvait dans l'Écriture des décisions évidentes; et après cela on vous dit qu'on ne les y trouve pas. Tout va donc à l'abandon, et l'Église n'a plus de règle.

¹ P. 105, 107. — ² P. 109.

CHAPITRE XXII.

Que la méthode de M. Simon ne laisse aucun moyen d'établir la sûreté de la foi, et abandonne tout à l'indifférence.

Ce serait un asile sûr pour les catholiques de bien établir quelque part l'infaillible autorité de l'Église; mais c'est de quoi on ne trouve rien dans notre auteur. Au contraire, on y trouve trop clairement que, dans les disputes de foi, ce n'était pas à l'Église que les Pères renvoyaient : nous venons d'en rapporter le passage[2]. Le même critique, qui s'en était servi pour achever d'embarrasser les voies du salut, a détruit encore l'autorité de l'Église, en faisant voir qu'elle a varié dans sa croyance[3]. Un esprit flottant ne trouve non plus aucune ressource dans les décisions des conciles, puisqu'on lui dit que saint Augustin ne s'est pas tenu obligé à celui de Nicée[4]. Ainsi, en suivant ce guide, on périra infailliblement.

C'est un secours pour fixer l'interprétation des Écritures, que d'employer certains termes consacrés par l'autorité de l'Église : comme est celui de consubstantiel établi dans le concile de Nicée contre les chicanes des ariens. Mais M. Simon tâche encore de nous ôter ce refuge, en rangeant ces termes, ainsi ajoutés au texte de l'Écriture, parmi ces conséquences humaines qu'il a rejetées. Voici ses paroles dans l'endroit que nous avons souvent cité, mais pour d'autres fins[5] : *Les ariens opposèrent de leur côté aux catholiques, qu'ils avaient introduit dans la religion des mots qui*

¹ *Ci-dessus*, lib. I, chap. I et suiv.; chap. X et suiv.
² *Ci-dessus*, chap. XVIII.
³ *Ci-dessus*, lib. I, chap. I et suiv.; chap. X et suiv
⁴ *Ci-dessus*, chap. XIX.
⁵ P. 91.

n'étaient nullement dans les livres sacrés; saint Athanase prouva, au contraire, que les ariens en avaient inventé un bien plus grand nombre : en sorte que de part et d'autre on s'appuyait non-seulement sur des passages formels de la Bible, mais aussi sur les conséquences qu'on en tirait; c'est-à-dire, comme on vient de voir, non-seulement sur la parole de Dieu, mais sur la dialectique et sur des raisonnements. Ainsi chaque secte avait ses termes consacrés pour fixer sa religion : les catholiques en avaient; les hérétiques en avaient à la vérité *un bien plus grand nombre :* mais enfin il n'y allait que du plus au moins; et afin que les catholiques ne pussent tirer aucun avantage, non plus que les hérétiques, de leurs termes consacrés, M. Simon les réfute les uns après les autres par cette règle générale : *La règle cesse d'être règle aussitôt qu'on y ajoute quelque chose*[1]. A la vérité, cette règle est employée en ce lieu contre Eunome, qui ajoutait quelques mots à l'ancienne règle, *à l'ancienne formule de foi qu'Eunomius proposait comme la règle commune de tous les chrétiens*[2]. Mais que nous sert qu'il ait réfuté Eunome par un principe qui nous perce, aussi bien que lui, d'un coup mortel? S'il est permis de le poser en termes aussi généraux et aussi simples que ceux-ci de M. Simon : *La règle cesse d'être règle aussitôt qu'on y ajoute quelque chose*, Nicée, qui y ajoute le consubstantiel, a autant de tort qu'Eunome, qui y ajoute d'autres termes. Et l'on ne veut pas qu'on s'élève contre un critique orgueilleux qui, dans le sein de l'Église, sous le titre du sacerdoce, et à la face de tout l'univers, par des principes qu'il sème deçà et delà, mais dont la suite est trop manifeste, vient mettre l'indifférence, c'est-à-dire, l'impiété sur le trône!

On dira que je mets moi-même les libertins dans le doute, en découvrant les moyens subtils par lesquels M. Simon les y induit, et qu'il faudrait résoudre les difficultés après les avoir relevées. Je l'avoue : mais on ne peut tout faire à la fois, et il a fallu commencer par découvrir ce poison subtil, qu'on avalerait sans y penser, dans les pernicieux ouvrages de M. Simon. Louons Dieu que ses artifices soient du moins connus. Par ce moyen les simples seront sur leurs gardes, et les docteurs attentifs à repousser le venin.

[1] P. 105. — [2] P. 104.

LIVRE TROISIÈME.

M. SIMON, PARTISAN ET ADMIRATEUR DES SOCINIENS, ET EN MÊME TEMPS ENNEMI DE TOUTE LA THÉOLOGIE ET DES TRADITIONS CHRÉTIENNES.

CHAPITRE PREMIER.

Faux raisonnement de l'auteur sur la prédestination de Jésus-Christ : son affectation à faire trouver de l'appui à la doctrine socinienne dans saint Augustin, dans saint Thomas, dans les interprètes latins, et même dans la Vulgate.

Nous avons encore à découvrir un autre mystère du livre de M. Simon; c'est l'épanchement, et, si ce mot m'est permis, la secrète exaltation de son cœur, lorsqu'il parle des sociniens. Il avait trop d'intérêt à cacher cette pernicieuse disposition pour n'y avoir pas employé tout son art. Cet art consiste non-seulement à leur donner toutes les louanges qu'il peut sans se déclarer trop ouvertement; mais encore, et c'est ce qu'il a de plus dangereux, à proposer leur doctrine sous les plus belles couleurs, et avec le tour le plus spécieux qu'il lui est possible. Pendant que l'explication de leurs dogmes qui flattent les sens, est longue et accompagnée de tout ce qui est capable de les insinuer, on y trouve assez souvent des réfutations, mais faibles pour la plupart, et quelquefois un zèle si outré qu'il en devient suspect : comme est celui des amis cachés, qui affectent, même à contre-temps, de s'opposer l'un à l'autre, pour couvrir leur intelligence.

Qui n'admirerait le zèle de notre auteur contre les erreurs de Socin? Ce critique, pour établir la divinité de Jésus-Christ, va plus loin que saint Augustin et que saint Thomas, qu'il reprend comme favorables à cet hérésiarque. *Saint Thomas,* dit-il[1] (dans son commentaire sur l'épître aux Romains) *s'étend d'abord assez au long sur ces mots,* QUI PRÆDESTINATUS EST FILIUS DEI IN VIRTUTE. *Il paraît tout rempli de l'explication de saint Augustin et de la plupart des autres commentateurs qui l'ont suivi sur ce passage, et il enchérit même par-dessus eux.* Voilà la première faute qu'il remarque dans saint Thomas, d'être rempli partout de saint Augustin, dans les endroits mêmes où il est suivi de la plupart des interprètes; et notre critique conclut ainsi : que *pour être trop subtil, saint Thomas* (et par conséquent saint Augustin, d'où saint Thomas a tiré son explication) *semble appuyer les sentiments de Socin.* C'est ainsi que M. Simon montre son zèle contre les sociniens, et il n'épargne ni saint Augustin ni saint Thomas.

[1] P. 473 et 474.

On lui pourrait dire en ce lieu avec le Sage : *Ne soyez pas plus sage qu'il ne faut*[1] : ne présumez pas de votre sagesse jusqu'à l'élever au-dessus de deux aussi grands théologiens, que tous les autres, ou, pour parler comme vous, *la plupart des autres* ont suivi ; mais notre auteur a encore ici un autre dessein ; et pour découvrir le fond de ses malheureuses finesses, il faut remarquer que Crellius, le plus habile des sociniens, se sert en effet de ce passage de saint Paul contre la divinité de Jésus-Christ, par cette raison, que s'il est destiné ou prédestiné par sa résurrection à être Fils de Dieu, il ne l'est donc pas par nature : il ne l'est pas éternellement, mais il est fait tel dans le temps. Tel est le raisonnement de Crellius, que M. Simon rapporte au long[2]. Il n'y a rien de plus pitoyable.

Titelman, dont notre critique nous rapporte l'explication[3] sur cette parole de saint Paul : Jésus-Christ *a été prédestiné à être Fils de Dieu*[4], n'y avait laissé aucune difficulté, lorsqu'il avait expliqué dans sa paraphrase, que Jésus-Christ était celui dont *il avait été prédestiné qu'en demeurant ce qu'il était* (dans le temps et selon la chair) *il serait tout ensemble le Fils de Dieu de même puissance que son Père*. Qu'y a-t-il de plus littéral et de plus net que cette interprétation de Titelman? Cependant M. Simon la rejette comme étant l'explication *d'un théologien de profession, qui substitue les préjugés de la théologie en la place des paroles de saint Paul;* et sans alléguer aucune raison de son mépris, il se contente de dire que *tout le monde ne demeurera pas d'accord que ce soit là le véritable sens des paroles de l'Apôtre*. Assurément les sociniens, qui nient la divinité du Fils de Dieu, ne conviendront pas d'une paraphrase où elle est si clairement expliquée. Mais enfin, M. Simon, malgré qu'il en ait, ne pourra s'empêcher d'en convenir. Car il faut bien qu'il avoue, puisqu'il fait profession d'être catholique, qu'il y a une incarnation, qui est une œuvre de Dieu ; mais il est bien certain que Dieu n'a rien fait que ce qu'il avait prévu et prédestiné auparavant : s'il a donc fait l'Homme-Dieu, cet Homme-Dieu est prévu et prédestiné. Qui le peut nier? Saint Augustin a donc enseigné une vérité constante, quand il a dit[5] : *Jésus a été prédestiné, afin que devant être selon la chair le fils de David, il fût aussi en vertu le Fils de Dieu*, qui est précisément la même chose que Titelman avait exposée dans sa paraphrase.

Laissant donc à part Crellius et les réponses bonnes ou mauvaises qu'a faites M. Simon à son misérable argument, et laissant encore à part toutes les disputes qu'on peut faire sur le mot grec ὁρισθείς, soit qu'il veuille dire *déclaré*, comme il semble que quelques Grecs l'aient entendu, soit qu'il veuille dire *destiné* ou *prédestiné*, comme traduit la Vulgate selon le sens de saint Chrysostôme, et après elle saint Augustin et tous les Latins, on ne peut dire, comme fait M. Simon, que ce terme *prædestinatus* appuie Socin, sans avoir le dessein malicieux de lui faire trouver de l'appui dans saint Augustin, dans saint Thomas, et dans tous les auteurs et commentateurs latins, et même dans la Vulgate, dont les anciens Pères se sont servis comme nous.

CHAPITRE II.

Nouvelle chicane de M. Simon pour faire trouver dans saint Augustin de l'appui aux sociniens.

Voici encore un nouveau zèle de ce grand critique contre les sociniens, et toujours aux dépens de saint Augustin : *Ce Père*, dit-il[1], *donne à saint Paul une explication qui indique que Jésus-Christ n'est pas véritablement Dieu, mais seulement par participation, et qui nous éloigne d'une preuve solide de la Divinite*. On doit beaucoup à M. Simon qui relève saint Augustin d'une faute si capitale. Mais enfin, sur quoi est fondée une accusation si griève? *C'est*, dit-il, *que saint Augustin en expliquant ces premiers mots de l'épître aux Galates*, PAUL APÔTRE, NON PAR LES HOMMES NI PAR L'HOMME, MAIS PAR JÉSUS-CHRIST ET DIEU LE PÈRE QUI L'A RESSUSCITÉ DES MORTS[2], marque l'avantage de l'apostolat de saint Paul, en ce que les autres apôtres avaient été choisis par Jésus-Christ encore mortel et tout à fait homme, sans que la divinité éclatât encore ; au lieu que saint Paul *l'avait été par Jésus-Christ ressuscité*, c'est-à-dire, *par Jésus-Christ tout à fait Dieu et entièrement immortel*, TOTUM JAM DEUM ET EX OMNI PARTE IMMORTALEM[3]. Quel aveugle n'entendrait pas dans cette expression de saint Augustin, que Jésus-Christ est tout à fait Dieu, lorsqu'il est tout à fait déclaré tel, et qu'il ne reste plus rien de faible ni de mortel dans sa personne adorable? Mais le sévère M. Simon ne lui pardonne pas une expression si innocente et même si noble; et toujours prêt à redresser saint Augustin, non-seulement sur la matière de la grâce, mais encore sur celle de la divinité de Jésus-Christ, il en veut paraître plus jaloux qu'un Père qui l'a défendue avec tant de force.

[1] *Eccles.* VII, 17.
[2] P. 848. — [3] P. 564. — [4] *Rom.* I, 4.
[5] *De Prædest.* Sess. I, chap. XV.

[1] P. 257. — [2] *Gal.* I.
[3] *Comm. in Epist. ad Galat.* n° 2.

Mais enfin, dit ce faux critique, *ce Père éloigne une preuve de la divinité de Jésus-Christ.* Au contraire, il la fait valoir, lorsqu'il montre en quelle sorte l'apôtre a pu dire que Jésus-Christ, lorsqu'il l'appelle du haut du ciel, n'était plus un homme mortel, mais qu'il était pleinement déclaré Dieu; et il n'y avait point d'autre moyen de prouver, par ce passage de saint Paul, la divinité de Jésus-Christ.

Le critique continue, et il objecte à saint Augustin qu'il a dit : TOTUM JAM DEUM : *Jésus-Christ ressuscité est tout à fait Dieu*, ce qui nous marque que, dans les jours de sa vie mortelle, il n'e l'était qu'en partie. Chicaneur, ne voyez-vous pas que cette totalité dont parle ce saint docteur, n'est que la totalité de la manifestation? Et si saint Augustin doit être repris d'avoir parlé de cette sorte, il faut donc reprendre aussi ceux qui chantent à Jésus-Christ, dans l'Apocalypse, après sa résurrection : *L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la force, la divinité, la sagesse et la puissance*[1], comme s'il n'avait pas toujours eu cette force, cette sagesse, cette puissance, et même la divinité! Selon la leçon présente de notre Vulgate, il faut reprendre Jésus-Christ même, lorsqu'il dit : *Mon Père, je retourne à vous*[2]; et encore : *donnez-moi la gloire dont je jouissais dans votre sein devant que le monde fût :* M. Simon lui devrait dire qu'il ne parle pas correctement, puisqu'il n'avait jamais été privé de cette gloire, et qu'il avait toujours été avec son Père.

Le critique s'oublie lui-même et la bonne foi, jusqu'à tirer avantage de ce que saint Augustin, dans ses Rétractations[3], a retouché ces paroles de son commentaire sur l'épître aux Galates, et que reconnaissant son expression *comme peu exacte, il a tâché de l'adoucir.* Il se trompe, saint Augustin ne change rien, il n'adoucit rien, son explication était correcte; mais parce qu'il prévoyait que des chicaneurs ou des ignorants pourraient abuser de ses paroles, ce Père, qui dans ses Rétractations pousse, comme on sait, jusqu'au scrupule l'examen qu'il fait de lui-même, va au-devant des plus légères difficultés, jusqu'à n'y vouloir laisser aucune ouverture, pas la moindre : et sous un si mauvais prétexte, viendra un téméraire censeur avec une fausse critique et une aussi fausse sévérité, pour lui reprocher *qu'il a lui-même reconnu qu'il ne parlait pas exactement!* N'est-ce pas là faire un beau profit des précautions et de la prudence d'un si grand homme?

[1] *Apoc.* V, 12.
[2] *Joan.* XVII.
[3] *Retract.* lib. I, cap. XXIV.

CHAPITRE III.

Affectation de M. Simon à étaler les blasphèmes des sociniens, et premièrement ceux de Servet.

Mais parlons d'un peu plus près à M. Simon, et voyons si ce grand antisocinien, qui renchérit sur le zèle de saint Augustin et de saint Thomas, soutient partout son caractère. Je lui demande quel esprit l'a pu porter à nous donner une si ample explication de la méthode des nouveaux antitrinitaires. Pourquoi ce détail si exact, si étudié de leurs dogmes, de leurs preuves, de leurs solutions, qui fait à proportion du reste du livre une des plus longues parties, et sans doute la plus recherchée de tout l'ouvrage? C'est une entreprise qui jusqu'ici n'avait point d'exemple; et cette curieuse déduction de tant d'erreurs, sans dessein de les réfuter, n'en peut être qu'une dangereuse et secrète insinuation. Pourquoi, par exemple, se donner la peine d'exposer le détail des disputes de Servet contre la divinité de Jésus-Christ? Quel bien peut-il arriver à ses lecteurs de la connaissance qu'il leur donne des arguments et des réponses de cet impie? et pourquoi employer à ce détail plus de temps qu'il n'en a donné à saint Athanase et à saint Basile? Que servait d'étaler tous les embarras que trouve cet hérétique dans le mot de *personne*, usité dès l'origine du christianisme, et si nécessaire à démêler le dogme de la Trinité des chicanes de ses adversaires? Est-ce assez de répondre en général[1], *qu'il a fallu donner de nouveaux sens à plusieurs mots pour expliquer avec plus de netteté les mystères de la religion?* Si l'on n'en dit pas davantage, on autorise Servet à donner aussi à ce mot son nouveau sens, qui réduit tout le mystère de la Trinité à diverses apparitions extérieures d'une seule et même personne. Pourquoi donner toutes ces idées? ignore-t-on combien dangereux sont les piéges qu'on tend aux petits esprits dans ces embarras de mots d'où ils ne peuvent sortir? Mais pourquoi accoutumer les oreilles aux blasphèmes, et les façonner à entendre dire[2] que *c'est quelque démon qui a suggéré aux hommes ces personnes imaginaires, mathématiques et métaphysiques?* Je répète ces mots avec horreur; mais je suis contraint de reprendre l'audace effrénée d'un auteur qui y prend plaisir, et les rapporte sans nécessité. Quelle utilité de savoir comment on élude les passages où Jésus-Christ est appelé Dieu et Fils de Dieu, et ceux où est marquée sa préexistence? A-t-on peur que les blasphèmes qui flattent le sens humain ne viennent pas assez tôt à la connaissance du peuple? Servet

[1] P. 822. — [2] *Ibid.*

était ignoré de toute la terre; on n'en entendait parler qu'avec horreur : ses livres, réduits à quinze ou seize exemplaires cachés dans quelque coin de bibliothèque, ne paraissaient plus; M. Simon les remet au jour. Il rend inutile le seul bien que Calvin eût fait, qui était la suppression des ouvrages de cet hérésiarque; et les déchargeant des absurdités les plus grossières et des blasphèmes les plus odieux contre la nature divine, il nous les donne dans un extrait, où il n'y a que la quintessence de leur poison.

CHAPITRE IV.

Trois mauvais prétextes du critique pour pallier cet excès.

Il en use de même à l'égard des autres semblables novateurs; et prévoyant le reproche que lui en feraient ses lecteurs, il rapporte dans sa préface trois raisons pour s'en excuser. La première est que cela est de son sujet. Pourquoi de votre sujet? Aviez-vous entrepris de composer un catalogue des hérésies? Est-ce à cause que ces impies ont proféré leurs blasphèmes en expliquant l'Écriture, que vous vous croyez obligé de les mettre au jour? Il n'y aura donc qu'à traiter sous ce prétexte toutes les raisons des athées et des libertins contre la prescience de Dieu, contre son immensité et sa providence, contre sa justice qui punit le crime d'un feu éternel, et contre ses autres attributs, sans y faire aucune réponse; car c'est en expliquant l'Écriture sainte que les sociniens les ont attaqués.

La seconde raison de notre auteur est que les Pères se sont servis utilement de quelques bonnes pensées qu'on trouve dans les ouvrages des hérétiques. Qu'il nous montre donc quel profit on peut tirer de la longue déduction des arguments de Servet, et qu'il y choisisse un seul endroit d'où nous puissions recueillir quelque utilité.

Mais enfin, dit notre critique, et c'est sa troisième raison, les écrits des novateurs *servent contre eux-mêmes*. Je l'avoue; et c'est aussi par où je conclus que si l'on n'en tire point cet avantage, à quoi M. Simon ne songe pas dans ce qu'il dit de Servet et des autres semblables auteurs, on les étale plutôt qu'on ne les combat : on leur attire de favorables spectateurs plutôt que des adversaires; on les fait passer pour des gens dont les sentiments méritent d'être connus. Le monde n'est déjà que trop porté à vouloir croire que ceux qu'on a condamnés ont eu leurs raisons, et il n'y a rien de si aisé que de faire dire à un libertin ignorant : Servet, qu'on fait passer pour un si mauvais auteur, et les autres qu'on a décriés, n'avaient pas tant de tort qu'on le publiait.

C'est ce qu'on gagne à rapporter les écrits des hérétiques, sans en même temps en inspirer de l'horreur par une solide réfutation. Mais quand notre critique en est venu là, il s'en tire en parlant ainsi [1] : *Ce serait ici le lieu de combattre les fausses idées de ce patriarche des nouveaux antitrinitaires, si Calvin n'en avait déjà montré la fausseté dans un ouvrage séparé.* Il a bien senti que le public lui demandait la réfutation des principes de Servet, qu'il avait si bien déduits; mais il renvoie son lecteur à Calvin, afin peut-être qu'en évitant le poison de l'un on avale celui de l'autre, et qu'on apprenne à blasphémer d'une autre manière. En effet, il n'ignore pas, et il le remarque lui-même [2], qu'en défendant la doctrine catholique sur la Trinité, Calvin en avait détruit une partie, jusqu'à oser renverser le fondement du concile de Nicée, outre les autres erreurs qui sortent naturellement d'une source si empoisonnée.

Voilà toute la ressource qu'on laisse à ceux que l'exposition qu'on leur donne des sentiments de Servet touchera peut-être de quelque pitié envers lui : on les renvoie à Calvin qui l'a fait brûler. Qu'ils se contentent, s'ils veulent, de cette réponse.

CHAPITRE V.

Le soin de M. Simon à faire connaître et à recommander Bernardin Ochin, Fauste Socin et Crellius.

Bernardin Ochin vient après. M. Simon ne nous en apprend que *la grande réputation, les mœurs louables et la bonne conduite* [3], sans nous parler des désordres qui éclatèrent depuis son apostasie. Il ne faut pas oublier qu'il écrivait, dit M. Simon, contre la foi de la Trinité, *sous prétexte de la défendre*. Il devait encore ajouter que cette dissimulation a passé dans toute la secte, et que les plus pernicieux ennemis de la Trinité sont ceux qui l'attaquent sous cette couleur.

Mais les deux favoris de M. Simon sont Fauste Socin et Crellius, dont il vante si bien partout les *explications littérales et le bon sens*, qu'il donne envie de les lire, et j'ajouterai de les suivre.

Il nous donne d'abord Fauste Socin comme un homme *qui cherche les explications les plus simples et les plus naturelles* [4]; ce qui est non-seulement pour M. Simon, mais en général pour tous les hommes de bon sens, la véritable méthode, pourvu qu'on entende bien la bonne et naturelle simplicité. Quoi qu'il en soit, Socin a déjà l'avantage de l'avoir recherchée. En géné-

[1] P. 827. — [2] P. 829. — [3] P. 830, 833. — [4] P. 835.

ral, il lui donne toutes les louanges qu'on peut lui donner sans paraître ouvertement son disciple. Il loue son exactitude sur la manière de traduire, et son équité dans la justice qu'il fait ordinairement à la Vulgate. Qui ne serait porté à présumer bien d'un homme si équitable? Si M. Simon est forcé en quelque endroit de l'attaquer, (car aussi comment sans cela soutenir la profession de catholique?), il le fait si mollement, qu'on voit bien qu'il ne craint rien tant que de le blesser, témoin l'endroit où, en parlant de Brenius, un des principaux antitrinitaires, il en dit ces mots[1] : *Il détourne plusieurs endroits, où il est parlé du Fils et du Saint-Esprit; et s'il ne s'accorde pas toujours avec Socin, dont les interprétations sont quelquefois forcées et trop subtiles, il n'abandonne pas pour cela la doctrine des antitrinitaires.* Quel fruit ne peut-on pas retirer de cette curieuse remarque de M. Simon? On y apprend, en premier lieu, les endroits où l'on trouve l'art de détourner les passages de l'Écriture, non sur un sujet commun et indifférent, mais sur le sujet du Fils et du Saint-Esprit: on y apprend, en second lieu, que c'est *quelquefois* seulement que les interprétations de Socin sur une telle matière *sont forcées et trop subtiles*, c'est-à-dire, que partout ailleurs et pour l'ordinaire elles sont simples et naturelles; et, ce qu'il y a *de plus remarquable*, on y apprend que si *quelquefois* on ne se débarrasse pas trop facilement des passages de l'Écriture par les interprétations de Fauste Socin, il ne faut point pour cela se désespérer, puisqu'on y trouve un bon supplément dans celles de Brenius, qui, sans le secours de Socin et sans ses explications, *quelquefois* trop fines et comme tirées par les cheveux, demeure toujours un parfait antitrinitaire. Que ne doivent donc pas les sociniens aux précautions de M. Simon, qui enseigne de si bons moyens de suppléer au défaut de leur maître même, lorsque la force lui manque?

Que si vous voulez savoir parfaitement la doctrine socinienne, vous recevrez de M. Simon toutes les instructions nécessaires. Le dénoûment le plus essentiel de toute la secte est de bien entendre la force de ce nom *Dieu*, afin qu'on ne soit pas effrayé quand on le lui verra donner tant de fois à Jésus-Christ et dans des circonstances si particulières. C'est ce que vous apprendrez de Socin, dans son commentaire sur le premier chapitre de saint Jean[2]. M. Simon va continuer ses graves leçons : *Ceux*, dit-il[3], *qui voudront connaître plus à fond* (car c'est une chose fort importante au public) *la méthode et la doctrine de Socin, joindront aux commentaires dont nous venons de parler, deux autres ouvrages, dont le premier a pour titre :* Lectiones Sacræ; *et l'autre :* Prælectiones Theologicæ; *parce qu'il y explique un grand nombre de passages du Nouveau Testament, et qu'il y éclaircit plusieurs difficultés.* Vous pouvez croire comment il les éclaircit, et si c'est selon la saine doctrine. Quoi qu'il en soit, ce que veut ici enseigner M. Simon, c'est non-seulement que ces livres sont bons aux sociniens, mais encore qu'il faut inviter les catholiques à les lire, *parce que*, dit-il[1], *si l'on met à part les endroits où Socin tâche d'appuyer ses nouveautés;* c'est-à-dire, sans difficulté presque tous ses livres, *ils peuvent leur être utiles.* Mais à quoi utiles? montrez-le nous une fois : racontez-nous quelques-uns de ces avantages qu'on peut tirer de cette lecture. Il n'en dit pas un seul mot : son livre serait trop gros : il a du temps pour nous réciter toutes les impiétés et les adresses des sociniens; il n'en a point pour montrer aux catholiques les avantages qui leur en reviennent : c'est-à-dire, qu'il a pour but de satisfaire les uns, et non pas d'instruire les autres. C'est le contraire de ce qu'il fallait; car s'il y avait quelque utilité à tirer des sociniens, c'est ce qu'il fallait extraire de leurs écrits, afin de sauver aux catholiques la peine et le péril de les lire; mais c'est qu'il a bien senti que ces utilités prétendues sont trop minces pour mériter d'être étalées. Il est vrai, il y aura dans Fauste Socin quelques-unes de ces bonnes choses, de ces principes communs qu'on trouve dans les plus mauvais livres, qu'on trouverait beaucoup mieux ailleurs, et qu'on trouve encore dans Socin, tournés d'une manière qui porte à l'erreur; ce n'est pas la peine d'aller chercher cette utilité telle quelle dans des livres si remplis de malignité, au hasard d'y boire à pleine bouche le venin du socinianisme, Dieu permettant qu'on s'aveugle, en punition de ce que, sous la conduite d'un M. Simon, on ira chercher dans les sociniens plutôt que dans les orthodoxes, les principes de la religion et les manières d'interpréter l'Écriture sainte.

On voit donc qu'en suivant un si bon guide on ne manquera d'aucun secours pour apprendre cette curieuse et rare doctrine de Socin; et afin qu'on en puisse être plus facilement informé, on avertit[2] que *ceux qui n'ont pas le temps de parcourir ses ouvrages, qui sont imprimés en deux tomes in-folio, à la tête de la Bibliothèque des Frères polonais, peuvent consulter leur catéchisme, dont il y a diverses*

[1] P. 863. — [2] P. 841. — [3] P. 845.

[1] P. 846. — [2] P. 835.

éditions, et qui a pour titre : Catechesis ecclesiarum Polonicarum, etc. *Ce petit livre,* continue-t-il, *qui enferme en peu de mots les articles de leur doctrine avec les preuves, est un abrégé de ce qu'il y a de plus considérable dans les écrits de Socin.*

Qui prit jamais plus de soin d'expliquer les moyens de bien entendre saint Augustin et saint Chrysostôme, que M. Simon en a pris pour faire entendre Socin et sa doctrine et ses preuves, et dans toute leur étendue, et en abrégé, pour la plus grande facilité du lecteur? Après cela, rien n'empêche qu'on ne devienne bon socinien en peu de temps; et ce critique veut encore que nous sachions qu'il prend tout ce soin pour les catholiques, *qui,* dit-il [1], *en peuvent tirer quelque avantage,* qu'il ne marque pas. Fallait-il donc tant de peine pour faire trouver ce peu d'avantage (car il n'ose dire beaucoup) dans la doctrine de Socin? et ne fallait-il pas plutôt penser combien de gens y trouveraient leur perte assurée? Mais c'est de quoi ce critique se met peu en peine, et un dessein si utile n'est pas l'objet de ses études.

CHAPITRE VI.

La réfutation de Socin est faible dans M. Simon : exemple sur ces paroles de Jésus-Christ : *Avant qu'Abraham fût fait, je suis.* (*Joan.* VIII.)

Il est vrai qu'il réfute quelquefois Socin en passant, et par manière d'acquit; mais loin d'avouer qu'il le fasse bien, si l'on regarde de près, on verra qu'il le fait toujours par les raisons les plus faibles, ou en poussant faiblement celles qui sont fortes. Je n'ai trouvé dans tout son livre aucun endroit pour établir la divinité et l'éternité de Jésus-Christ comme Verbe et comme Fils. J'avoue qu'il a parlé un peu plus de sa préexistence. Mais en cela il sait bien qu'il ne fait rien contre les ariens, qui, en avouant que le Fils de Dieu était devant Abraham et dès le commencement du monde, ne l'en mettaient pas moins au rang des créatures. Voyons encore comment il traite la préexistence. Le passage le plus formel pour l'établir est celui-ci de Notre-Seigneur : *Je suis avant qu'Abraham fût fait* [2]. Mais de la manière dont M. Simon traite une parole si expresse, il n'en tire aucun avantage : puisque tout ce qu'il en conclut est [3], qu'*elle est si claire d'elle-même, que Socin a été obligé, pour l'accommoder avec ses paradoxes, d'inventer je ne sais quel sens qui n'a pu être goûté que de ceux de cette secte;* ce qui est la chose du monde la plus faible, pour deux raisons : la première, qu'il n'y a rien de fort surprenant qu'un chef de secte ne soit suivi que de ses partisans, ni rien qu'on ne doive dire de toutes les sectes bonnes ou mauvaises qui furent jamais. Les sociniens et tous les hérétiques rétorqueront aisément cette expression contre les orthodoxes, et diront que leurs explications sur la Trinité ou sur la Transsubstantiation sont de mauvais sens, parce qu'elles ne sont suivies que de ceux de leur sentiment. Ce sont donc là de ces expressions où, en voulant paraître dire quelque chose contre l'erreur, dans le fond on dit moins que rien, et on voit d'abord que M. Simon ne donne là aucun avantage aux catholiques. Mais secondement, ce qu'il semble leur en donner, il le leur ôte aussitôt, en faisant voir que ce ne sont pas seulement les sociniens qui goûtent l'interprétation de Socin sur ces paroles : *Avant qu'Abraham fût fait, je suis;* mais que c'est encore un Érasme, un Bèze, un Grotius, qui, selon lui-même, ne sont rien moins que sociniens. Ainsi, loin qu'il affaiblisse l'interprétation de Socin, il donne des moyens de la défendre, puisque même elle est embrassée par des gens habiles, qui ne sont pas du sentiment de cet hérésiarque, ni ennemis comme lui de la divinité de Jésus-Christ. Voilà comme il soutient la cause de l'Église. Jamais il ne dit rien qui paraisse à son avantage, qu'il ne le détruise. C'aurait été quelque chose de dire, comme fait souvent M. Simon, que les sociniens avancent des choses nouvelles et inouïes; mais ce n'est rien dans la bouche de cet auteur, dont nous avons vu tant d'endroits, et dont nous en verrons tant d'autres, qui n'inspirent que du mépris pour l'antiquité.

[1] P. 835. — [2] *Joan.* VIII, 58. — [3] P. 849.

CHAPITRE VII.

M. Simon vainement émerveillé des progrès de la secte socinienne.

La manière dont il loue Fauste Socin est étrange. *Il est surprenant,* dit-il [1], *qu'un homme qui n'avait presque aucune érudition, et qu'une connaissance très-médiocre des langues et de la théologie, se soit fait un parti si considérable en si peu de temps.* Sans doute ce sera ici une espèce de miracle pour notre critique. Socin est un grand génie, un homme extraordinaire; peu s'en faut qu'on ne l'égale aux apôtres, qui sans secours et sans éloquence ont converti tout l'univers. M. Simon est étonné de ses progrès : il devait dire au contraire, qu'il aurait sujet de s'étonner que cette gangrène, que la doctrine de cet impie qui flatte les sens, qui ôte tous les mystères, qui, sous prétexte de sévérité, affaiblit par tant d'endroits la règle des mœurs, et qui en général lâche la bride à tous les mauvais désirs, en étei-

[1] P. 834.

gnant dans les consciences la crainte de l'implacable justice de Dieu, ne gagne pas plus promptement. Car, après tout, où est ce progrès qui étonne M. Simon? Dans ce *parti si considérable*, le peu qu'il y avait de prétendues églises n'ont pu se soutenir : il n'y a plus de sociniens qui osent se déclarer, tant le nom en est odieux au reste des chrétiens! Ce sont des libertins, des hypocrites, qui boivent de *ces eaux furtives* dont parle le Sage[1], que la nouveauté et une fausse liberté fait trouver plus agréables. Y a-t il tant à s'étonner des progrès cachés d'une secte de cette sorte? Ce que devait remarquer M. Simon, est que si cette secte ne trouve point d'établissement, c'est qu'autant qu'elle est appuyée des sens, aussi manifestement elle est contraire à l'Évangile : c'est qu'elle dégénère visiblement en indifférence de religion, en déisme ou en athéisme; de sorte que M. Simon aurait autant de raison de faire paraître son savoir en indiquant les livres où l'on peut apprendre à être athée, que de se montrer curieux en indiquant ceux où l'on peut apprendre à être socinien.

CHAPITRE VIII.

Vaine excuse de M. Simon, qui dit qu'il n'écrit que pour les savants : quels sont les savants pour qui il écrit.

Mais il n'écrit, dit-il, que pour les savants qui en peuvent tirer quelque avantage. Pourquoi donc, puisqu'il y a parmi nous une langue des savants, ne parle-t-il pas plutôt en celle-là? Pourquoi met-il tant d'impiétés, tant de blasphèmes entre les mains du vulgaire, et des femmes, qu'il rend curieuses, disputeuses et promptes à émouvoir des questions dont la résolution est au-dessus de leur portée? Car, par les soins de M. Simon et de nos auteurs critiques, qui mettent en toutes les mains indifféremment leurs recherches pleines de doutes et d'incertitudes sur les mystères de la foi, nous sommes arrivés à des temps semblables à ceux que déplore saint Grégoire de Nazianze[2], où tout le monde et les femmes même se mêlent de décider sur la religion, et tournent en raisonnement et en art la simplicité de la croyance. On a cette obligation à notre auteur et à ses semblables, qui réduisent l'incrédulité en méthode, et mettent encore en français cette espèce de libertinage, afin que tout le monde devienne capable de cette science. Et pour ce qui est des savants à qui le critique se vante de profiter, de quels savants veut-il parler? Les véritables savants n'ont que faire ni de Socin ni de Crellius, que pour apprendre leurs sentiments, lorsqu'il faut les réfuter. La critique de ces auteurs n'est pas si rare, leur méthode n'est pas si nécessaire qu'on en puisse tirer un grand secours. Pour quels savants écrit donc M. Simon, si ce n'est pour ces esprits aussi faibles et aussi vains que curieux qui ne trouvent rien de savant s'il n'est extraordinaire et nouveau? M. Simon a écrit pour satisfaire ou plutôt pour irriter leur cupidité et l'insatiable démangeaison qu'ils ont de savoir ce qui n'est bon qu'à les perdre.

[1] *Prov.* IX, 17. — [2] *Orat.* 33.

CHAPITRE IX.

Recommandation des interprétations du socinien Crellius.

C'est à quoi servent les louanges que notre auteur donne à Crellius. Elles sont d'abord précédées par celles dont Grotius, le premier des commentateurs (dans l'idée de M. Simon[1]), relève cet unitaire, qui l'ont entraîné lui-même dans les explications sociniennes. Voilà déja un grand avantage pour Crellius : dans la suite on n'entend parler M. Simon[2] que de la grande réputation, que du discernement, du bon choix, de l'attachement au sens littéral qu'on trouve dans cet auteur, qui est tout ensemble *grammairien, philosophe et théologien, et qui cependant n'est pas beaucoup étendu*[3]; c'est-à-dire, qu'on y trouve tout, et dans le fond et dans les manières, avec la brièveté, qui est le plus grand de tous les charmes dans des écrits qu'on représente si pleins. C'est tout ce qu'on pouvait proposer d'attraits pour le faire lire : et pour disposer à le croire, qu'y avait-il de plus engageant que de dire[4], non-seulement *qu'il va presque toujours à son but par le chemin le plus court; mais encore que sans s'arrêter à examiner les diverses interprétations des autres commentateurs, il n'oublie rien pour établir les opinions de ceux de sa secte : ce qu'il fait*, poursuit notre auteur, *avec tant de subtilité, qu'aux endroits même où il tombe dans l'erreur il semble ne dire rien de lui-même?* Que prétendez-vous après cela, monsieur Simon? Vous avez frappé les infirmes d'un coup mortel : dites-leur tant qu'il vous plaira, que le socinianisme est nouveau, qu'il est mauvais, votre lecteur demeure frappé de l'idée que vous lui donnez des explications de cette secte. Ce qui en rebute, c'est la violence qu'elle fait partout à l'Écriture et à l'idée universelle du christianisme; mais vous levez cette horreur en faisant paraître les interprétations de Crellius si naturelles, si concluantes, qu'on croit les voir sortir comme d'elles-mêmes de la simplicité du texte sacré : en sorte qu'on est porté à regarder l'auteur comme un homme *qui ne dit rien de lui-même*. Encore si vous releviez en quelques endroits les

[1] P. 802, 805. — [2] P. 847 et seq. — [3] P. 846. — [4] P. 845.

absurdités manifestes de ses explications, ce que vous en dites d'avantageux pourrait inspirer quelques précautions contre ses artifices; mais en ne montrant que les avantages d'un auteur qui a séduit Grotius, on pousse dans ses lacets non-seulement les esprits vulgaires, mais encore les savants curieux que la nouveauté tente toujours.

Je ne finirais jamais, si je voulais raconter tous les tours malins de Crellius soigneusement rapportés par M. Simon [1] pour éluder la divinité de Jésus-Christ, sa qualité de Fils de Dieu, et l'adoration qu'elle lui attire. Il devait expliquer du moins ce qu'il trouvait dans les Pères, pour montrer les caractères particuliers de cette adoration qui la distinguent de toutes les autres; mais non, par les soins de M. Simon, nous apprendrons bien les difficultés et les détours; et cependant nous ignorerons les solides solutions des saints docteurs. C'est la critique à la mode, et la seule qui peut contenter les curieux.

CHAPITRE X.

Le critique se laisse embarrasser des opinions des sociniens, et les justifie par ses réponses.

Parmi une infinité de passages de notre auteur, que j'omets, je n'en puis dissimuler quelques-uns, qui à la fin feront connaître de quel esprit il est animé. *Schilchtingius*, dit-il [2], *donne un nouveau sens aux paroles de saint Jean*, VERBUM ERAT APUD DEUM. *Car il croit que Jésus-Christ était avec Dieu* (APUD DEUM), *parce qu'il était monté en effet au ciel; et il le prouve par cet autre passage du même évangéliste :* PERSONNE NE MONTE AU CIEL QUE CELUI QUI EST DESCENDU DU CIEL, ETC. *Sur quoi il s'étend au long dans la note sur cet endroit, comme si Jésus-Christ avait voulu prouver en ce lieu qu'il était au-dessus de Moïse et des prophètes, parce qu'il n'y a que lui qui soit véritablement monté au ciel, et qui en soit descendu; en sorte qu'il aura appris dans le ciel même la doctrine qu'il enseignait aux hommes. Ce qu'il répète sur le chapitre* VI, ✝. 62, *du même évangéliste, où nous lisons :* SI DONC VOUS VOYEZ LE FILS DE L'HOMME MONTER OU IL ÉTAIT AUPARAVANT. Je rapporte au long ce passage de M. Simon, afin qu'on voie le grand soin de ce critique à mettre dans tout son jour la doctrine des unitaires. Pour ne rien laisser à deviner, il rapporte encore les conséquences de son auteur, qui dit que Jésus-Christ né sur la terre ne pouvait descendre du ciel, ni en être envoyé, s'il n'y montait : d'où il conclut qu'en effet il y montait et en descendait souvent; et que c'est l'unique raison pour laquelle saint Jean a pu dire *qu'il était au commencement avec Dieu*, APUD DEUM.

Il n'y a rien de plus pitoyable que tout le raisonnement de cet auteur. Il suppose que Jésus-Christ montait et descendait souvent du ciel. C'est sans fondement, et l'Évangile ne nous fait connaître qu'une seule ascension de Jésus-Christ, non plus qu'une seule descente actuellement accomplie. Le socinien suppose encore que Jésus-Christ n'est né que sur la terre; c'est la question. Il sait bien que les catholiques le reconnaissent né dans le ciel comme Verbe. Il n'y a donc rien de plus naturel ni de moins embarrassant à un catholique que de répondre à cet hérétique : qu'en effet le Fils de Dieu est né dans le ciel, et qu'il en est descendu quand il s'est fait homme. C'est aussi à quoi nous conduit la suite du texte sacré. C'était au commencement et avant l'incarnation que le Verbe était avec Dieu : c'est dans la suite *qu'il s'est fait homme et qu'il a habité au milieu de nous;* et depuis qu'il a commencé *à habiter*, c'était à Nazareth ou à Capharnaüm qu'il avait son habitation, et non pas dans le ciel avec son Père. Il n'y a rien là que de clair et de littéral; et M. Simon, qui, à cette fois, fait semblant de vouloir répondre à ce socinien, n'avait que ce mot à dire pour trancher nettement la difficulté : mais comme si cette réponse, qui est celle de toute l'Église, était vaine ou obscure, M. Simon n'en dit rien; et comme embarrassé de l'objection, il tire la chose en longueur par ce circuit : *L'interprétation paradoxe et inconnue à toute l'antiquité de ce socinien a été approuvée de plusieurs unitaires, parce qu'elle a du rapport avec leurs préjugés, et qu'elle* EXPRIME SIMPLEMENT *et sans aucune métaphore les paroles du texte; mais il est nécessaire en beaucoup d'endroits, surtout dans l'Évangile de saint Jean, de recourir aux métaphores pour trouver le sens véritable et naturel.* Ainsi, sans nécessité, il abandonne au socinien la simplicité de la lettre, pendant que le texte même est évidemment pour les catholiques. Il se réserve, comme pressé par la lettre, à se sauver par la métaphore. Son recours à l'antiquité dans cette occasion aide encore à faire penser qu'il n'a que cette ressource, et il ne travaille qu'à rendre l'erreur invincible du côté de l'Écriture.

CHAPITRE XI.

Faiblesse affectée de M. Simon contre le blasphème du socinien Eniedin : la tradition toujours alléguée pour affaiblir l'Écriture.

C'est encore ce qui lui fait remarquer ce dis-

[1] P. 847 et seq. — [2] P. 851.

cours de Georges Eniedin [1], qui reproche aux catholiques, *que n'y ayant rien de bien formel dans l'Écriture d'où l'on puisse prouver clairement la divinité de Jésus-Christ, ils ont tort, ou pour mieux traduire ils n'ont ni prudence ni pudeur d'appuyer un mystère de cette importance sur des conjectures faibles et sur des passages très-obscurs*. Est-il permis de rapporter ces paroles, et de les laisser sans réplique? Quoi! nous n'avons que des conjectures, et encore des conjectures faibles et des passages obscurs? Peut-on s'empêcher de démontrer à ce téméraire socinien qu'il n'y a rien de plus évident que les passages que nous produisons, ni rien de plus forcé et de plus absurde que les détours qu'on y donne dans sa secte? Mais M. Simon aime mieux faire cette réponse embarrassée [2] : *Sans qu'il soit besoin de venir au détail de cette objection* (vous voyez déjà comme il fuit), *je remarquerai seulement*, poursuit-il, *qu'elle est* (cette objection d'Eniedin) *beaucoup plus forte contre les protestants que contre les catholiques, qui ont associé à l'Écriture des traditions fondées sur de bons actes*. Quelle mollesse! Que la cause de l'Église catholique est ravilie dans la bouche de notre critique! Il n'ose dire nettement et absolument à un socinien que son objection est faible, qu'elle est nulle, qu'elle est sans force : il dit seulement qu'*elle a plus de force contre les protestants que contre les catholiques*; et elle en aurait autant contre les derniers que contre les autres, sans le secours de la tradition. C'est la méthode perpétuelle de notre auteur, et nous voyons que toujours et de dessein prémédité il allègue la tradition pour montrer que l'Écriture ne peut rien. Les preuves de l'Écriture tombent ici, la tradition tombe ailleurs; tout l'édifice est ébranlé, et ce malheureux critique n'y veut pas laisser pierre sur pierre.

CHAPITRE XII.

Affectation de rapporter le ridicule que Volzogue, socinien, donne à l'enfer.

Je suis encore contraint d'observer que les objections qu'il affecte le plus de rapporter sont celles où les sociniens ont répondu je ne sais quoi, qui donne un air fabuleux, et par conséquent ridicule, à la doctrine catholique. Telle est celle-ci de Volzogue : *Si on l'en croit*, dit M. Simon [3], *tout ce qu'on dit de l'enfer est une fable, qui a passé des Grecs aux Juifs, et ensuite aux Pères de l'Église*. Qu'est-ce que cela faisait à la critique? On sait assez que les sociniens rejettent l'éternité des peines; et si M. Simon ne le voulait pas laisser ignorer à ceux qu'il instruit si bien de cette religion, il pouvait dire leur sentiment en termes plus simples; mais de choisir un passage où l'on affecte de donner l'idée d'aller chercher dans la Fable l'origine des enfers, pour insinuer tout le ridicule qu'on y peut trouver, et représenter les saints Pères dès l'origine du christianisme comme de débiles cerveaux, qui ont reçu des mains des poëtes et de celles des Juifs un conte sans fondement, c'est vouloir gratuitement répéter un blasphème contre le précepte du Sage : *Ne répétez point une parole malicieuse* : NE ITERES VERBUM NEQUAM [1]. Ne le faites pas sans nécessité, ne le faites pas sans y joindre une solide réfutation : autrement la répétition de cette parole maligne, comme celle des médisants, sera un moyen de l'insinuer et un art de la répandre. Il ne suffit pas, après l'avoir répétée, de dire en passant et très-froidement que l'Évangile y est contraire, ce que personne n'ignore, et que vous n'appuyez d'aucune preuve. Ce n'est pas ainsi qu'il faut rejeter les idées qui flattent les sens; il faut ou s'en taire ou les foudroyer.

CHAPITRE XIII.

La méthode de notre auteur à rapporter les blasphèmes des hérétiques est contraire à l'Écriture et à la pratique des saints.

Pour moi, je ne comprends pas comment M. Simon a osé répéter tant d'impiétés et tant de blasphèmes sans aucune nécessité, le plus souvent sans réfutation; et toujours, lorsqu'il les réfute, en le faisant très-faiblement et par manière d'acquit. *Dieu commandait de lapider le blasphémateur hors du camp* [2], pour en abolir la mémoire et celle de ses blasphèmes. Lorsqu'on accusa Naboth d'*avoir maudit Dieu et le roi* [3], on n'osa point répéter le blasphème qu'on lui imputait, et on en changea, selon la phrase hébraïque, le terme de *malédiction*, en l'exprimant par son contraire. Saint Cyrille d'Alexandrie, écrivant contre Julien l'Apostat, déclare qu'il en rapporte tout l'écrit pour le réfuter, à la réserve de ses blasphèmes contre Jésus-Christ. Ainsi l'esprit de ce Père était que nous eussions une réponse à cet apostat, sans en avoir les blasphèmes, et l'esprit de M. Simon est que nous ayons les blasphèmes sans réfutation.

Pour tout remède contre les écrits des sociniens, il dit à la fin [4], que *s'il n'était pas obligé de renfermer dans un seul volume ce qu'il a à dire sur leur sujet, il aurait examiné plus à fond les raisons sur lesquelles ils appuient leurs nou-*

[1] P. 865. — [2] P. 865 et 866. — [3] P. 860.

[1] *Eccl.* XIX, 7. — [2] *Levit.* XXIV, 14. — [3] III. *Reg.* XXI, 10. — [4] P. 872.

veautés, ce qu'on pourra, dit-il, *exécuter dans une autre occasion.* En attendant, nous aurons tout le poison de la secte, dans l'espérance que M. Simon *pourra,* dans la suite, non point réfuter ni convaincre, car ce serait se trop déclarer, mais *examiner plus à fond les raisons dont ils soutiennent leurs nouveautés :* ce qui leur donne autant d'espérance qu'aux catholiques. Le terme de *nouveautés* dont on qualifie leurs opinions ne fait rien, puisqu'on en dit bien autant de celles de saint Augustin, qu'on ne prétend pas pour cela proposer comme condamnables; et nous avons tout sujet de craindre que, si ce qu'a dit M. Simon est pernicieux, ce qu'il promet ne le soit encore davantage.

CHAPITRE XIV.

Tout l'air du livre de M. Simon inspire le libertinage et le mépris de la théologie, qu'il affecte partout d'opposer à la simplicité de l'Écriture.

Outre les passages particuliers qui appuient ouvertement les sociniens, tout l'air du livre leur est favorable, parce qu'il inspire une liberté, ou plutôt une indifférence qui affaiblit insensiblement la fermeté de la foi. Ce n'est point cette force des saints Pères, qui, sans rien imputer aux hérésies qui ne leur convienne, découvrent dans leurs caractères naturels quelque chose qui fait horreur. M. Simon, au contraire, par une fausse équité, que les sociniens ont introduite, ne veut paraître implacable envers aucune opinion, et paraît vouloir contenter tous les partis. Il inspire encore partout une certaine simplicité que les mêmes sociniens ont tâché de mettre à la mode. Elle consiste à dépouiller la religion de ce qu'elle a de sublime et d'impénétrable, pour la rapporter davantage au sens humain. Dans cet esprit, il ne fait paraître que du dégoût et du dédain pour la théologie, je ne dis pas seulement pour la théologie scolastique, qu'il méprise au souverain degré, mais pour toute la théologie en général; ce qui est encore une partie de cet esprit socinien qu'il a fait régner dans tout son livre.

Pour l'entendre, il faut remarquer que dans son style le littéral est opposé au théologique. Par exemple il blâme Servet de s'être attaché à réfuter certains passages dont se servait Pierre Lombard, *sans considérer*, dit-il[1], *que les anciens docteurs de l'Église ont appliqué à la Trinité certains passages plutôt par un sens théologique que littéral et naturel;* comme si la théologie, c'est-à-dire, la contemplation des mystères sublimes de la religion, n'était pas fondée sur la lettre et sur le sens naturel de l'Écriture, ou que les sens qu'inspire la théologie fussent forcés et violents, et que ce fussent choses opposées d'expliquer théologiquement l'Écriture, et de l'expliquer naturellement et littéralement. C'est ce qu'il inculque en un autre endroit d'une manière encore plus forte, lorsqu'en parlant de saint Augustin il ose dire[1] : *qu'il se faut précautionner contre lui, en lisant dans ses écrits plusieurs passages du Nouveau Testament qu'il a expliqués par rapport à ses opinions sur la grâce et sur la prédestination ;* ce qu'il conclut en disant que *ses explications sont plutôt théologiques que littérales;* ce qui est dans le style de cet auteur le comble de ce qu'on peut dire pour les décrier. C'est le langage ordinaire de notre critique, et on le trouvera semé dans tout son livre.

[1] P. 821.

Ainsi l'idée qu'il attache aux explications théologiques est d'avoir je ne sais quoi de subtil et d'alambiqué, qui s'écarte du droit sens des livres saints, qui par conséquent doit être suspect, puisqu'il se faut *précautionner contre.* C'est ce qu'il attribue perpétuellement à saint Augustin, qui est devenu l'objet de son aversion, parce qu'on trouve dans ses écrits, plus peut-être que dans tous les autres, cette sublime théologie qui nous élève au-dessus des sens et nous introduit plus avant dans le cellier de l'Époux, c'est-à-dire, dans la profonde et intime contemplation de la vérité.

CHAPITRE XV.

Suite du mépris de M. Simon pour la théologie : celle de saint Augustin et des Pères contre les ariens méprisée : M. Simon, qui prétend mieux expliquer l'Écriture qu'ils n'ont fait, renverse les fondements de la foi, et favorise l'arianisme.

Les endroits où M. Simon fait le plus semblant de louer la théologie, et sous le nom de théologie la doctrine même de la foi, sont ceux où par de sourdes attaques il travaille le plus à sa ruine. En parlant encore de saint Augustin et de ses traités sur saint Jean : *Il y établit,* dit-il[2], *plusieurs beaux principes de théologie, et c'est ce qu'on y doit plutôt chercher que l'interprétation de son Évangile.* Ainsi, les principes de la théologie sont quelque chose de séparé de l'interprétation de l'Évangile : c'est une production de l'esprit humain, plutôt que le fruit naturel de l'intelligence du texte sacré. Remarquez qu'il s'agit ici de ces beaux principes de théologie par lesquels saint Augustin concilie avec l'origine et la mission du Fils de Dieu sa divinité éternelle. Au lieu que ces grands principes de saint Augustin font la principale partie du sens littéral de l'Évangile de saint Jean, et en font le plus pur esprit,

[1] P. 291. — [2] P. 210, 250.

M. Simon les fait voir comme distingués du sens de cet Évangile. Encore s'il nous avait dit quelque part que, par le sens de l'Évangile, ou par le sens de la lettre, il entend celui qu'on appelle le grammatical et la simple explication des mots : bien qu'il ne parlât pas correctement, on le pourrait supporter, puisque la saine doctrine demeurerait en son entier; mais non, il fait partout le théologien, et il travaille seulement à nous insinuer que sa théologie, qui est, comme on a vu et comme on verra, l'arienne et la socinienne (peut-être un peu déguisée), est fondée sur le texte, pendant que celle de saint Augustin, qui en ce point, comme dans les autres, est celle de toute l'école et des interprètes, n'est plus qu'un discours en l'air et détaché de la lettre : et tout cela s'insinue en faisant semblant de louer ces beaux principes de théologie et saint Augustin qui les débite. On n'entend partout que ces beaux mots : *ce grand homme, ce saint évêque, ce savant évêque, ces belles leçons de théologie, ces beaux principes.* Telles sont les louanges de M. Simon, semblables à celles des Juifs et des Gentils, qui saluaient Notre-Seigneur dans sa passion. Comme eux il salue les Pères en qualité de prophètes, à condition d'être frappés, et les coups suivent de près la génuflexion.

Et pour montrer avec encore plus d'évidence que ces beaux principes, comme il les appelle, sont l'objet de son mépris, il ne faut que considérer ce qu'il en dit dans un autre endroit [1] : *Saint Augustin explique dans son second livre de la Trinité plusieurs passages du Nouveau Testament où il est parlé du Fils et du Saint-Esprit comme s'ils étaient inférieurs au Père* (ce sont ceux où il est parlé du Fils de Dieu comme n'ayant rien de lui-même, et les autres de même nature). Là il rapporte en abrégé les principes de saint Augustin, qui constamment sont les mêmes dans ce second livre de la Trinité que dans les traités sur saint Jean; et sans qu'il soit nécessaire d'entrer ici dans le détail de ces principes, voici à quoi M. Simon les fait aboutir [2] : *Il propose en même temps cette règle, qu'on doit toujours se remettre devant les yeux : qu'il n'est pas dit en ce lieu-là que le Fils soit inférieur au Père, mais seulement qu'il est né de lui; ces expressions ne marquent pas son inégalité, mais seulement son origine.* Voilà sans doute la théologie de saint Augustin expliquée en termes clairs (car l'auteur n'en manque pas quand il veut). Il faudrait donc l'approuver aussi clairement qu'il l'énonce, puisque sans elle la foi ne subsiste plus. Mais voyons ce que dira notre auteur, et apprenons de plus en plus à le connaître. Voici les paroles qui suivent incontinent après celles que nous venons de rapporter [1] : *Il y a beaucoup d'esprit et beaucoup de jugement dans ces réflexions; elles donnent un grand jour à plusieurs passages du Nouveau Testament qui paraissent embarrassés.* On voit ici la louange, et, pour ainsi dire, la salutation de M. Simon, et voici le coup aussitôt après : *mais, après tout,* poursuit-il, *elles ne sont point capables de résoudre toutes les difficultés des ariens.* Il faut que M. Simon prête la main à saint Augustin et à l'Église, qui jusqu'à lui constamment se défendait de cette sorte. Je n'ai que faire d'entrer en raisonnement avec lui sur ses prétendues défenses. Un homme qui prétend défendre la foi contre l'hérésie arienne mieux que les Pères ne faisaient lorsque l'Église était toute en action pour la combattre, dès là doit être suspect; et il ne faut pas aller bien loin pour trouver dans notre auteur l'arianisme à découvert. *Pour faire voir,* dit-il [2], *que ce passage,* MA DOCTRINE N'EST PAS MA DOCTRINE, *se peut entendre, en Jésus-Christ, de la nature divine, saint Augustin rapporte pour exemple cet autre endroit de saint Jean où il est dit que le Père a donné la vie au Fils; et comme cela signifie qu'il a engendré le Fils, qui est la vie, de même lorsqu'il dit qu'il a donné la doctrine au Fils, on entend facilement qu'il a engendré le Fils qui est la doctrine.* Voilà encore une fois la doctrine de saint Augustin bien expliquée; mais pour être plus clairement censurée par les paroles suivantes : *Cela*, dit-il [3], *paraît plutôt appuyé sur un raisonnement que sur les paroles du texte.* Ainsi, cette parole du sauveur, *le Père a donné la vie au Fils* [4]; ou comme porte le texte, *de même que le Père a la vie en lui, de même aussi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même,* ne veut pas dire naturellement que le Fils reçoit la vie de son Père aussi parfaitement et aussi substantiellement que le Père même la possède : cette explication est de l'homme plutôt que du texte sacré. Saint Augustin, et non-seulement saint Augustin, mais saint Athanase, mais saint Basile, mais saint Grégoire de Nazianze et les autres Pères de cet âge (car ils sont tous d'accord en ce point), n'ont pas dû presser les ariens par un passage si formel. Après treize cents ans, M. Simon leur vient faire leur procès avec une autorité absolue, et leur apprendre que le sens qu'ils ont opposé aux ariens n'est qu'un raisonnement humain. Jusqu'à quand ce hardi critique croira-t-il que celui qui garde Israël sommeille et dort? Jusqu'à quand croira-t-il qu'il peut débiter un arianisme tout pur,

[1] P. 272, 273. — [2] *Ibid.*

[1] P. 272, 273, 274. — [2] P. 272 et 274. — [3] *Ibid.* — [4] *Joan* v, 26.

et mépriser tous les Pères, à cause qu'il mêle avec les louanges des opprobres dont il les couvre? car écoutons comme il continue [1] : *On peut expliquer sur le même pied le premier passage*, COMME LE PÈRE A LA VIE EN SOI, IL A AUSSI DONNÉ AU FILS D'AVOIR LA VIE EN LUI-MÊME. *Il est vrai que la plupart des commentateurs l'entendent de la divinité; mais le sens le plus naturel est de l'entendre de Jésus-Christ en qualité d'envoyé.* C'est l'arrêt de M. Simon, qui en sait plus lui seul que tous les commentateurs, que saint Augustin, que tous les Pères. Mais pendant que ce téméraire critique veut mieux dire qu'eux tous, visiblement il ne dit rien. Son dénoûment est que dans ces passages il faut regarder le Fils, non pas comme Dieu ou comme homme, *mais comme l'envoyé du Père, pour annoncer aux hommes la nouvelle loi* [2]. Or, ce n'est pas là le dénoûment, mais le nœud même et la propre difficulté qui est à résoudre, et que les Pères voulaient éclaircir. Il s'agissait, dis-je, d'expliquer, non pas que Jésus-Christ fût l'envoyé de son Père, mais comment, étant son envoyé, il était en même temps son égal. Les prophètes étaient envoyés : et comme Jésus-Christ était envoyé, selon la définition de M. Simon, pour annoncer aux hommes la nouvelle loi, Moïse était envoyé pour leur annoncer la loi ancienne; mais Moïse ne disait pas pour cela : *Comme le Père a la vie en soi, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en soi;* et encore : *Tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement*, et avec une égale perfection; et encore : *Tout ce qui est à vous est à moi, et tout ce qui est à moi est à vous;* et enfin : *Moi et mon Père nous ne sommes qu'une même chose.* Il fallait donc distinguer l'envoyé qui parlait ainsi, et qui s'égalait à Dieu dans sa nature comme son Fils unique et proprement dit, d'avec les autres envoyés, et Moïse même, qui parlaient comme simples serviteurs. C'est ce que les Pères ont fait parfaitement, en disant que le Fils de Dieu est envoyé à même titre qu'il est Fils, sorti du sein paternel pour venir aux hommes; en sorte que sa mission n'a point d'autre fondement ni d'autre origine que son éternelle naissance. C'est le principe des Pères pour expliquer le particulier de la mission de Jésus-Christ, et par le même principe ils ont encore développé comment il est Dieu, et comment en même temps il reçoit tout. Car, même parmi les hommes, le Fils n'en est pas moins homme pour avoir reçu de son Père la nature humaine; au contraire, c'est ce qui fait qu'il est homme : ainsi Jésus-Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, non point par adoption, autrement il ne serait pas le Fils unique, mais par nature; ce qui ne peut être qu'il ne soit de même nature que son Père. Cette doctrine des Pères conciliait tout et expliquait, par un seul et même principe, tous les passages de l'Évangile qui paraissaient opposés. Si M. Simon n'a pas approuvé cette explication, qui allait jusqu'au principe de la mission de Jésus-Christ, et si, sans se mettre en peine qu'il soit ou Dieu ou un pur homme, il ne veut regarder en lui dans tous ces passages que le simple titre d'envoyé, qui lui est commun avec Moïse et tous les prophètes, il est aisé de comprendre le dessein d'un tel discours. C'est que son auteur ne veut qu'embrouiller la divinité de Jésus-Christ; et en un mot la différence qu'il y a entre les Pères et lui, c'est que les Pères se mettaient en peine de distinguer Jésus-Christ des autres envoyés qui ne sont pas Dieu, et qu'au contraire M. Simon ne s'en soucie pas.

Ainsi, quand ce censeur téméraire s'élève au-dessus des Pères; quand il dit avec son audace ordinaire, ils disent bien, ils disent mal, ou qu'il faut aller plus avant qu'eux, et que leur explication n'est pas suffisante, ou qu'elle est forcée et subtile, ou que ce n'est, comme il dit ici, *qu'un raisonnement humain*, il ne faut pas regarder dans ces superbes manières un orgueil commun, mais apprendre à y remarquer un dessein secret de saper le fondement de la foi.

Lors aussi que le même auteur donne de beaux titres aux Pères, ou qu'il semble louer leur théologie, il ne faut pas oublier que les louanges sont l'introduction de quelque attaque ou cachée ou à découvert, et que ce mot de théologie a dans sa bouche une autre signification que dans la nôtre. C'est une secrète intelligence et un chiffre, pour ainsi dire, de notre auteur avec les sociniens, qui, sous le nom d'interprétations théologiques, leur fait entendre un raisonnement de pure subtilité, qui n'a point de fondement sur le texte.

CHAPITRE XVI.

Que les interprétations à la socinienne sont celles que M. Simon autorise, et que celles qu'il blâme comme théologiques sont celles où l'on trouve la foi de la Trinité.

Il ne sert de rien d'objecter que M. Simon nous avait donné d'abord et dans sa préface d'autres idées de la théologie et des explications théologiques. Je ne m'en étonne pas. Il fallait bien trouver un moyen d'introduire ses nouveautés par des manières spécieuses; mais il change bientôt de langage, et, dans toute la suite de son livre, le nom de théologien devient un nom de mépris : témoin ce qu'il dit de Titelman, savant cordelier du siècle passé, dont les Paraphrases sur saint Paul et sur les Épîtres canoniques sont estimées

[1] P. 272 et 275. — [2] P. 272.

de tout le monde. Cependant M. Simon lui lance ce trait [1] : *Comme il était théologien de profession, il substitue souvent les préjugés de sa théologie en la place des paroles de saint Paul;* c'est-à-dire, à le bien entendre, que les théologiens sont des entêtés, qui attribuent à saint Paul leurs sentiments, leurs préjugés, leur théologie. C'est déjà un trait assez piquant contre les théologiens ; mais entrons un peu dans le fond : voyons quels sont ces préjugés de Titelman, et quelle est la théologie qu'y blâme notre critique. C'est entre autres choses qu'en expliquant ces paroles de saint Jean, ET HI TRES UNUM SUNT, *et ces trois ne sont qu'un* [2], il y fait voir l'unité parfaite des trois Personnes divines, *tant en substance que dans leur concours à témoigner que Jésus-Christ est le Fils de Dieu.* Tout catholique doit approuver cette explication; mais M. Simon la critique. Selon lui, ce mot de *substance* est de trop dans la paraphrase de Titelman : il fallait laisser indécis si les trois Personnes divines ont la même essence. Voilà le crime de ce savant religieux; et c'est pourquoi on le traite de théologien, qui *substitue sa théologie et ses préjugés* à la place des paroles de l'Écriture.

Ce passage de M. Simon, qui découvre si bien son fond, mérite d'être transcrit tout au long. Après avoir rapporté [3] la paraphrase de ces paroles, NON EST VOLENTIS, ETC. qui lui paraît *plutôt d'un théologien que d'un paraphraste, qui ne doit point s'éloigner de la lettre de son texte*, ce crique continue en cette manière : *Il a suivi la même méthode sur les Épîtres canoniques, qu'il explique à la vérité clairement et en peu de mots; mais il ne satisfait point les personnes qui cherchent des interprétations purement littérales et sans aucune restriction.* Nous allons voir qui sont ces personnes que M. Simon veut qu'on satisfasse. *Il ne pouvait, par exemple,* poursuit-il, *exposer avec plus de netteté ce passage de l'épître de saint Jean*, chap. III, ℣. 7, CES TROIS NE SONT QU'UN, *que par cette autre expression : ces trois Personnes ne sont qu'une même chose, tant dans leur substance que dans le témoignage qu'elles rendent unanimement à Jésus-Christ qu'il est le vrai Fils de Dieu.* Cette paraphrase est donc nette : il se faut bien garder d'en blâmer le fond, car ce serait se déclarer trop; mais voici le mal : *Titelman donne cependant occasion aux antitrinitaires de dire qu'il a trop limité le sens de ce passage dans l'idée qu'il s'est proposée de ne donner que de simples éclaircissements.* Sans doute les antitrinitaires trouvent très-mauvais, et M. Simon avec eux, que Titelman ait interprété *un en substance.* Il se fallait bien garder de trouver cette unité dans ce passage. M. Simon veut qu'on satisfasse ces judicieux interprètes les sociniens, et que jamais on ne trouve le mystère de la Trinité dans l'Écriture. Y trouver *l'unité de substance, c'est faire le théologien*, et cela n'est pas littéral. On dira que je lui impose, et qu'il rapporte seulement le goût des sociniens sans l'approuver. Achevons donc la lecture de notre passage, qu'il finit ainsi : *Mais il est difficile de trouver des paraphrastes qui ne soient point tombés dans* CE DÉFAUT, *dont les antitrinitaires même, qui veulent passer pour exacts, ne sont pas exempts.* Laissons à part la louange qu'il veut donner en passant à ses antitrinitaires, et concluons que, selon lui, c'est un défaut à Titelman d'avoir expliqué *un en substance.* Cela n'est pas de son texte. Dorénavant on ne pourra pas, en interprétant la lettre de l'Écriture, y trouver la foi de l'Église; ce sera un défaut en interprétant : *Moi et mon Père nous ne sommes qu'un* [1], de dire que cette vérité est dans l'essence; il sera aussi peu permis, en interprétant cet autre passage : *Baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, d'exposer qu'on est baptisé au nom de ces trois Personnes comme étant égales; encore moins en interprétant *le Verbe était Dieu*, d'ajouter qu'il l'est proprement et par nature : tout cela doit être banni ; il faut satisfaire ceux qui cherchent les interprétations littérales et sans restriction. Ainsi, la véritable méthode est de laisser tout en l'air, et de permettre aux sociniens leurs faux-fuyants aussi absurdes qu'impies, à peine d'être déclaré *théologien de profession*, attaché à ses préjugés, et incapable d'expositions littérales. En un mot, les théologiens sont trop entêtés; ils veulent trouver leur théologie, c'est-à-dire, la foi de l'Église et la doctrine des Pères, dans l'Écriture : ce sont de mauvais commentateurs; il faut remettre l'intelligence du texte sacré entre les mains des critiques, à qui tout est indifférent, et c'est à eux qu'on doit laisser ce sacré dépôt.

CHAPITRE XVII.

Mépris de l'auteur pour saint Thomas, pour la théologie scolastique, et sous ce nom pour celle des Pères.

On sera bien aise de voir ce que notre auteur a pensé de saint Thomas; mais il se garde bien de se déclarer d'abord, et on croirait qu'il lui veut donner les louanges qui lui sont dues. *On attribue*, dit-il [2], *à ce saint un autre ouvrage sur le Nouveau Testament, qui n'est pas moins digne de lui que le premier; c'est un ample*

[1] P. 564. — [2] I. *Joan.* V, 7. — [3] P. 564 et 565.

[1] *Joan.* X, 30. — [2] P. 473.

Commentaire sur toutes les épîtres de saint Paul. Arrêtons-nous un moment. *On attribue.* M. Simon saurait-il quelqu'un qui ôtât ce livre à saint Thomas? Cela jusqu'ici n'est pas venu à la connaissance des hommes; mais les critiques découvrent par leur art des choses que les autres ne soupçonnent pas. Passons sur ces vanités, venons au fond. *On attribue donc à saint Thomas un Commentaire sur saint Paul, où il fait paraître beaucoup d'érudition. Le fond de ce livre est pris des Pères et des autres commentateurs qui l'ont précédé; mais il en rapporte plutôt le sens que les paroles.* Jusqu'ici il paraît le vouloir louer; mais c'est par là qu'un fin détracteur introduit sa maligne critique, et il tourne tout court en disant : *Sa méthode étant de raisonner sur les matières de la religion* (remarquez ce style), *il a mêlé plusieurs leçons de son art dans ses explications,* qui deviendront par conséquent fort théologiques, c'est-à-dire, peu véritables, aussi bien que peu littérales, selon le langage de M. Simon; et c'est pourquoi il conclut ainsi : *En un mot, son Commentaire sur saint Paul est l'ouvrage d'un habile théologien, mais scolastique.* Remarquez encore : ce n'est pas absolument *un habile théologien*, c'est *un habile théologien scolastique, qui*, poursuit-il, *traite un grand nombre de questions qui ne sont guère d'usage que dans les écoles, et qui éloignent même quelquefois du véritable sens de saint Paul.* Voilà où notre auteur en voulait venir : c'était à insinuer qu'un *théologien scolastique* est né pour éloigner *du vrai sens* de l'Écriture, et que c'est en quoi consiste son habileté. C'est pourquoi il donne d'abord cette idée vague de saint Thomas, et sous le nom de saint Thomas des théologiens scolastiques : *que leur méthode est de raisonner sur les matières de religion;* comme si cela leur était particulier. Quoi qu'il en soit, saint Thomas est un raisonneur sur la religion : et encore sans distinguer qu'il y a là du bien et du mal, du bien à raisonner pour l'éclaircir; du mal à raisonner, ou pour en douter, ou pour en venir à des discussions trop curieuses. Mais il n'en demeure pas là. Il voulait mener son lecteur au mépris de la scolastique, pour le pousser plus avant encore, c'est-à-dire, jusqu'au mépris de la théologie plus ancienne de saint Augustin et des Pères; et pour cela il ajoute : *C'est sur ce pied-là* (sur le pied d'un habile théologien scolastique, qui éloigne du vrai sens de l'Écriture et de saint Paul); *c'est donc*, dit-il[1], *sur ce pied-là que saint Thomas s'étend d'abord assez au long sur ces mots de l'épître aux Romains,* QUI PRÆDESTINATUS EST FILIUS DEI. *Il paraît tout rempli de l'explication de saint Augustin et des autres commentateurs,* qui veulent que Jésus-Christ soit prédestiné. Car il revient souvent là, et la prédestination de Jésus-Christ, qui doit faire la consolation des fidèles, est l'objet de son aversion. Mais, sans entrer maintenant dans cette dispute, on voit, par cet exemple, que M. Simon n'attaque pas seulement la théologie scolastique, mais, sous le nom de la scolastique, la théologie de saint Augustin, quoiqu'elle soit celle des autres commentateurs.

Au reste, c'est à cet auteur téméraire un argument contre saint Thomas d'avoir suivi saint Augustin : c'est de quoi lui faire blâmer la théologie de ce chef de l'école. Pour être bon théologien au gré de M. Simon, il eût fallu comme lui mépriser saint Augustin, l'abandonner principalement sur l'épître aux Romains et sur cette haute doctrine de la grâce et de la prédestination, qui est née pour atterer l'orgueil humain; c'est ce que M. Simon inculque : il fallait enfin commencer par assurer que Jésus-Christ, qui est le chef et le modèle des prédestinés, n'a point été prédestiné lui-même, c'est-à-dire, que le mystère de l'incarnation n'a été ni prévu, ni défini, ni préordonné, ni prédestiné de Dieu; ce qui n'est pas seulement une impiété, mais encore une absurdité manifeste, comme il a déjà été dit.

CHAPITRE XVIII.

Historiette du docteur d'Espense, relevée malicieusement par l'auteur pour blâmer Rome, et mépriser de nouveau la théologie, comme induisant à l'erreur.

Voici encore, sous le nom du docteur d'Espense, un trait de malignité contre la théologie, ou plutôt contre la religion : *Il nous apprend*, dit-il[1], *qu'un gentilhomme romain, qui n'était pas ignorant, lui disait souvent, que ceux de son pays avaient un grand éloignement de l'étude de la théologie, de peur de devenir hérétiques; qu'ils s'appliquaient seulement au droit civil et au droit canon, qui leur ouvrait le chemin dans la route, pour parvenir aux évêchés, au cardinalat, et aux plus grandes nonciatures.* On m'avouera que ni le discours de ce gentilhomme, ni le récit de d'Espense ne servait de rien à la critique, si ce n'est à celle qui fait les moqueurs, qui se livrent à l'esprit de dérision tant réprouvé dans l'Écriture, sans même épargner la religion et l'Église. Cette remarque de M. Simon n'est bonne qu'à faire penser aux libertins qu'en étudiant la théologie, c'est-à-dire, en approfondissant la doctrine chrétienne, on s'en dégoûte et on devient hérétique : que c'est là le sentiment

[1] P. 473, 474.

[1] P. 593.

de l'Italie et de Rome même, et que toute l'étude de ce pays-là n'est que politique et intérêt. Peut-on faire une plus sanglante et plus insolente satire, je ne dirai pas seulement de Rome, mais encore de la religion et de la foi? Mais de peur qu'on ne s'imagine que cette satire de notre critique ne regarde Rome que pour le temps de d'Espense, ce moqueur continue en cette sorte: *Je me trompe fort si cet esprit ne règne encore présentement à Rome, et même dans toute l'Italie.* Tout le monde y est dans l'esprit de ce prétendu gentilhomme de d'Espense. Que les sociniens, que les protestants, seront contents de M. Simon! qu'il sait flatter agréablement leur goût et cet esprit de satire qui les a poussés dans le schisme! Cependant ce satirique malin fait cette morsure en jouant. Ce n'est pas lui, c'est d'Espense, c'est *un gentilhomme qui n'était pas ignorant :* car il en fallait encore marquer ce petit éloge, afin que ses sentiments fussent mieux reçus; et pour conclusion, une satire si mordante se tourne en forme d'avertissement par ces dernières paroles : *Peut-être,* continue M. Simon, *serait-il à désirer qu'en France les personnes de qualité, qui sont élevées aux plus grandes dignités de l'Église, étudiassent un peu moins de théologie scolastique, et qu'ils s'appliquassent davantage à l'étude du droit et de la pratique des affaires ecclésiastiques.* C'est ainsi qu'après avoir satisfait à sa malignité, il fait encore semblant de vouloir servir ceux qu'il déchire, et entrer dans leur sentiment.

Au reste, s'il agissait avec un peu de sincérité et de bonne foi, après avoir attaqué obliquement à sa manière la théologie scolastique, il n'aurait pas tourné tout court à la pratique et au droit; il aurait marqué du moins en un mot *à ces gens de qualité,* qu'il veut instruire pour la prélature, qu'il y a une théologie encore plus nécessaire aux prélats que tous les canons, qui est celle de l'Écriture et des Pères, à moins qu'on ne mette, avec notre auteur, l'étude de l'Écriture, aussi bien que celle des Pères, uniquement dans la critique.

CHAPITRE XIX.

L'auteur, en parlant d'Érasme, continue de mépriser la théologie, comme ayant contraint l'esprit de la religion.

On voit encore une belle idée de la scolastique, et de toute la théologie en général, dans la remarque de notre critique sur Érasme. Cet auteur avait expliqué ces paroles, *Vous êtes Pierre,* et les autres qui établissent la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, d'une manière qui ne laissait dans l'Écriture aucun vestige de cette primauté. On le reprit avec raison d'une affectation si dangereuse. M. Simon observe[1] qu'*il représentait que ce qu'il avait écrit de la primauté du pape précédait les disputes qui étaient depuis survenues là-dessus, et qu'il n'avait même rien dit qu'il n'eût en même temps prouvé par les témoignages des anciens Pères; mais on ne l'écoutait point.* Sur quoi notre auteur fait cette réflexion : *Il devait avoir appris que depuis que la théologie avait été réduite en art par les docteurs scolastiques, il fallait se soumettre à de certaines règles et à de certaines manières de parler; qu'il ne s'agissait plus de savoir ce qu'on lisait dans les anciens écrivains ecclésiastiques, puisqu'il demeurait lui-même d'accord qu'ils ne convenaient point entre eux : outre qu'il n'avait produit dans ses notes que de simples extraits de leurs ouvrages, qui ne découvraient pas toujours leurs véritables pensées.* L'artifice avec lequel il mêle ici le bien et le mal ne peut pas être plus dangereux. Il est vrai, c'est tromper le monde que de lui faire espérer une instruction suffisante de la pensée des saints Pères lorsqu'on n'en produit que des extraits, et c'est une illusion que M. Simon fait souvent à ses lecteurs. Il fallait donc s'en tenir à cette réponse pour convaincre Érasme; mais ce n'est pas ce que voulait notre critique, et il fallait que la scolastique reçût une atteinte. Il la taxe donc, premièrement, d'avoir réduit la *théologie en art;* expression qui d'abord présente à l'esprit un sens odieux; comme si on avait dégénéré de la simplicité primitive de la doctrine chrétienne. La théologie n'est pas un art. C'est la plus sublime des sciences; et pour s'être astreinte à une certaine méthode, elle ne perd ni son nom, ni sa dignité. Mais passons à M. Simon un terme ambigu, quoique suspect dans sa bouche. Le reste de son discours enveloppe, dans sa confusion, tout ce qui se peut penser de plus malin. Car que veut dire que, depuis la scolastique, *il fallait se soumettre à de certaines règles et à de certaines manières de parler?* Est-ce que la théologie n'avait point de règle avant les docteurs scolastiques, et que les conciles et la tradition n'en prescrivaient point aux fidèles et aux docteurs? Pourquoi donc donner cette idée de la scolastique, comme si c'était elle qui eût commencé à devenir contraignante et à gêner les esprits? N'avait-on pas auparavant des règles même pour les expressions? Tout le monde pouvait-il parler comme il voulait? Ne fallait-il pas accommoder son langage aux décrets que faisait l'Église pour la condamnation des hérésies? M. Simon le pourrait nier, lui qui a blâmé, comme on a vu, les expositions

[1] P. 535.

où l'on ajoutait quelques mots à la lettre de l'Écriture, pour en fixer plus précisément le sens; mais l'Église n'a jamais été de ce sentiment. Cette règle tant répétée par les scolastiques, par Gerson, par tous les autres docteurs, *Nobis ad certam regulam loqui fas est,* n'était pas des scolastiques : elle était de saint Augustin, de Vincent de Lérins, des autres Pères, et aussi ancienne que l'Église.

Ce qu'ajoute M. Simon, que depuis la scolastique *il ne s'agissait plus de savoir ce qu'on lisait dans les anciens Pères, qui même ne s'accordaient pas entre eux,* donne encore cette dangereuse idée : qu'on n'a plus d'égard aux discours des Pères et qu'il n'est plus permis de parler comme eux; ce qui, prononcé indéfiniment, ainsi qu'a fait notre auteur, induit un changement dans la doctrine. Mais au contraire les scolastiques veulent qu'on parle toujours comme les Pères; et si l'on ajoute quelque chose au langage de ces saints docteurs, ce n'est que pour empêcher qu'on n'en abuse, et pour expliquer plus à fond ce qu'ils n'ont dit qu'en passant : et alors ce qu'on ajoute contre les hérésies venues depuis eux, est non-seulement de même parure, mais encore de même force et de même sens que ce qu'ils ont dit. Mais la dernière remarque, par laquelle M. Simon prétend établir qu'il ne s'agit plus de savoir ce qu'on lisait dans les Pères, à cause qu'*ils ne convenaient point entre eux,* est l'endroit où il y a le plus de venin, puisque c'est insinuer, c'est définir en général qu'il n'y a rien de certain à tirer de la doctrine des Pères, et en particulier que, par rapport à la primauté de saint Pierre, dont il s'agit en ce lieu, les Pères ne conviennent pas qu'elle soit dans l'Écriture.

On voit donc que tous les traits de M. Simon contre la théologie scolastique portent plus loin, et le contre-coup en retombe sur la théologie des Pères. En effet, selon ses maximes, il ne faut plus de théologie; tout sera réduit à la critique : c'est elle seule qui donne le sens littéral; parce que, sans rien ajouter aux termes de l'Écriture pour en faire connaître l'esprit, elle s'attache seulement à peser les mots : tout le reste est théologique, c'est-à-dire peu littéral et peu recevable.

CHAPITRE XX.

Audacieuse critique d'Érasme sur saint Augustin, soutenue par M. Simon : suite du mépris de ce critique pour saint Thomas : présomption que lui inspirent, comme à Érasme, les lettres humaines : il ignore profondément ce que c'est que la scolastique, et la blâme sans être capable d'en connaître l'utilité.

C'est aussi pour cette raison que M. Simon, après avoir rapporté[1] ce que dit Érasme pour montrer *que saint Augustin n'a pu acquérir une connaissance solide des choses sacrées,* SOLIDAM COGNITIONEM RERUM SACRARUM, *et qu'il est bien inférieur à saint Jérôme*, conclut en cette manière : *En effet, avant que l'étude des belles-lettres et de la critique fût rétablie en Europe, il n'y avait presque que saint Augustin qui fût entre les mains des théologiens. Il est même encore présentement leur oracle, parce qu'il y en a très peu qui sachent d'autre langue que la latine, et que la plupart suivent saint Thomas, sans prendre garde qu'il a vécu dans un siècle barbare.*

Il n'y a personne en vérité à qui l'envie de rire ne prenne d'abord lorsqu'on voit un Érasme et un Simon, qui, sous prétexte de quelque avantage qu'ils auront dans les belles-lettres et dans les langues, se mêlent de prononcer entre saint Jérôme et saint Augustin, et d'adjuger à qui il leur plaît le prix *de la connaissance solide des choses sacrées.* Vous diriez que tout consiste à savoir du grec, et que pour se désabuser de saint Thomas ce soit assez d'observer qu'il a vécu dans un siècle barbare; comme si le style des apôtres avait été fort poli, ou que pour parler un beau latin on avançât davantage dans la connaissance des choses sacrées.

Parmi les Pères, saint Augustin est un de ceux qui a le mieux reconnu les avantages qu'on peut tirer de la connaissance des langues, et qui a donné les plus belles leçons pour en profiter. Mais il ne laisse pas de déplorer avec raison la faiblesse et la vanité de ceux qui ont tant d'horreur de l'inélégance ou de l'irrégularité du langage[1]; et il faut que M. Simon, malgré qu'il en ait, cède à la vérité, qui dit par la bouche de ce Père *que les âmes sont d'autant plus faibles et d'autant plus ignorantes qu'elles sont plus frappées de ce défaut*[2].

Je me réjouis, aussi bien que M. Simon, de la politesse que l'étude des belles-lettres et des langues a ramenée dans le monde, et je souhaite que notre siècle ait soin de la cultiver. Mais il y a trop de vanité et trop d'ignorance à faire dépendre de là le fond de la science, et surtout de la science des choses sacrées. Et pour ce qui est de la scolastique et de saint Thomas, que M. Simon voudrait décrier à cause du siècle barbare où il a vécu, je lui dirai en deux mots que ce qu'il y a à considérer dans les scolastiques et dans saint Thomas, est, ou le fond, ou la méthode. Le fond, qui sont les décrets, les dogmes, et les maximes constantes de l'école, ne sont autre chose que le pur esprit de la tradition et des Pères; la méthode,

[1] P. 531.

[1] *De doct. Christ.* lib. II, cap. XII, XIII.
[2] *Ibid.* cap. XIII, n° 20.

qui consiste dans cette manière contentieuse et dialectique de traiter les questions, aura son utilité, pourvu qu'on la donne, non comme le but de la science, mais comme un moyen pour y avancer ceux qui commencent : ce qui est aussi le dessein de saint Thomas dès le commencement de sa Somme, et ce qui doit être celui de ceux qui suivent sa méthode. On voit aussi par expérience que ceux qui n'ont pas commencé par là, et qui ont mis tout leur fort dans la critique, sont sujets à s'égarer beaucoup lorsqu'ils se jettent sur les matières théologiques. Érasme dans le siècle passé, Grotius et M. Simon dans le nôtre, en sont un grand exemple. Pour ce qui regarde les Pères, loin d'avoir méprisé la dialectique, un saint Basile, un saint Cyrille d'Alexandrie, un saint Augustin, dont je ne cesserai point d'opposer l'autorité à M. Simon et aux critiques, quoi qu'ils puissent dire, pour ne point parler de saint Jean de Damas et des autres Pères grecs et latins, se sont servis souvent et utilement de ses définitions, de ses divisions, de ses syllogismes, et, pour tout dire en un mot, de sa méthode, qui n'est autre que la scolastique dans le fond. Que le critique se taise donc ; et qu'il ne se jette plus sur les matières théologiques, où jamais il n'entendra que l'écorce.

CHAPITRE XXI.

Louanges excessives de Grotius, encore qu'il favorise les ariens, les sociniens, et une infinité d'autres erreurs.

J'ai réservé à Grotius un chapitre à part [1], pour ne pas le confondre avec les sociniens, dont il s'est pourtant laissé imprimer d'une manière dont M. Simon n'a pu se taire. Car il remarque [2] *qu'il a fait l'éloge de Crellius et des sociniens, et que le socinien Volzogue a emprunté beaucoup de choses de Grotius. Grotius, de son côté, est redevable d'une partie de ses notes à Socin et à Crellius.* A vrai dire, l'affinité qui est entre eux est extrême ; et afin de comprendre jusqu'où elle va, il ne faut qu'écouter Grotius lui-même, *qui fait des vœux*, dit M. Simon [3], *pour la conservation de Crellius et des frères polonais* (on entend bien que c'est à dire les sociniens), *afin qu'ils puissent continuer à travailler avec succès sur l'Écriture.*

Mais comme on pouvait croire que cette prévention de Grotius pour les sociniens n'irait pas à ce qui regarde la divinité de Jésus-Christ, M. Simon demeure d'accord [4] qu'il favorise *quelquefois* (il fallait dire très-souvent) *l'ancien arianisme, ayant trop élevé le Père au-dessus du Fils, comme s'il n'y avait que le Père qui fût Dieu souverain, et que le Fils lui fût inférieur même à l'égard de la divinité.* Il me semble que c'est assez évidemment être arien que d'enseigner de telles choses. Mais Grotius passe encore plus avant, *et*, continue M. Simon, *il a détourné et affaibli, par ses interprétations, le sens de quelques passages* (il devait dire de presque tous, et des principaux et des plus clairs) *qui établissent la divinité de Jésus-Christ.* Il fallait encore ajouter qu'il affaiblit la préexistence, puisqu'il détourne jusqu'au passage où Jésus-Christ dit *qu'il est avant qu'Abraham eût été fait*, qui est celui que M. Simon, quand il veut parler en catholique, regarde comme le plus clair de tous.

Voilà ce que dit M. Simon touchant Grotius ; et ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'incontinent après avoir rapporté toutes ces erreurs, il continue en cette sorte [1] : *Nonobstant ces défauts,* comme si c'étaient des fautes de rien, *on doit lui rendre cette justice, que pour ce qui est de l'érudition et du bon sens, il surpasse tous les autres commentateurs qui ont écrit avant lui sur le Nouveau Testament.* S'il ne louait en lui que l'érudition, cette louange ne tirerait pas à conséquence, et ferait voir seulement que personne n'a plus cité de passages des auteurs sacrés et profanes que Grotius, puisqu'il en est chargé jusqu'à l'excès ! mais donner la préférence *du bon sens* à un homme qui préfère en tant d'endroits, et dans les plus essentiels, les interprétations ariennes et sociniennes aux catholiques, c'est insinuer trop ouvertement que *le bon sens* se trouve dans ses interprétations. M. Simon ajoute à tout cela [2] qu'*encore que Grotius ne soit pas controversiste, il éclaircit en plusieurs endroits la théologie des anciens par de petites dissertations qu'il fait entrer de temps en temps dans ses notes* [3]. Ces petites dissertations peuvent être, par exemple, si l'on veut, celles où il anéantit le précepte contre l'usure et la doctrine de l'immortalité de l'âme. On pourrait encore remarquer celles où il a si bien *éclairci la théologie des anciens*, qu'on ne sait plus quel Verbe il a reconnu, si c'est celui de saint Jean et des chrétiens, ou celui des platoniciens et d'un Philon Juif. Par ces curieuses dissertations de Grotius, on pourrait douter si le Verbe et le Saint-Esprit sont deux personnes distinguées, et en particulier si le Saint-Esprit est quelque chose de subsistant et de coéternel à Dieu. On y pourrait apprendre aussi que les endroits où Jésus-

[1] Voyez *Diss. sur Grotius.*
[2] *Sim.* p. 803.
[3] P. 801. — [4] P. 805.

[1] P. 805. — [2] *Ibid.*
[3] *Grot. in. Luc.* VI, 36. *In Gen.* II, 7. *In Job.* XXXIV, 14. *In Eccl.* XII, 7. *In Sap.* XI, 2. *In Luc.* XX, 38. *In Marc.* XXVIII. *In Joan.* I.

Christ est appelé Dieu sont plutôt des manières de parler inventées pour relever Jésus-Christ que des paroles qu'on doive prendre littéralement. Grotius n'oublie du moins aucun endroit des anciens par où l'on puisse embrouiller cette matière, sans qu'on y puisse trouver une claire résolution de cette question. C'est ce qu'on pourrait démontrer si c'en était ici le lieu. Ainsi, louer ces dissertations dans un auteur en qui on fait indéfiniment prédominer *le bon sens*, et à qui on donne la gloire d'*avoir éclairci la théologie des anciens*, c'est non-seulement induire les simples en erreur, mais encore tendre des piéges aux demi-savants.

CHAPITRE XXII.

L'auteur entre dans les sentiments impies de Socin, d'Épiscopius et de Grotius, pour anéantir la preuve de la religion par les prophéties.

Parmi ces dissertations de Grotius[1], qui ont mérité la louange et l'approbation de M. Simon, il faut compter celle où, parlant des passages de l'Ancien Testament dont se servent les évangélistes et les écrivains sacrés, il prétend, comme le récite M. Simon[2], *que les apôtres n'ont point eu dessein de convaincre les Juifs par ces seules autorités que Jésus fût le véritable Messie. Car il y en a peu, dit Grotius, qu'ils rapportent à cette fin; et ils se contentent, pour prouver la mission de Jésus-Christ, de sa résurrection et de ses miracles.* Voilà en effet le premier sentiment de Grotius, à qui Calovius, dit M. Simon[3], *a objecté qu'il rend douteux par cet artifice ce qu'il y a de plus clair dans l'Ancien Testament en faveur du Messie.*

Il n'y a rien de plus juste que cette censure de Calovius. Cependant, après l'avoir considérée, M. Simon passe par-dessus, en approuvant le sentiment de Grotius, qui prétend que ces passages sont allégoriques, c'est-à-dire, qu'ils ont un double sens, qui leur ôte la force de prouver, et ensuite qu'ils ne sont propres qu'à confirmer dans la foi ceux qui y sont déjà bien disposés, et non pas à y amener ceux qui en ont l'esprit éloigné.

Il est vrai qu'en favorisant ce sentiment de Grotius, M. Simon fait semblant d'y apporter quelques restrictions à sa mode, c'est-à-dire, des restrictions vaines et enveloppées, par où il se prépare des échappatoires, quoiqu'elles soient en effet des convictions de son erreur. *Il se peut faire*, dit-il[4], *que Grotius ait trop étendu son principe* (des allégories); *mais on ne doit pas le condamner absolument, comme s'il appuyait le judaïsme. C'est au contraire la seule voie de répondre solidement aux objections des Juifs.* On voit déjà combien faiblement il attaque Grotius, en disant, *il se peut faire*. Il n'y a rien qui favorise plus une objection hardie qu'une réponse molle. Pendant que Grotius tranche le mot, et qu'il ravit aux chrétiens les principales preuves de leur religion, on se contente de le réfuter en disant qu'*il se peut faire qu'il ait trop étendu son principe;* mais quel principe? qu'il y a des allégories dans l'Écriture, ou que quelques-unes des prophéties que les apôtres appliquent à Jésus-Christ sont fondées sur des allégories? qui jamais s'est avisé de le nier? Son principe donc est de dire que ces allégories doivent avoir lieu dans les principaux passages dont Notre-Seigneur et les apôtres ce sont servis pour établir la venue et les mystères du Messie. Voilà, en effet, le principe de Grotius; d'où il conclut que, pour prouver la mission de Jésus-Christ, les apôtres se contentaient de sa résurrection et de ses miracles. Et M. Simon, loin de combattre un principe si pernicieux, trouve que c'est là au contraire *la seule voie de répondre solidement aux objections des Juifs*, c'est-à-dire, *que la seule voie* de leur répondre est de montrer que les principales preuves dont Jésus-Christ et les apôtres se sont servis n'ont point de force. Un sentiment si propre à excuser les Juifs était digne de Socin et d'Épiscopius. Socin, en parlant des prophéties, se contente de dire avec une extrême froideur[1], qu'il y en a quelques-unes dans lesquelles il était parlé *en quelque façon* du Messie qui devait venir, et qu'on pouvait entendre assez clairement de Jésus de Nazareth. C'est ce qu'il dit dans ce livre des leçons théologiques dont M. Simon a tant recommandé la lecture. On ne pouvait pas parler plus faiblement des prophéties que cet auteur. En effet, il met si peu dans les prophéties le fondement de la religion chrétienne, qu'il ne croit pas même la lecture du Vieux Testament nécessaire aux chrétiens. Épiscopius a suivi ses pas. On sait que ce défenseur de l'arianisme était un socinien un peu plus modéré, ou plutôt un peu plus couvert que les autres, qui enseigne au reste assez nettement l'indifférence des religions, et ne fait du christianisme qu'une espèce de philosophie peu nécessaire au salut. Un tel homme, qui prenait si peu d'intérêt à la religion chrétienne, ne devait être guère touché des prophéties, qui en font la gloire aussi bien que le fondement; et voici en effet ce qu'il en pense, au rapport de M. Simon: *Il examine*, dit ce critique[2], *les prophéties et les autres passages de l'Ancien Testament qui sont rapportés dans le Nouveau, et comme la plupart y*

[1] Le fond de tout ce qui est dit dans ce chapitre se trouve dans la *Diss. sur Grotius.*
[2] P. 807. — [3] P. 808. — [4] *Ibid.*

[1] *Instit. Theolog. Præf.* part. I.
[2] P. 801.

sont cités par forme d'allégories, il ne peut SOUFFRIR L'OPINION *de ceux qui croient que les évangélistes et les apôtres ont employé ces allégories pour prouver que Jésus-Christ était le Messie : ce qui est,* dit-il, *contraire au bon sens, et même à la pensée de ceux qui se sont servis les premiers de ces sens mystiques. Ils se sont contentés des miracles et de la résurrection de Jésus-Christ, pour prouver aux fidèles qu'il était le Messie, ayant proposé ces sortes d'interprétations à ceux qui l'avaient reconnu.*

Voilà donc d'où nous est venu le mépris des prophéties. Fauste Socin a commencé de les affaiblir ; Épiscopius leur a ôté toute leur force, jusqu'à ne *pouvoir souffrir,* dit M. Simon, qu'on les fît servir de preuves ; Grotius a copié Épiscopius, et a tâché d'établir son sentiment par toutes ses notes, et M. Simon marche sur leurs pas.

La manière dont il répond à Épiscopius découvre le fond de son cœur. Car, après avoir déclaré que cet auteur ne peut souffrir la preuve des prophéties, au lieu de confondre son impiété par quelque chose de fort, M. Simon ne lui oppose que cette faible défense [1] : *Mais il semble qu'une bonne partie de ces autorités de l'Ancien Testament pouvaient aussi faire quelque impression sur l'esprit des Juifs mêmes, qui n'étaient point encore convertis, voyant que leurs docteurs les avaient aussi appliquées au Messie.*

C'est ainsi qu'il a coutume de fortifier les arguments des sociniens, auxquels il ne répond qu'en tremblant. *Il semble,* dit-il, il n'en sait rien, qu'*une bonne partie* de ces passages, il ne dit pas même que c'est la plus grande, *pouvaient faire,* non pas même une forte impression, mais *quelque impression*. Mais peut-être qu'ils pourront faire du moins cette impression telle quelle par la force même des passages? Point du tout : c'est à cause que les *docteurs juifs*, en les appliquant à d'autres, *les ont aussi appliqués au Messie.* La belle ressource pour l'Évangile ! toute la force des prophéties consiste à faire *peut-être* quelque impression sur les Juifs, non par les paroles mêmes, mais à cause que leurs docteurs leur auront donné un double sens, dont ils en auront appliqué un au Messie, sans y être forcés par le texte : comme si le Saint-Esprit avait craint de parler trop clairement par lui-même.

CHAPITRE XXIII.

On démontre contre Grotius et M. Simon que Jésus-Christ et les apôtres ont prétendu apporter les prophéties comme des preuves convaincantes auxquelles les Juifs n'avaient rien à répliquer.

Je ne pense pas qu'on s'attende ici à une pleine réfutation de cette erreur, que tout chrétien doit détester, dès là qu'elle tend à faire voir, premièrement, que Jésus-Christ et les apôtres ont mal prouvé ce qu'ils voulaient ; secondement, que les Juifs ont raison contre eux ; et enfin, que l'Évangile n'est pas clairement fondé sur les prophéties.

Et en vérité on ne comprend pas comment Épiscopius et Grotius ont pu dire que les preuves que les apôtres et Jésus-Christ même tiraient de l'Ancien Testament ne fussent pas convaincantes [1], puisqu'il est écrit en termes formels que Paul et Apollos même *convainquaient les Juifs, en ne disant rien que ce qui est écrit dans les prophètes* [2] ; ni pourquoi il a plu à ces auteurs de réduire à un petit nombre les passages qu'on opposait aux Juifs, puisque saint Paul les en accablait durant *tout un jour, depuis le matin jusqu'au soir* [3], assurant en un autre endroit qu'on les trouvait indifféremment dans *toute la lecture des sabbats* [4], tant ils étaient fréquents, et pour ainsi dire entassés dans tout le corps de l'Écriture ; en sorte qu'il ne restait aucune réplique aux Juifs, ni autre chose à saint Paul qu'à s'étonner de leur aveuglement [5]. Enfin, on ne comprend pas ce qui a pu encore obliger ces mêmes auteurs à réduire la *force* de la preuve à la résurrection et aux miracles de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ lui-même, après avoir dit aux incrédules : *Mes œuvres rendent témoignage de moi,* ajoute aussitôt après dans le même endroit : *Sondez les Écritures, car elles rendent aussi témoignage de moi* [6], leur montrant les deux témoignages et les deux preuves de fait sensibles et incontestables par lesquelles il les convainquait, les miracles et les prophéties, témoignages où la main de Dieu était si visible, qu'on ne les pouvait reprocher sans reprocher la vérité même. Et tant s'en faut qu'on doive affaiblir la force des prophéties, qu'au contraire il les faut considérer comme la partie la plus essentielle et la plus solide de la preuve des chrétiens, puisque saint Pierre, ayant allégué la transfiguration de Jésus-Christ comme un miracle dont il avait lui-même été témoin avec deux autres disciples [7], ajoute incontinent : *Et nous avons quelque chose de plus ferme dans les paroles des prophètes, que vous faites bien de regarder comme un flambeau qui luit dans un endroit obscur ;* en sorte qu'on trouve dans ce témoignage les deux qualités qui rendent une preuve complète : la fermeté et l'évidence.

[1] P. 802.

[1] Voyez *Diss. sur Grotius.*
[2] *Act.* IX, 22.
[3] *Ibid.* XXVIII, 22.
[4] *Ibid.* XIII, 27.
[5] *Ibid.* XXVIII, 25.
[6] *Joan.* V, 36.
[7] II. *Petr.* I, 18, 19.

De nous réduire après cela au témoignage des rabbins, comme a fait M. Simon, c'est une erreur manifeste, puisque ni Jésus-Christ, ni saint Pierre, ni Apollos, ni saint Paul, ne produisaient point ces docteurs : non que je veuille rejeter le témoignage qu'on tire de leur consentement, qui est un argument, comme on l'appelle, *ad hominem* contre les Juifs, et une nouvelle preuve de l'évidence de l'Écriture; c'est aussi une raison pour prouver qu'il y avait dans la synagogue une tradition non écrite du sens qu'il fallait donner à plusieurs passages pour y trouver Jésus-Christ : mais de se servir de ces arguments pour affaiblir celui de l'Écriture et les preuves des prophéties, c'est avoir avec les Juifs, comme dit saint Paul [1], *les sens obscurcis*, l'esprit bouché à la vérité, *et le voile devant les yeux pour ne pas voir et ne pas sentir la gloire de l'Évangile.*

CHAPITRE XXIV.

La même chose se prouve par les Pères : trois sources pour en découvrir la tradition : première source, les apologies de la religion chrétienne.

M. Simon allègue [2] les Pères en faveur du sentiment de Grotius; mais il n'en a pu nommer un seul, et nous pouvons, au contraire, les nommer tous contre lui. Mais, pour ne pas entreprendre contre notre auteur une dissertation immense, et ne laisser pas cependant sa témérité impunie, nous lui marquerons seulement trois sources où il aurait pu découvrir non pas le sentiment des particuliers, mais celui de toute l'Église.

Je lui nommerai premièrement les apologies de la religion chrétienne qu'on présentait aux empereurs et au sénat, au nom de tout le corps des chrétiens.

La plus ordinaire objection qu'on leur faisait, c'est qu'ils croyaient en Jésus-Christ sans raison; mais saint Justin répondait, au nom d'eux tous, que ce n'est pas croire sans raison *que de croire ceux qui n'ont pas dit simplement, mais qui ont prédit toutes les choses que nous croyons, longtemps avant qu'elles fussent arrivées* [3] : ce qui, selon lui, n'est pas seulement une preuve, mais encore, pour me servir de ses propres termes, bien opposés à ceux de M. Simon et de Grotius, la plus grande et la plus forte de toutes les preuves, une véritable démonstration, comme ce saint l'appelle ailleurs.

[Tertullien [4], un autre fameux défenseur de la religion chrétienne, dans l'apologie qu'il en adresse au sénat et aux autres chefs de l'empire romain, exclut, comme saint Justin, tout soupçon de légèreté de la croyance des chrétiens, *à cause*, dit-il, *qu'elle est fondée sur les anciens monuments de la religion judaïque.* Que cette preuve fût démonstrative, il le conclut en ces termes : *Ceux qui écouteront ces prophètes trouveront Dieu; ceux qui prendront soin de les entendre seront forcés de les croire :* QUI STUDUERINT INTELLIGERE, COGENTUR ET CREDERE [1]. Ce n'est donc pas ici une conjecture, mais une preuve qui force : *cogentur;* ce qu'il confirme en disant ailleurs [2] : « Nous prouvons tout par dates, par « les marques qui ont précédé, par les effets qui « ont suivi; tout est accompli, tout est clair. » Ce ne sont pas des allégories ni des ambiguïtés, ce n'est pas un petit nombre de passages, c'est une suite de choses et de prédictions qui démontre la vérité.

Origène dans son livre contre Celse [3], qui est une autre excellente apologie de la religion chrétienne, ajoute aux preuves des autres ses propres disputes, où il a fermé la bouche aux contredisants, et il répond pied à pied aux subterfuges des Juifs, qui détournaient à d'autres personnes les prophéties que les chrétiens appliquaient à Jésus-Christ. *Pour nous*, continue-t-il [4], *nous prouvons, nous démontrons que celui en qui nous croyons a été prédit; et ni Celse, ni les gentils, ni les Juifs, ni toutes les autres sectes, n'ont rien à répondre à cette preuve.*

CHAPITRE XXV.

Seconde et troisième source de la tradition de la preuve des prophéties dans les professions de foi, et dans la démonstration de l'authenticité des livres de l'Ancien Testament.

Saint Irénée, dont on sait l'antiquité, n'a point fait d'apologie pour la religion; mais il nous fournit une autre preuve de la créance commune de tous les fidèles dans la confession de foi qu'il met à la tête de son livre des Hérésies, où nous trouvons ces paroles [5] : *La foi de l'Église dispersée par toute la terre est de croire en un seul Dieu, Père tout-puissant, et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, en un seul Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes toutes les dispositions de Dieu, et l'avénement, la nativité, la passion, la résurrection, l'ascension, et la descente future de Jésus-Christ pour accomplir toutes choses.* Les prédictions des prophètes et leur accomplissement entrent donc dans la profession de foi de l'Église, et le

[1] II. *Cor.* III, 15.
[2] P. 808.
[3] Just. *Apol.* II.
[4] On trouve, dans la *Diss. sur Grotius*, ce qui est ici marqué entre deux crochets.

[1] Tertull. *Apol.* n° 18.
[2] *Adv. Jud.* VIII, p. 164.
[3] Lib. I, p. 38, 42, 43, 78, 86; lib. III, p. 127.
[4] Lib. I, p. 38.
[5] Lib. I, p. 2.

caractère par où l'on désigne la troisième Personne divine, c'est de les avoir inspirées. C'était un style de l'Église, qui paraît dès le temps d'Athénagoras, le plus ancien des apologistes de la religion chrétienne. C'est aussi ce qu'on a suivi dans tous les conciles. On y a toujours caractérisé le Saint-Esprit en l'appelant l'*Esprit prophétique*, ou, comme parle le symbole de Nicée, expliqué à Constantinople dans le second concile général, *l'esprit qui a parlé par les prophètes.* L'intention est de faire voir qu'il a parlé de Jésus-Christ, et que la foi du Fils de Dieu, qu'on exposait dans le symbole, était la foi des prophètes comme celle des apôtres.

Théodore de Mopsueste ayant détourné les prophéties en un autre sens, comme si celui où elles sont appliquées à la personne et à l'histoire de Jésus-Christ était impropre, ambigu et peu littéral, mais au contraire attribué au Sauveur du monde par l'avénement seulement, sans que ce fût le dessein de Dieu de les consacrer et approprier directement à son Fils, scandalisa toute l'Église et fut frappé d'anathème comme impie et *blasphémateur,* premièrement par le pape Vigile [1], et ensuite par le concile cinquième général [2] : de sorte qu'on ne peut douter que la foi de la certitude des prophéties et de la détermination de leur vrai sens à Jésus-Christ, selon l'intention directe et primitive du Saint-Esprit, ne soit la foi de toute l'Église catholique.

Cette foi paraît en troisième lieu dans la preuve dont on a soutenu contre Marcion et les autres hérétiques l'authenticité de l'Ancien Testament. Dès l'origine du christianisme, saint Irénée les confondait par les prophéties de Jésus-Christ, qu'on y trouvait dans tous les livres qui composaient l'ancienne alliance. Il faisait consister sa preuve en ce que ce n'était point par hasard *que tant de prophètes avaient concouru à prédire de Jésus-Christ les même choses; qu'ils avaient pu faire encore moins que ces prédictions se fussent accomplies en sa personne, n'y ayant,* dit-il [3], *aucun des anciens, ni aucun des rois, ni en un mot aucun autre que Notre-Seigneur, à qui elles soient arrivées.*

CHAPITRE XXVI.

Les marcionites ont été les premiers auteurs de la doctrine d'Épiscopius et de Grotius, qui réduisent la conviction de la foi en Jésus-Christ aux seuls miracles, à l'exclusion des prophéties : passage notable de Tertullien.

On sait qu'Origène et Tertullien ont employé

[1] *Constit. Vig.* t. v. *Conc.* p. 337, *edit. Labb. in. extractis Theod.* cap. 21, 22, 23 et seq.
[2] *Ibid. in extractis Theod.* 20, 21, 22 et seq
[3] *Iren* lib. IV, 67.

la même preuve; mais il ne faut pas oublier que le dernier nous fait voir la source de la doctrine d'Épiscopius et de Grotius dans l'hérésie de Marcion. Les marcionites soutenaient que la mission de Jésus-Christ ne se prouvait que par ses miracles : PER DOCUMENTA VIRTUTUM, QUAS SOLAS AD FIDEM CHRISTO TUO VINDICAS. *Vous ne voulez,* dit-il, *que les miracles pour établir la foi de votre Christ.* Mais Tertullien leur démontre [1] qu'il fallait que le vrai Christ fût annoncé par les ministres de son Père dans l'Ancien Testament; et que les prédictions en prouvaient la mission plus que les miracles, qui sans cela pouvaient passer pour des illusions ou pour des prestiges [2].

Voilà donc par Tertullien deux vérités importantes qu'il faut ajouter à celles que nous avons vues : l'une, que les marcionites sont les précurseurs des sociniens et des socinianisants, dans le dessein de réduire aux seuls miracles la preuve de la mission de Jésus-Christ; la seconde, que bien loin de la réduire aux miracles à l'exclusion des prédictions, Tertullien estime au contraire que la preuve des prophéties est celle qui est le plus au-dessus de tout soupçon.]

CHAPITRE XXVII.

Si la force de la preuve des prophéties dépendait principalement des explications des rabbins, comme l'insinue M. Simon : passage admirable de saint Justin.

Enfin, pour rapporter les passages qui détruisent la prétention des sociniens, de Grotius et de M. Simon, il faudrait transcrire non-seulement tout Origène, mais encore toutes les apologies des chrétiens. Quant aux rabbins, dans lesquels M. Simon voudrait mettre toute la force de la preuve, il est vrai que saint Justin se sert quelquefois de leur témoignage, mais ce n'est pas pour conclure que les preuves tirées du texte fussent faibles ou ambiguës; car saint Justin les fait valoir sans ce secours [3], et l'avantage qu'il en tire c'est d'avoir convaincu les Juifs, non-seulement *par démonstration,* ce qu'il attribue aux prophéties, mais encore par leur *propre consentement,* ce qui convient aux passages des rabbins, μετὰ αποδείξεως και συγκαταθέσεως [4], qui est aussi précisément ce que nous disons.

CHAPITRE XXVIII.

Prodigieuse opposition de la doctrine d'Épiscopius, de Grotius et de M. Simon avec celle des chrétiens.

[De cette sorte [5], on voit clairement qu'il n'y

[1] *Contra Marc.* III, 3.
[2] Dans l'esprit de ceux qui n'en auraient pas examiné à fond la nature et les circonstances. *Édit. de Paris.*
[3] Just. *Dial. adv. Triph.* p. 376.
[4] *Ibid.* p. 352.
[5] Cet endroit, mis entre deux crochets est encore dans la *Dissertation sur Grotius.*

a rien de si opposé que l'esprit des chrétiens de la primitive Église, et celui de nos critiques modernes. Ceux-ci soutiennent que les passages dont se sont servis les apôtres sont allégués par forme d'allégorie, ceux-là les allèguent par forme de démonstration; ceux-ci disent que les apôtres n'ont employé ces passages que pour confirmer ceux qui croyaient déjà, ceux-là les emploient à convaincre les Juifs, les gentils, les hérétiques, et, en un mot, ce qu'il y avait de plus incrédule; ceux-ci ôtent la force de la preuve aux prophéties, ceux-là disent qu'ils n'en ont point de plus fortes; ceux-ci ne travaillent qu'à trouver dans le prophéties un double sens qui donne moyen aux infidèles et aux libertins de les éluder, et ceux-là ne travaillent qu'à leur faire voir que la plus grande partie convenait uniquement à Jésus-Christ; ceux-ci tâchent de réduire toute la preuve aux miracles, ceux-là en joignant l'une et l'autre preuve trouvent avec les apôtres quelque chose d'encore plus fort dans les prophéties, d'autant plus qu'elles étaient elles-mêmes un miracle toujours subsistant, n'y ayant point, dit Origène [1], un pareil prodige que celui de voir Moïse et les prophètes prédire de si loin un si grand détail de ce qui est arrivé à la fin des temps.]

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'Origène [2] et les autres Pères déclaraient que s'ils entraient dans la preuve des prophéties pour en établir la force invincible, c'était en suivant ce commandement de Notre-Seigneur : *Sondez les saintes Écritures* [3]; c'était en imitant les apôtres, qui ont réduit les prophéties en preuves formelles [4]; en repoussant toutes les chicanes et les objections des Juifs : de sorte que renoncer à la force de cette preuve, c'est renoncer à l'esprit que toute l'Église a reçu dès son origine de Jésus-Christ et de ses disciples.

CHAPITRE XXIX.

Suite de la tradition sur la force des prophéties : conclusion de cette remarque en découvrant sept articles chez M. Simon où l'autorité de la tradition est renversée de fond en comble.

Si l'Église est née dans ces principes, si elle a été bâtie sur ce fondement, elle s'est aussi conservée par la même voie. Tout est plein dans l'antiquité, je ne dis pas de passages, mais de traités faits exprès pour soutenir la preuve des prophéties, comme invincible et démonstrative; témoin le livre d'Eusèbe qui porte pour titre : *Démonstration évangélique*, et qui n'est qu'un tissu des

[1] Orig. *contra Cels.* lib. I, 41.
[2] *Ibid.* lib. III.
[3] *Joan.* V, 39.
[4] *Act.* II, 28, etc.

prophètes; et cet admirable discours de saint Athanase [1], où il prouve que la religion a d'évidentes démonstrations de la vérité contre les Juifs et les Gentils; témoin encore les discours de saint Chrysostôme contre les Juifs [2], principalement depuis le troisième, et ceux de saint Augustin contre Fauste, où l'on trouverait un traité complet sur le sujet des prophéties, et une infinité d'autres de tous les lieux et de tous les temps que je pourrais rapporter.

Il faut bien que M. Simon, qui ne songe qu'à la critique, ne les ait pas lus, ou les ait lus sans attention, pour s'être si aisément laissé séduire par Épiscopius et par Grotius. On ne doit pas s'étonner qu'Épiscopius, à qui les principaux mystères de la religion et la religion elle-même est indifférente, en abandonne les preuves; que Grotius, qui n'avait point de principe, et qui avait si peu de théologie, qu'en sortant de celle de Calvin il n'a rien trouvé de meilleur que celle des sociniens, soit entré dans leur esprit : mais on ne peut assez déplorer que M. Simon, nourri dans l'Église catholique, et élevé à la dignité du sacerdoce, ait appuyé ces deux auteurs, et qu'il ait été à leur exemple si fort entêté du rabbinisme et de la critique pleine de chicane où il s'est plongé, qu'il ait oublié les Pères et les traditions les plus constantes du christianime. Quand après cela il fera semblant de louer la tradition, nous lui dirons qu'il nous veut tromper sous cette apparence, puisque déjà nous la lui avons vu détruire par sept moyens : le premier, en disant qu'elle a varié sur la matière de la grâce du temps de saint Augustin; le second, en soutenant qu'elle nous trompait en établissant du temps de ce Père la nécessité absolue de la communion; le troisième, en permettant d'expliquer le sixième chapitre de saint Jean sans y trouver l'eucharistie, contre le sentiment de tous les Pères, de son propre aveu; le quatrième, en affaiblissant, sous prétexte de favoriser la tradition, toutes les preuves de l'Écriture que la tradition elle-même proposait comme les plus fortes; le cinquième, en détruisant l'autorité de l'Église catholique, sans laquelle il n'y a point de tradition; le sixième, en décriant la théologie, et non-seulement la scolastique, mais encore celle des Pères dès l'origine du christianisme; et le septième, qui surpasse tous les autres en impiété, en affaiblissant avec les sociniens et les libertins la preuve des prophéties, qui est la chose du monde la plus constamment opposée à la tradition et à tout l'esprit du christianisme.

[1] *Orat.* I et II, *adv. Gent. et de Incarn.*
[2] Chrysost. *adv. Jud. Orat.* III, t. I, p. 491.

CHAPITRE XXX.

Conclusion de ce livre par un avis de Saint Justin aux rabbinisants.

Quant aux critiques modernes, qui s'imaginent faire les savants et les grands hébreux en soutenant les solutions des rabbins contre les Pères, et même leur en fournissant de nouvelles à l'exemple de Grotius, nous disons avec saint Justin [1] *que, s'ils ne méprisent ceux qui s'appellent rabbi, rabbi, comme Jésus-Christ le leur reproche, ils ne tireront jamais aucune utilité des prophètes;* ce qui, pour des chrétiens, est une perte irréparable, puisqu'elle entraîne avec elle celle de la foi, et nous empêche de nous établir, comme nous l'enseigne saint Paul, *sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ est la principale pierre de l'angle* [2].

LIVRE QUATRIÈME.

M. SIMON ENNEMI ET TÉMÉRAIRE CENSEUR DES SAINTS PÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

M. Simon tâche d'opposer les Pères aux sentiments de l'Église : passage trivial de saint Jérôme, qu'il relève curieusement et de mauvaise foi contre l'épiscopat : autres passages aussi vulgaires du diacre Hilaire et de Pélage.

Cette opposition de notre critique aux traditions et à la doctrine de l'Église lui fait relever avec soin et sans aucune nécessité tous les passages des anciens commentateurs qui semblent confondre l'épiscopat et la prêtrise, tels que sont ceux de saint Jérôme, d'Hilaire diacre, et de Pélage. Ces deux derniers sont schismatiques. Hilaire, si c'est le diacre, comme le croit M. Simon, est lucifέrien; Pélage est connu comme l'ennemi de la grâce. Il n'y a point d'anciens commentateurs latins qui soient plus estimés de M. Simon que ces deux-là; nous en verrons les endroits. Mais ici, pour nous attacher à ce qui regarde l'épiscopat et la prêtrise, voici sur cette matière ce qu'il rapporte de saint Jérôme dans l'extrait du Commentaire sur l'Épître à Tite [3]. *Il prétend que les prêtres ne différaient point ordinairement des évêques, et que cette distinction n'a été introduite dans l'Église que depuis qu'il y eut différents partis, qui donnèrent occasion à établir d'entre les prêtres un chef qui fût au-dessus d'eux, au lieu qu'ils gouvernaient auparavant tous ensemble les Églises. Mais il semble que son sentiment n'était pas alors approuvé de tout le monde, puisqu'on lui objectait qu'il n'était appuyé sur aucun passage de l'Écriture. C'est pourquoi il le prouve au long, et il conclut que c'est plutôt la coutume que l'institution de Jésus-Christ qui a fait les évêques plus grands que les prêtres.*

Je rapporte au long ce passage, afin qu'on voie le grand soin que prend notre critique de faire valoir ce qui lui semble contraire à une doctrine aussi établie dès l'origine du christianisme que celle de la distinction des évêques et des prêtres. C'est en vérité une faible ostentation de doctrine que de produire soigneusement un endroit de saint Jérôme que tous les écoliers savent par cœur, et qu'on évite de proposer sur les bancs, tant il est commun. D'ailleurs il ne faisait non plus au dessein de notre critique que tous les autres de quelque nature et sur quelque sujet que ce fût, qu'il aurait pu extraire des Commentaires de ce Père; et l'on voit bien qu'un passage si trivial n'a mérité de trouver sa place dans le curieux ouvrage de M. Simon, qu'à cause que les protestants s'en sont appuyés contre l'Église.

Mais s'il avait tant d'envie de rapporter ce passage de saint Jérôme, il devait du moins observer que, par ce passage même, il paraît que l'épiscopat avec toutes ses distinctions est universellement établi dès le temps de saint Paul, puisqu'il l'était dès le temps des divisions que cet apôtre blâme dans ceux de Corinthe; et au lieu de dire faiblement *qu'il semble que le sentiment de saint Jérôme n'était pas alors approuvé*, pour insinuer en même temps qu'auparavant il l'était, il aurait pu dire que ce sentiment était si peu approuvé, qu'Aérius fut rangé au nombre des hérétiques pour l'avoir suivi. Les endroits de saint Épiphane et de saint Augustin qui prouvent cette vérité, ne sont ignorés de personne. Enfin ce qu'il y avait de plus nécessaire, c'est qu'au lieu de laisser pour constant que ce fût là le sentiment de saint Jérôme, il aurait fallu remarquer que les docteurs catholiques, et même les protestants anglais, l'ont solidement expliqué par saint Jérôme même.

Mais cela eût été trop catholique, et les critiques n'en auraient pas été contents. Ainsi M. Simon n'en a rien dit, et s'est contenté de se préparer une misérable échappatoire, en faisant prétendre à saint Jérôme *que les prêtres ne différaient point* ORDINAIREMENT *des évêques;* ce qui ne signifie rien, et ne sert qu'à embarrasser la question.

Pour ce qui est du diacre Hilaire, schismatique luciférien, et de Pélage l'hérésiarque, l'allé-

[1] *Dial. adv. Triph.* p. 339.
[2] *Ephes.* II, 20.
[3] P. 234, 235.

gation de ces deux auteurs et de leurs passages rebattus, sans les contredire, ne sert qu'à confirmer l'affectation visible de M. Simon à produire autant qu'il peut des témoins contre la foi de l'Église ; mais l'autorité de ceux-ci est bien petite : parce qu'encore que l'erreur dont ils sont notés ne regarde pas l'épiscopat, ceux qui s'égarent de la droite voie en se séparant de l'Église, ont dans l'esprit un certain travers qui les suit partout, et qui rend leurs sentiments suspects, même hors le cas de leur erreur particulière.

CHAPITRE II.

Le critique fait saint Chrysostôme nestorien : passage fameux de ce Père, dans l'homélie III sur l'Épître aux Hébreux, où M. Simon suit une traduction qui a été rétractée comme infidèle par le traducteur de saint Chrysostôme, et condamnée par M. l'archevêque de Paris.

Le malheureux attachement de notre critique à décrier la doctrine et la tradition de l'Église, le porte non-seulement à rapporter [1] sans nécessité ce fameux passage de saint Chrysostôme, dans la troisième homélie sur l'Épître aux Hébreux, où l'on tâche de nous faire accroire qu'il favorisait l'hérésie de Nestorius, mais encore à lui donner le plus mauvais tour qui soit possible, en le faisant parler de Jésus-Christ *comme s'il avait reconnu en lui deux personnes.* C'était une expression bien formellement hérétique ; mais, de peur qu'on ne la remarquât pas assez dans ce passage, l'auteur, qui le traduit infidèlement après l'avoir rapporté, continue en cette sorte : *Nestorius n'aurait pu parler plus clairement des deux personnes de Jésus-Christ qu'il faisait répondre à ses deux natures.* Voilà donc saint Chrysostôme, pour ainsi parler, aussi nestorien que Nestorius lui-même ; et pour insinuer la raison pour laquelle ce Père, aussi bien que Nestorius, avait mis deux personnes en Jésus-Christ, l'auteur ajoute incontinent, que *lorsque les sectateurs de Nestorius s'opposèrent aux orthodoxes, ils n'établirent la nécessité qu'il y avait de mettre deux personnes en Jésus-Christ, que parce qu'il paraissait qu'on ne le pouvait nier, qu'on ne niât ses deux natures.*

S'il disait qu'*il leur paraissait*, ce serait en quelque sorte marquer leur erreur ; mais dire qu'*il paraissait* en général, c'est vouloir attribuer de la vraisemblance à leur sentiment. Tout ce que l'auteur en dit ici, sans nécessité, n'est qu'une adresse pour lui donner le tour le plus apparent qu'il lui est possible, et tout ensemble insinuer qu'il ne faut point s'étonner si saint

[1] P. 189.

Chrysostôme est entré dans une pensée qui paraît si naturelle. C'est pourquoi le critique conclut en cette manière : *Il n'y a aucune absurdité de faire parler à saint Chrysostôme le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, avant que ce dernier eût été condamné* [1]. On voit quelle idée il donne de saint Chrysostôme, qu'il fait entrer dans le langage réprouvé d'un hérésiarque, après avoir insinué qu'il était entré aussi dans ses raisons. Ce n'est pas seulement à saint Chrysostôme qu'il en veut, c'est encore à la tradition et à la foi de l'Église, puisqu'il affecte de montrer que Nestorius n'avait fait que suivre le langage des anciens docteurs, c'est-à-dire, de Diodore et de Théodore ; et parce qu'ils sont suspects en cette matière, pour lever toute suspicion, il leur donne pour compagnon saint Chrysostôme, dont tout le monde révérait la doctrine.

Au reste, si j'ai avancé que la traduction du critique est visiblement infidèle, je n'ai pas besoin de le prouver ; c'est une affaire réglée à la face de tout Paris. Un traducteur de saint Chrysostôme qui y avait débité la même traduction du passage de ce Père, que notre auteur a suivie, s'en est rétracté avec une humilité qui a édifié toute l'Église. Car, non content d'avoir déclaré par un écrit public que sa traduction, qui est encore une fois celle que M. Simon suit, était infidèle, il a demandé pardon à son illustre archevêque et au public, d'avoir fait de saint Chrysostôme un nestorien, et de lui avoir donné des paroles qui l'impliquaient dans une erreur dont jamais il n'a été soupçonné. Dans ce même écrit, en profitant des lumières de son prélat, il a réfuté sa traduction par des raisons invincibles, auxquelles on en pourrait encore ajouter d'autres ; en même temps il a proposé la véritable et littérale traduction de son texte, qu'un savant prélat et tout le public ont autorisée. La question est jugée avec connaissance de cause, et il n'y a plus que M. Simon qui persiste dans son erreur, sans vouloir profiter de cet exemple.

CHAPITRE III.

Raisons générales qui montrent que M. Simon affecte de donner en la personne de saint Chrysostôme un défenseur à Nestorius et à Théodore.

Il montre ici trop d'affectation, et un manifeste attachement à donner un défenseur à Nestorius et à son maître Théodore, et je n'ai que trop de raisons de m'attacher à cette pensée. Ces raisons sont générales ou particulières. Pour les générales, nous sommes accoutumés à lui entendre louer

[1] P. 191.

les hérétiques. Il a loué, plus que tous les Pères latins, Hilaire le lucifériен[1] : il a loué, jusqu'à un excès qu'on ne peut souffrir, Pélage l'hérésiarque[2] : il a loué, et trop souvent, les sociniens, et Grotius qui les a suivis[3] : il a loué Théodore de Mopsueste, dont il a préféré les sentiments à ceux de l'Église ; et il affecte encore ici de lui donner pour protecteur saint Chrysostôme[4].

Dans son livre, où il a traité des religions de l'Orient, il a affecté de faire passer la dispute contre Nestorius et Eutiches pour une dispute de chicane et de subtilité, qui consistait dans des minuties, et dans le langage plutôt que dans les choses. Il vise ici au même but. Nestorius, selon lui, ne parle pas plus clairement que saint Chrysostôme, pour la distinction des personnes en Jésus-Christ. Ce Père a parlé le langage de cet hérésiarque, et celui de Théodore son maître : avant qu'il fût condamné, c'était une chose comme indifférente ; et l'on a condamné les hérétiques pour des expressions où saint Chrysostôme était tombé naturellement, sans qu'on ait songé à l'en reprendre.

Il dit bien[5] que saint Chrysostôme n'a dit *deux personnes que pour marquer deux essences ou natures véritables en Jésus-Christ ;* mais c'est après avoir insinué que *deux natures* emportent *deux personnes*, et que c'était la raison du langage de saint Chrysostôme aussi bien que de celui de Nestorius ; outre que nous devons être accoutumés à voir sortir le froid et le chaud de la bouche de notre critique, l'un pour insinuer ses sentiments, et l'autre pour se préparer des échappatoires. On sait, au reste, que Nestorius devient à la mode parmi les critiques protestants, dont plusieurs se sont fait honneur de le défendre, du moins très-certainement parmi les sociniens. Les doctes en savent la raison : c'est qu'ils font, comme lui, Jésus-Christ Dieu par habitude ou relation, par affection, par représentation. Voilà le vrai langage de Nestorius et de Théodore de Mopsueste ; et les extraits que nous avons de l'un et de l'autre, dans le concile d'Éphèse et dans le second de Constantinople[6], qui est le cinquième des généraux, en font foi. Le langage de Théodore de Mopsueste était de faire un Dieu de Jésus-Christ ; mais *improprement, abusivement, au même sens que Moïse était le Dieu de Pharaon ;* et c'est encore l'idée des sociniens. Qui doute donc que M. Simon ne soit entré aisément dans le dessein de défendre un homme que des auteurs de nos jours, qu'il estime tant, veulent, à quelque prix que ce soit, sauver de l'anathème.

[1] P. 133 et suiv.
[2] P. 236 et suiv.
[3] Ci-dessus, liv. III.
[4] P. 443, 444. — [5] P. 191.
[6] *Conc. Ephes. Act.* I. *Cons.* V, coll. IV, V.

CHAPITRE IV.

Raisons particulières qui démontrent dans M. Simon un dessein formé de charger saint Chrysostôme : quelle erreur c'est à ce critique de ne trouver aucune absurdité de faire parler à ce Père la langage des hérétiques ; passages qui montrent combien il en était éloigné.

Venons maintenant aux raisons particulières, par lesquelles nous démontrons que M. Simon a entrepris de charger saint Chrysostôme par une affectation aussi manifeste que déraisonnable.

Premièrement, *il ne trouve aucune absurdité à faire parler à ce Père le langage de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius.* S'il avait parlé le langage de Diodore, on aurait bien su lui reprocher, comme Photius fait à cet auteur[1], qu'avant que Nestorius fût né, *il s'était montré infecté de son hérésie.* Or est-il que jamais personne n'a pensé que saint Chrysostôme l'ait favorisée ; au contraire, on a toujours cru, comme nous verrons, qu'il l'avait confondue avant sa naissance : par conséquent on ne doit pas croire qu'il ait parlé le langage de Diodore de Tarse.

Pour celui de Théodore de Mopsueste, nous en parlerons plus précisément, parce qu'il nous est plus connu par les extraits innombrables que nous en avons. Par ces extraits, que l'on trouve encore dans le concile cinquième[2], nous avons vu que cet auteur appelait Jésus-Christ Dieu, *improprement, abusivement,* au même sens que Moïse est appelé le Dieu de Pharaon. Nous voyons, par un autre extrait du même écrivain dans Facundus[3], *que Jésus-Christ était Fils de Dieu par grâce et par adoption, et non par nature ;* mais ce n'est pas là le langage de saint Chrysostôme. Son langage est, au contraire, que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ était substantielle : *Qu'ils ne sont qu'un*, une même chose, *non par confusion, ou changement de nature ; mais d'une unité qui ne peut être exprimée par nos paroles*[4]. Ce n'est donc pas de cette union d'affection ou de volonté qu'on trouve aisément, puisqu'elle se trouve dans tous les saints, mais de cette union unique et singulière, qui fait que, *sans confusion ni division, Jésus-Christ n'est qu'un seul Dieu et un seul Christ, qui est Fils de Dieu*[5] ; mais *Fils de Dieu*, dit ce Père[6], *non par adoption et par grâce*, ce qui était, comme on a vu, le propre langage de Théodore de Mopsueste, parce que ceux, dit saint Chrysostôme, qui donnent l'adoption à Jésus-Christ *s'égalent*

[1] *Cod.* CII.
[2] Coll. IV et V.
[3] Lib. IX, 5.
[4] *Hom.* X, *in Joan.*
[5] *Hom.* VI, *in Philipp.*
[6] *Hom.* II, *in Joan.*

eux-mêmes à lui dans la qualité d'enfants de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus opposé que le langage de saint Chrysostôme et celui de Théodore. On en doit dire autant de Nestorius, qui suit Théodore en tout; et c'est une manifeste calomnie que d'attribuer à saint Chrysostôme le langage de ces hérétiques.

Il ne sert de rien à M. Simon de répondre [1] qu'il n'attribue à un si grand homme que le langage, et non la doctrine de Nestorius, et encore avant la condamnation de cet hérésiarque; car outre qu'on croit aisément, quand le langage est commun, que les sentiments le sont aussi, c'est toujours une flétrissure à un docteur si célèbre de lui faire attendre une expresse condamnation de l'Église, pour parler correctement d'un mystère aussi essentiel et aussi connu des chrétiens que celui de l'incarnation; et une fausseté manifeste de le faire parler comme des gens dont on vient de voir qu'il a si formellement réprouvé, et les expressions, et la doctrine.

CHAPITRE V.

Que le critique en faisant dire à saint Chrysostôme, dans l'homélie III aux Hébreux, qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, lui fait tenir un langage que ce Père n'a jamais tenu en aucun endroit, mais un langage tout contraire : passage de saint Chrysostôme, homélie VI sur les Philippiens.

Si le critique réplique que ce n'est pas dans les points qu'on vient de marquer qu'il attribue à saint Chrysostôme le langage de Nestorius et de Théodore, mais en ce que, prenant le mot de *personne* pour *nature*, il met, comme ces hérétiques, deux personnes en Jésus-Christ; c'est ici que je remarque deux ignorances grossières, l'une d'attribuer ce langage à saint Chrysostôme, et l'autre de l'attribuer à Nestorius.

Pour ce qui est de saint Chrysostôme, sans entrer dans les diverses significations que d'autres Pères, plus anciens que lui, ont pu donner au terme *prosopon*, *personne*, chez lui, en trente endroits où il s'en sert, on n'en trouvera jamais une autre que celle qui le restreint à une personne proprement dite. Or est-il qu'il faut entendre chaque Père, et en général chaque auteur, selon son propre idiome. Il ne faut pas croire qu'un homme s'aille aviser tout d'un coup sans nécessité, et dans un seul moment, de tenir un autre langage que celui qu'il a tenu constamment. Ainsi, quand M. Simon veut s'imaginer que saint Chrysostôme, dans un seul passage et dans la seule homélie III sur l'épître aux Hébreux, ait mis deux personnes en Jésus-Christ, ou qu'il prenne *personne* pour *nature*, c'est une grossière ignorance, ou une affectation encore plus grossière de calomnier un si grand homme.

Qu'ainsi ne soit : écoutons le passage de saint Chrysostôme dans l'homélie dont il s'agit, et voyons comment le traduit notre critique. Il dit que ces mots, δύο πρόσωπα διηρημένα κατὰ τὴν ὑπόστασιν, *deux personnes séparées l'une de l'autre selon leur subsistance ou hypostase,* doivent être entendues de Jésus-Christ. Qu'il me montre donc un seul endroit de ce Père, où deux personnes séparées et distinguées selon l'hypostase, signifient autre chose que deux véritables personnes absolument distinguées, et qui subsistent chacune entièrement en elles-mêmes. Si l'on me montre un seul exemple du contraire, je céderai; mais pour moi, je m'en vais montrer dans saint Chrysostôme une expression de même nature que celle dont il s'agit, qui ne souffre point d'autre signification que celle que je propose. Il dit, en expliquant cet endroit de l'épître aux Philippiens : JÉSUS-CHRIST NE CRUT PAS COMMETTRE UN ATTENTAT DE SE PORTER POUR ÉGAL A DIEU [1], *qu'égal ne se peut pas dire d'une seule personne*, ἐπὶ ἑνὸς πρόσωπον *égal est égal à quelqu'un. Vous voyez donc,* poursuit-il, *dans ces paroles de saint Paul, la subsistance de deux personnes,* c'est-à-dire, du Père et du Fils, δύο πρόσοπων ὑπόστασιν : *ce qui,* dit-il, *confond Sabellius,* qui niait en Dieu la distinction des personnes. L'affinité de ce passage avec celui dont il s'agit, est manifeste : *La subsistance de deux personnes,* dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, est visiblement la même chose que *les deux personnes distinguées par leur subsistance* dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux. Or est-il que *la subsistance de ces deux personnes*, dans l'homélie sur l'épître aux Philippiens, emporte la distinction de deux véritables personnes, pour confondre Sabellius, comme il paraît par le texte qu'on vient de produire; par conséquent, *les deux personnes distinguées par leur subsistance* dans l'homélie sur l'épître aux Hébreux, emporte aussi la même distinction pour confondre pareillement le même Sabellius, et ces deux expressions sont équivalentes.

Que le dessein de ce Père, sur l'épître aux Hébreux, comme sur celle aux Philippiens, soit de confondre Sabellius, il le déclare par ces mots [2] : *Saint Paul attaque ici les Juifs, Paul de Samosate, les ariens, Marcel et Sabellius.* Or est-il qu'on ne peut montrer, dans cette homélie sur l'épître aux Hébreux, aucun endroit où ce Père fasse attaquer à saint Paul Sabellius, qui

[1] P. 191.

[1] *Hom.* VI, *in Philipp.*
[2] *Hom.* III, *in Ep. ad Hebr.*

niait en Dieu la distinction des personnes, que celui-ci, où il dit en effet qu'il y a deux personnes distinguées selon leur subsistance. Donc ce passage s'entend de Sabellius, et de deux personnes véritablement subsistantes. La démonstration est parfaite, et l'ignorance ou l'affectation de notre critique inévitable.

CHAPITRE VI.

Qu'au commencement du passage de saint Chrysostôme, homélie III aux Hébreux, les deux personnes s'entendent clairement du Père et du Fils, et non pas du seul Jésus-Christ : infidèle traduction de M. Simon.

Il dira qu'il y a encore un autre endroit dans la même homélie III sur l'épître aux Hébreux, où saint Chrysostôme met évidemment deux personnes en Jésus-Christ. Le voici : *Saint Paul attaque les Juifs en leur faisant voir deux personnes, savoir, un Dieu et un homme* (en Jésus-Christ). C'est ainsi que traduit M. Simon; mais très-infidèlement. Ce *savoir,* qui détermine les mots *deux personnes* au seul Jésus-Christ, n'est pas du texte, il est de l'invention du traducteur, et voici de mot à mot le texte de saint Chrysostôme [1] : *Saint Paul confond les Juifs en leur montrant deux personnes et un Dieu et un homme.* Les Juifs avaient deux erreurs : l'une, qu'en Dieu il n'y avait pas plusieurs personnes, à savoir, le Père et le Fils; l'autre, qu'une de ces personnes, c'est-à-dire, le Fils, n'était pas Dieu et homme tout ensemble. Saint Chrysostôme, dont la preuve est fort serrée dans tout cet endroit, abat en deux mots cette double erreur des Juifs, en leur montrant qu'il y a en Dieu deux personnes, c'est-à-dire, le Père et le Fils; et que parmi ces deux personnes, il y en a une qui est Dieu et homme à la fois. La traduction est naturelle, conforme au dessein de l'auteur, et conforme à son expression dans la suite du même passage; car nous avons vu qu'à la fin il prend deux personnes pour deux véritables personnes subsistantes en elles-mêmes; c'est-à-dire, le Père et le Fils, contre Sabellius. Or, il n'aura pas pris le mot de personne en deux différentes significations en six lignes, et dans le même discours; je veux dire dans la même suite de raisonnements. Ainsi, le δύο πρόσωπα, la première fois est la même chose que δύο πρόσωπα la seconde; et partout ce sont deux personnes, savoir, le Père et le Fils, qu'il a fallu d'abord démontrer aux Juifs, selon l'ordre que saint Chrysostôme s'était proposé, comme il le faut à la fin, selon le même ordre, démontrer à Sabellius. Par là il est démontré que l'addition de M. Simon, qui détermine que les deux personnes regardent le seul Jésus-Christ, est une véritable fausseté, et tout le sens que cet auteur a donné à saint Chrysostôme une manifeste altération de son texte et de sa pensée.

[1] *Hom.* III, *in Ep. ad Hebr.*

CHAPITRE VII.

De deux leçons du texte de saint Chrysostôme également bonnes, M. Simon, sans raison, a préféré celle qui lui donnait lieu d'accuser ce saint docteur.

Nous pouvons encore observer que, de l'aveu de M. Simon, il y a deux leçons au commencement de ce passage de saint Chrysostôme : la première est celle qu'on vient de voir. M. Simon demeure d'accord d'une autre leçon, qui n'aurait point de difficulté, et la voici : *Saint Paul attaque les Juifs, en leur montrant que le même* τὸν αὐτὸν (c'est-à-dire, Jésus-Christ) *est deux choses, et Dieu et homme* δύο τὸν αὐτὸν δεικνὺς καὶ Θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Il est deux choses ensemble, puisqu'il est Dieu et qu'il est homme, au même sens que le même Père a dit ailleurs [1] qu'il en était trois : *Pour nous, nous sommes seulement âme et corps;* mais pour lui, il est tout ensemble, *Dieu, âme et corps.* Voilà trois choses qu'il est; mais de ces trois, il y en a deux, *âme et corps,* qui se réduisent à une, qui est d'être homme : ainsi, en disant aux Juifs qu'il était *deux choses,* et Dieu et homme, il leur avait expliqué tout le mystère de l'Incarnation.

Il n'y a là aucune ombre de difficulté. On n'y parle point de *personnes;* il y est dit seulement que Jésus-Christ est deux choses, ce qui est certain, puisqu'il est Dieu et homme. Cette leçon se trouve dans l'édition de Paris, de 1633, qui est de Morel, et selon M. Simon même [2] dans celle de 1636. Ces éditions sont soutenues de leurs manuscrits; et si M. Simon avait trouvé dans les manuscrits quelque chose de décisif contre la leçon qu'il a suivie, il ne l'aurait pas oublié. Avouons donc qu'il a chargé bien légèrement saint Chrysostôme de tenir le langage des hérétiques, et de parler en nestorien autant que Nestorius aurait pu faire lui-même [3]; puisqu'au contraire de deux leçons également reçues, il y en a une qui n'a pas même de difficulté; et l'autre, dont on abuse, bien entendue, en a si peu, que M. Simon n'en a pu rien tirer que par une manifeste falsification.

CHAPITRE VIII.

Que si saint Chrysostôme avait parlé au sens que lui attribue M. Simon, ce passage aurait été relevé par les ennemis de ce Père, ou par les partisans de Nestorius, ce qui n'a jamais été.

Ceux qui n'auront pas le temps ni peut-être as-

[1] *Hom.* VII, *in Philipp.*
[2] P. 190. — [3] P. 189.

sez de facilité de démêler ces critiques, peuvent convaincre M. Simon par un moyen plus facile d'avoir chargé mal à propos saint Chrysostôme. Pour cela, il faut supposer que le moindre respect qu'il doive à l'autorité et au savoir de M. l'archevêque de Paris, c'est de croire que la version qu'il a approuvée est aussi bonne que la sienne; mais de là, et sans supposer rien autre chose, il est clair qu'il fallait préférer celle qui était la plus favorable à un Père d'une aussi grande considération que saint Chrysostôme, et qui l'éloignait le plus du langage et de la doctrine des nestoriens.

Et ce qui rend ce raisonnement invincible, c'est que ce Père ne fut jamais suspect de ce côté-là. Au contraire, le pape saint Célestin, dans la lettre qu'il écrivit au clergé et au peuple de Constantinople pour réprouver les nouveautés de Nestorius [1], reproche, entre autres choses, à cet hérésiarque, qu'il méprise la tradition de ses saints prédécesseurs, parmi lesquels il nomme saint Chrysostôme comme un docteur irrépréhensible, dont la foi sur le mystère de l'incarnation était connue par toute la terre. En effet, saint Cyrille, qui était le défenseur de la vérité, avait cité ce saint évêque parmi les Pères, qui par avance avaient condamné la doctrine de son successeur; et loin de lui faire parler le langage de Nestorius, il montre qu'il a parlé le langage le plus opposé qui fût possible. Je n'ai pas besoin de rapporter ce passage; on le peut voir à la source, et je ne veux pas perdre le temps à établir un fait constant.

Nestorius lui-même ne se vantait pas d'avoir saint Chrysostôme pour défenseur, ce qu'il aurait eu d'autant plus d'intérêt de persuader à toute l'Église, qu'on l'accusait d'introduire dans la chaire de ce grand homme une nouvelle doctrine. Ses sectateurs savent bien nommer aussi Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, comme étant de leur sentiment; mais on ne leur a jamais entendu nommer saint Chrysostôme, pas même une seule fois.

On sait la persécution que ce grand homme a soufferte. Ses ennemis n'ont rien épargné pour le rendre odieux à son peuple et à toute l'Église, qui l'avait en vénération; mais on ne lui a jamais rien objecté sur la foi de l'incarnation, ni lorsqu'on l'a déposé, ni lorsqu'on a voulu proscrire sa mémoire en effaçant son nom des tables sacrées de l'Église, encore qu'on ne l'eût pas épargné sur sa doctrine, puisqu'on tâchait de le faire passer pour origéniste. On sait jusqu'à quel point saint Cyrille d'Alexandrie entra dans cette querelle; mais encore qu'il n'ignorât pas comment il fallait parler du mystère de l'incarnation, loin d'avoir rien à reprocher sur ce sujet à saint Chrysostôme, nous avons vu au contraire qu'il l'allègue comme un témoin de la tradition de l'Église.

Mais il faut presser notre critique par quelque chose de plus serré. La querelle qu'il fait ici à saint Chrysostôme est d'avoir dit, comme on a vu, *deux personnes* en Jésus-Christ; mais pour montrer qu'on n'a seulement jamais pensé que ce Père ait parlé de cette sorte, il n'y a qu'à considérer que les disciples de Nestorius, qui n'oubliaient rien pour lui trouver des partisans parmi les Pères dont l'orthodoxie n'avait jamais été suspecte, cherchèrent de tous côtés ceux qui, avant que la signification de ce mot *personne* fût bien fixée, avaient nommé *deux personnes en Jésus-Christ*. Ils trouvèrent que saint Athanase s'était servi une seule fois de cette expression, dans les vues et pour la raison qu'il faudra peut-être expliquer avant que de sortir de cette matière; et Facundus observe [1] que les nestoriens ont employé ce passage pour défendre leur erreur: *quem locum in assertionem sui erroris assumunt*. Ils n'auraient pas gardé le silence, s'ils avaient vu la même chose dans saint Chrysostôme. Facundus, qui cherchait aussi de tous côtés à justifier Théodore de Mopsueste, et qui alléguait pour cette fin le passage de saint Athanase, s'il avait trouvé dans saint Chrysostôme quelque chose d'aussi formel, ne l'aurait pas oublié. Il n'en parle pourtant pas, et personne n'a rien relevé de semblable dans ce Père; c'est donc qu'il n'y avait rien, et que M. Simon l'accuse à tort.

Ce qui favorise cette preuve, c'est que le même Facundus nomme souvent saint Chrysostôme parmi les Pères favorables à Diodore et à Théodore; il ne cesse de répéter que Diodore avait été son maître, et Théodore son ancien ami et son condisciple, qui souvent avait mérité ses louanges. Il fait donc tout ce qu'il peut pour couvrir Théodore d'un si grand nom [2]. Non content de l'appuyer de cette sorte, il fouille, pour ainsi parler, dans tous les coins de saint Chrysostôme, pour y trouver quelque endroit dont il puisse autoriser les locutions suspectes de Théodore. Il repasse ses homélies sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur saint Paul même, et en particulier sur l'épître aux Hébreux [3], d'où est tiré le passage dont il s'agit; mais il ne relève point ce passage, qui, selon l'interprétation de M. Simon, serait sans comparaison le plus formel et le plus exprès de tous. C'est donc qu'on ne soupçonnait pas alors qu'il

[1] *Conc. Ephes.* part. I, cap. XIX.

[1] *Fac.* lib. II, cap. II, p. 470.
[2] Lib. III, cap. III, p. 113; XI, cap. V, p. 486.
[3] Lib. XI, cap. V, p. 488.

pût être du génie de saint Chrysostôme de tenir le mauvais langage qu'on lui attribue.

CHAPITRE IX.

Que Théodore et Nestorius ne parlaient pas eux-mêmes le langage qu'on veut que saint Chrysostôme ait eu commun avec eux.

Mais voici, pour achever de confondre la témérité du censeur de saint Chrysostôme, une dernière remarque : *Vous ne vous étonnez pas* (car de quoi s'étonne un critique et quelle nouveauté l'effraye?) *qu'un Père si orthodoxe ait tenu le langage des hérétiques, et reconnu deux personnes en Jésus-Christ.* Mais que sera-ce si on vous fait voir que ces hérétiques, que Théodore, que Nestorius, ne tenaient point le langage que vous voulez qui leur soit commun avec ce saint évêque de Constantinople? c'est pourtant ce qui est vrai. Le langage des chrétiens sur l'unité personnelle en Jésus-Christ, et sur la signification de ce mot *personne*, *prosopon*, après quelques variations, était alors tellement fixé en Orient par l'usage de saint Basile et des deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse, et *personne* signifiait tellement *personne*, que les hérétiques mêmes, qui innovaient tout, n'osaient changer ce langage. Je dis même les hérétiques, qui divisaient en effet la personne de Jésus-Christ, comme Théodore de Mopsueste et Nestorius. Ils ne laissaient pas de dire qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une personne. A l'égard de Théodore, on en trouvera les passages dans Facundus[1] et dans les extraits du concile v[2]. On verra la même chose de Nestorius dans les actes du concile d'Éphèse. On sait bien qu'ils l'entendaient mal, et qu'ils ne mettaient d'union entre le Verbe et l'humanité en Jésus-Christ que par affection, par relation, par représentation; mais enfin, ils étaient forcés par le langage à ne mettre contre le fond de leur doctrine qu'une personne. Pourquoi veut-on que saint Chrysostôme parle plus mal que ces faux docteurs, et qu'il change le langage de l'Église, que les hérétiques n'osaient changer, encore qu'il leur fût contraire dans le fond.

Je ne veux pas dire que quelquefois les hérétiques, ennemis de la véritable unité de personnes en Jésus-Christ, n'aient parlé naturellement selon leur idée, et n'aient mis comme deux personnes le Fils de Dieu et le Fils de Marie. Mais je dirai bien que ce n'était pas leur langage, c'est-à-dire, leur expression ordinaire. Au contraire, elle était si rare dans leurs écrits, qu'à peine en reste-il quelque vestige dans les extraits qu'on en a. Quoi qu'il en soit, on ne trouvera pas que Théodore, ni même Nestorius, aient énoncé deux personnes en Jésus-Christ aussi clairement et aussi absolument qu'on veut le faire dire à saint Chrysostôme. Il faut donc conclure de là que le langage de l'Église était formé de son temps, et qu'il y a trop d'affectation à le vouloir faire varier seul sur une chose qui était alors si établie.

[1] Lib. III, cap. 2, p. 109 et seq.; 125, etc.
[2] *Conc.* V, *coll.* IV et V.

CHAPITRE X.

Passages de saint Athanase sur la signification du mot de personnes en Jésus-Christ.

Il est vrai qu'auparavant nous avons marqué un endroit de saint Athanase, où il appelle *deux personnes, l'homme qui est né de Marie, et le Verbe qui est né devant tous les temps;* c'est dans une épître à ceux d'Antioche, autre que celle que nous avons, et dans laquelle constamment cela n'est pas; mais Facundus citant celle-ci comme très-autorisée dans les Églises[1], je n'en veux point révoquer en doute la vérité : seulement, comme nous n'avons qu'une traduction de cette lettre en latin, on pourrait peut-être douter de quels termes s'était servi saint Athanase, ou de celui de δύο πρόσωπα, ou de celui de δύας ὑποστάσεις, puisqu'on traduit souvent en latin l'un et l'autre terme par celui de *personne*, *persona*, comme il se fait encore aujourd'hui dans nos versions. Ce qui pourrait faire croire qu'il se serait plutôt servi du mot d'hypostase ou de subsistance, c'est que la signification n'en était pas fixée de son temps, comme il paraît par sa lettre synodique à ceux d'Antioche que nous avons, où il laisse pour indifférent de reconnaître en Dieu trois hypostases pour y signifier trois personnes, ou une hypostase pour y signifier une seule nature.

Je laisse donc aux critiques à examiner de quel terme se sera servi saint Athanase dans cette épître à ceux d'Antioche, produite par Facundus; et quoi qu'il en soit, il peut y avoir une raison particulière qui ait porté ce grand homme à employer dans cette épître le mot de *personne*, je dis même celui de πρόσωπον : car Facundus, par qui seul nous connaissons cette lettre, nous apprend qu'elle était faite contre les apollinaristes, et qu'on la leur faisait souscrire lorsqu'ils se convertissaient à la foi catholique. On sait l'erreur des disciples d'Apollinaire, qui disaient que le Fils de Dieu n'avait pris qu'un corps humain sans prendre une âme; ou que s'il avait pris une âme, c'était l'âme de l'animal, et non pas ce qui s'appelle l'âme raisonnable et intelligente, ou si l'on veut la raison et l'intelligence. Cela étant, il n'aurait pas pris la nature humaine parfaite; il n'aurait pris que le corps, et non pas l'âme raisonnable; et

[1] Facundus. lib. XI, cap. II, p. 470.

ainsi ce qu'il aurait pris ne pourrait être appelé *personne* en nous-mêmes. Car on n'appelle en nous *personne* ni le corps, ni l'âme animale et sensitive, si on la voulait distinguer de la raisonnable, ni même l'âme raisonnable, ni aucune partie de l'homme; mais le tout, c'est-à-dire, le corps et l'âme unis ensemble, et la partie sensitive autant que la raisonnable. C'était l'esprit de l'Église, en condamnant les hérétiques, de choisir les termes les plus propres à prévenir leurs chicanes et leurs équivoques. C'est ce qui fait même quelquefois varier le langage de l'Église; ce qui paraît principalement dans le terme de *consubstantiel*, qui autrefois réprouvé dans les sabelliens, qui en abusaient, fut rétabli contre les ariens dont il excluait les raffinements. Ainsi le mot de *personne*, qui d'une certaine manière signifie la totalité ou l'intégrité et la perfection des natures, peut avoir été choisi par saint Athanase, en cette occasion particulière, pour confondre les sectateurs d'Apollinaire, qui ôtant à l'homme, en Jésus-Christ, une partie aussi essentielle de sa substance qu'est l'âme raisonnable, ne pouvaient pas l'appeler une *personne*, même au sens que nous y appelons les autres hommes; et le mot de *personne* était déjà si consacré à exprimer l'unité de la personne de Jésus-Christ, qu'on le trouve partout ailleurs dans saint Athanase. Dans son livre intitulé *que Jésus-Christ est un*, il constitue le mystère de l'incarnation en *ce qu'il n'y a pas deux personnes en Jésus-Christ, mais une seule personne*, quoiqu'il y ait deux natures, ce qu'il répète par trois fois. Il le répète encore dans son livre de l'Incarnation contre Paul de Samosate. Il ne peut avoir changé un langage si établi que, comme on a dit, par une vue particulière par rapport à Apollinaire, dont ce terme étouffait toutes les chicanes. Mais dans le passage de saint Chrysostôme dont nous parlons, ce Père ne disputait pas contre Apollinaire, qui faisait en Jésus-Christ l'homme imparfait : il n'avait donc pas le même besoin que saint Athanase alors du mot de *personne*, pour signifier l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ; au contraire, il avait besoin du mot de *personne* dans la plus étroite signification contre les Juifs et les sabelliens, qui refusaient de reconnaître en Dieu la pluralité des personnes. Ajoutons que cette signification du mot *personne* était alors plus fixée et entièrement établie, puisque même les hérétiques se fussent rendus suspects en s'en éloignant, et pour cela n'osaient le faire : ajoutons que saint Chrysostôme ne s'en est jamais servi dans un autre sens : ajoutons que le lieu même dont il s'agit exigeait ce sens propre du mot de *personne;* puisque ce Père, comme on a vu, y voulait combattre l'unité des personnes que les Juifs et les sabelliens mettaient en Dieu. En fallait-il davantage pour déterminer à ce sentiment un bon et judicieux critique? mais c'est que le nôtre aime à charger les Pères, et à excuser les hérétiques.

CHAPITRE XI.

M. Simon emploie contre les Pères, et même contre les plus grands, les manières les plus dédaigneuses et les plus moqueuses.

C'est ici le temps de montrer combien la critique de M. Simon est injurieuse aux Pères, et combien il affecte de faire voir toutes sortes de défauts dans ces grands hommes.

Premièrement, leur doctrine n'est pas saine. Pour saint Augustin, il n'y faut pas seulement penser : c'est un novateur, à qui on fait favoriser le calvinisme : saint Chrysostôme, qui est celui que l'auteur semble vouloir relever le plus, parle en nestorien : saint Jérôme est ennemi de l'épiscopat [1] : saint Hilaire ôte à Jésus-Christ la crainte et la tristesse, selon sa nature humaine. Il pouvait dire la douleur des sens avec autant de raison. *Quelque effort que les scolastiques fassent pour concilier la doctrine de ce Père avec les sentiments de l'Église, il est difficile qu'ils y réussissent* [2]. C'est l'arrêt de M. Simon. Les pères bénédictins, plus habiles critiques que lui, ne sont pourtant pas de son sentiment, et l'on peut voir leur dissertation dans la nouvelle édition de saint Hilaire; mais M. Simon n'estime pas tout ce qui tend à justifier les saints docteurs, et à rendre la tradition uniforme. Saint Hilaire n'est pas ici le seul coupable : saint Jérôme ne s'éloigne pas de son sentiment : M. Simon le prononce ainsi [3]. Il prend tout au pis contre les Pères; et s'il y a quelque chose qui paraisse dur ou suspect dans leurs écrits, c'est partout ce qu'il relève. Voilà pour les grandes fautes qui regardent la foi. Les petites, que nous ferons consister dans la manière d'exposer l'Écriture sainte, n'inspirent pas moins de mépris pour ces grands hommes.

Quoiqu'il préfère les Grecs aux Latins, les premiers ne se sauvent point de sa censure. L'idée qu'il donne d'abord de saint Basile comme d'un rhéteur, nous a déjà fait sentir le peu d'estime qu'il en fait; puisque rhéteur et déclamateur, selon lui, est la même chose. Il est pourtant bien certain, par le commun consentement de tout le monde et des critiques anciens comme des modernes, de Photius comme d'Érasme, que ce grand homme est un des plus graves, des plus exacts et des plus savants, comme des plus éloquents écrivains de l'Orient.

Saint Grégoire de Nazianze, rhéteur comme

[1] P. 134. — [2] P. 129. — [3] P. 219.

lui, a déjà eu son éloge : mais en voici un nouveau qu'il ne faut pas oublier. Parmi les discours de ce Père, qui sont au nombre de cinquante-deux, il y en a un que M. Simon a voulu traiter d'homélie, ce qui lui donne lieu d'en faire l'éloge en ces termes : *Il serait à désirer que nous eussions d'autres homélies de ce savant évêque sur le Nouveau Testament ; car bien qu'il soit plus orateur que commentateur, il fait connaître de temps en temps qu'il était exercé dans le style des livres sacrés.* N'est-ce pas là une admirable louange pour un homme dont tout le discours n'est qu'un judicieux tissu de l'Écriture, et qui en fait paraître partout une connaissance profonde ? Quel fruit veut-on qu'on espère de la lecture des saints docteurs, si tout ce qu'on peut arracher en faveur des plus excellents, quoiqu'ils passassent leurs jours dans la méditation des saints livres, c'est qu'il leur échappe quelque chose *de temps en temps,* par où l'on pourrait juger qu'ils *sont exercés dans l'Écriture ?* Au reste, ce sont toujours en apparence de grandes louanges parmi ces dédaigneuses façons de parler ; c'est toujours *ce docte Père, ce savant évêque ;* c'est le style perpétuel de M. Simon. *Il serait à désirer qu'il eût fait d'autres homélies ;* mais par malheur il n'y en a point ; et quand on en vient au fruit qu'on peut recueillir du travail de ces savants hommes, on ne trouve plus rien entre ses mains.

Saint Grégoire de Nysse est un troisième rhéteur de l'Église grecque. Voici encore pour lui un éloge particulier de M. Simon[1] : *Nous avons cinq homélies de saint Grégoire de Nysse, sur l'Oraison dominicale, où il explique toutes les parties de cette prière les unes après les autres.* Il semble qu'il n'y a là qu'à louer ce Père, et sa manière exacte de tout expliquer *l'un après l'autre ;* il viendra pourtant un *mais*, et le voici : *Mais cet ouvrage*, dit-on, *est plutôt d'un prédicateur éloquent que d'un interprète de l'Écriture ;* comme si pour interpréter l'Écriture il ne fallait que de la critique, et que les instructions morales, tirées, comme elles le sont dans ces homélies, du texte de l'Évangile, n'en étaient pas la véritable interprétation. Que l'auteur se déclare au moins comme un homme qui ne prétend que peser les mots, et qu'en humble grammairien il évite la théologie, qu'il ne traite aussi bien que pour la gâter.

Nous avons vu avec quel mépris sont traitées les oraisons contre Eunome, c'est-à-dire, un des plus solides ouvrages de saint Grégoire de Nysse ; et l'on peut juger par cet essai de l'estime qu'il fait des autres. Cependant il semble, à la fin, qu'il ait voulu approuver quelqu'un des écrits de ce Père : *Le livre*, dit notre auteur[1], *où il fait paraître plus d'application à sa matière, est son second discours sur la résurrection de Notre-Seigneur.* A la bonne heure : on verra du moins quelque livre de ce Père qui sera du goût de notre critique ; *mais*, ajoute-t-il aussitôt, *il y a sujet de douter qu'il soit véritablement de lui.* Notre auteur le croit plutôt, et avec raison, d'Hesychius, prêtre de Jérusalem, et l'ouvrage qu'il loue le plus de saint Grégoire de Nysse, et où il le trouve *le plus appliqué à sa matière*, n'est pas de lui.

[1] P. 114.

Tout est plein, dans son ouvrage, de ces tours malins, où les louanges tournent tout à coup en dérision ; et il semble qu'il n'ait écrit que pour inspirer du mépris des Pères, en faisant semblant de les louer.

CHAPITRE XII.

Pour justifier les saints Pères, on fait voir l'ignorance et le mauvais goût de leur censeur dans sa critique sur Origène et sur saint Athanase.

Mais afin qu'en découvrant le venin qui est répandu dans tout son livre, je donne aussi l'antidote pour s'en préserver, deux choses me persuadent que M. Simon, l'aristarque de notre siècle, qui porte son jugement sur tous les auteurs, est sans goût comme sans savoir dans la langue grecque. L'une est ce qu'il dit d'Origène, l'autre ce qu'il prononce sur saint Athanase.

Sur Origène : *Il n'est pas vrai*, dit-il[2], *comme l'assure Érasme, que la diction d'Origène soit claire ; elle est au contraire embarrassée et obscure.* Je crois qu'il est le premier qui ait donné ces qualités au style d'Origène, et qui ajoute qu'*on ne peut point en donner une plus fausse idée*, que d'assurer, comme fait Érasme, qu'il ne les a pas. C'est être sans réflexion et sans sentiment, que de n'être pas touché de la netteté du style d'Origène dans ses livres contre Celse. La Philocalie, qui est un extrait des ouvrages de ce docte auteur, est de même goût et de même caractère. Saint Jérôme, qui a traduit quatorze de ses homélies sur Ézéchiel, dit qu'il tâchera de conserver dans sa version *la simplicité du discours de cet auteur, qui est son propre caractère*[3]. Son discours sur l'oraison, son exhortation au martyre, et ce qu'a donné au public le savant évêque d'Avranches, ne dégénère point de cet esprit. Mais, dit notre auteur, *si Érasme avait lu en grec les commentaires d'Origène sur saint Jean, il n'en aurait pas parlé comme il a fait.* C'est, en vérité, à M. Simon une pitoyable critique que d'excep-

[1] P. 111, 112. — [2] P. 130.
[3] *Prolog. in Ezech.*

ter contre un jugement qu'Érasme porte en général, un livre particulier, qui n'était pas encore public de son temps, et qui pourrait après tout n'avoir pas été si travaillé ni de même perfection que les autres. Mais ici M. Simon se trompe encore. On n'a qu'à lire quelques tomes du Commentaire de saint Jean, par exemple, le treizième et les suivants, où l'évangile de la Samaritaine est traité, pour voir si Origène y est embarrassé dans son style, ou obscur dans sa diction. Il peut y avoir du plus ou du moins; mais enfin, un si bel esprit ne se dément jamais tout à fait; et on ne sait où M. Simon a pris cette différence du Commentaire sur saint Jean d'avec les autres. Il y eût eu plus de sens et une meilleure critique à distinguer avec saint Jérôme parmi les ouvrages d'Origène, ses homélies, ses tomes et ses traités dogmatiques, dont le style est différent comme le dessein. Quoi qu'il en soit, il doit suffire à Érasme d'avoir bien jugé des ouvrages qu'il a vus. Si sur celà il a prononcé que *la diction d'Origène est nette dans les matières obscures;* que son discours est coulant, ou, pour me servir de ses propres termes, *qu'il avance*, *qu'il marche bien*, *et ne charge pas les oreilles de paroles qui les fatiguent*, les deux premiers caractères, qui sont la netteté et la fluidité du discours, conviennent partout à Origène; la brièveté n'est pas égale. En général, elle est assez rare dans les Pères grecs. Origène l'a bien su trouver en certains endroits, et assez pour donner lieu à Érasme de dire, qu'il était court quand il le fallait, car il ne le faut pas toujours; et dans des matières aussi importantes que celles de la religion, souvent il n'est pas permis de serrer le style. C'est autre chose de raffiner trop dans les pensées, qui est le vice d'Origène, autre chose d'être embarrassé dans son expression.

Si donc M. Simon avait dit qu'Origène peut bien penser trop subtilement, être trop fécond dans ses conceptions, trop étendu dans ses vues, et par là, en plusieurs endroits, dissemblable de lui-même; s'il avait su distinguer l'obscurité des matières, qui n'étaient pas encore assez démêlées, d'avec l'obscurité du style, il aurait parlé plus juste sur ce grand auteur. On ne peut douter qu'Érasme n'en ait mieux connu que lui le caractère; et pendant que nous en sommes sur ces deux censeurs, faisons-leur justice, et disons qu'ils entrent tous deux dans la théologie plus avant qu'il ne convient à des critiques; et pour ce qui est de leur art, si Érasme a raison en cet endroit, constamment il décide mal en beaucoup d'autres. Mais M. Simon, qui s'imagine être quelque chose, parce qu'il s'élève au-dessus d'Érasme en le reprenant, se montre trop vain; et sur le sujet d'Origène aussi injuste qu'ignorant.

Mais voici une autre ignorance, dont il se défendra encore moins; c'est d'avoir dit de saint Athanase, *que s'il n'avait rien de grand et d'élevé dans ses expressions, il est fort et pressant dans ses raisonnements.* La dernière partie, qui regarde le raisonnement, est incontestable; mais pour ce qui est de l'expression, M. Simon visiblement ne sait ce qu'il dit : *rien de grand ni d'élevé dans l'expression.* Ce n'est donc pas ici un orateur, à qui il arrive de tomber quelquefois : son style rampe partout, et il n'a garde de tomber, puisqu'il ne s'élève jamais. C'est précisément tout le contraire. Car le caractère de saint Athanase, c'est d'être grand partout; mais avec la proportion que demande son sujet. Sans doute que M. Simon n'aura pas lu, si ce n'est peut-être en courant, ses admirables apologies, dont le sujet ne vise pas à la critique; mais il faut n'avoir rien lu de ce Père, ou avoir lu les deux grands discours qui sont à la tête de ses ouvrages, dans l'un desquels il détruit le paganisme, et dans l'autre il établit la vérité de la religion chrétienne. C'est là qu'il traite à fond l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la conversion des Gentils, la réprobation des Juifs, les miracles, les prophéties, la prédication de Jésus-Christ avec la beauté de sa morale; en un mot, tout ce qu'il y a de plus grand dans la religion; mais l'expression suit toujours la grandeur des choses. Il est vrai qu'il ne paraît point s'élever, parce que, sans se guinder ni faire d'effort, partout il se trouve égal à son sujet. Il en est de même de ses autres ouvrages qui demandent de la grandeur; et en particulier ses cinq oraisons, ou, comme les appellent les anciens, ses cinq livres contre les ariens, surtout le troisième, sont des chefs-d'œuvre d'éloquence aussi bien que de savoir. Enfin, soit qu'il traite des dogmes, comme dans ces cinq oraisons, soit qu'il s'étende sur les faits, tels que sont, dans ses apologies, la violence d'un syrien, la sourde persécution de Constance, les tragédies des ariens sur le calice rompu, la profanation des autels, le bannissement du pape Libère, d'Hosius et de tant d'autres saints, le sien propre et les calomnies dont on se servait pour rendre sa personne odieuse, on le trouve toujours le même. Un des plus grands critiques qui fut jamais, c'est Photius [1], qui admire partout non-seulement la grandeur des pensées et la netteté de l'élocution, que M. Simon ne conteste pas; mais encore dans l'expression et dans le style, l'élégance avec la grandeur, la noblesse, la dignité, la beauté, la force, toutes les grâces du discours, la fécondité ou l'abondance, mais sans excès, τὸ γόνιμον, τὸ ἀπέριττον, la simplicité avec la

[1] *Phot. Bibl.* cod. CXL.

véhémence et la profondeur, c'est-à-dire, tout ce qui compose le sublime et le merveilleux ; à quoi il faut ajouter, dans les matières épineuses et dialectiques, l'habileté de ce Père à laisser les termes de l'art, pour prendre en vrai philsophe, ἐμφιλοσόφως, la pureté des pensées avec tous les ornements et la magnificence convenable, μεγαλοπρεπῶς : voilà ce qu'on trouvera dans Photius. Mais ces beautés ne se prouvent pas par témoins, à qui n'a pas le sentiment pour les goûter ; et je soutiens à M. Simon, le prince des critiques de nos jours, que, quoi que ce soit qu'il ait copié dans l'endroit où il a jugé de saint Athanase, il faut non-seulement être insensible à toutes les beautés du style, mais encore avoir ignoré le fond de la langue grecque, pour ne sentir pas dans ce grand homme, avec la force et la richesse de l'expression, cette noble simplicité qui fait les Démosthènes. Voilà donc sans contestation, et du commun consentement des connaisseurs, le vrai caractère de saint Athanase, à qui on voudrait donner en partage *un style qui n'a rien de grand ni d'élevé*, et la netteté tout au plus.

J'avoue que ce n'est pas un fort grand malheur de ne pas discerner les styles, ou même de ne pas savoir beaucoup le grec, quand on ne se pique pas d'y être maître, et qu'on ne prétend pas au premier rang de ceux qui savent les langues et la critique; mais lorsqu'on se fait valoir par une science d'un si bas ordre, jusqu'à croire par son moyen acquérir le droit de prononcer sur la foi, et de mépriser les saints Pères, c'est aux prélats de l'Église à rabattre cet orgueil, et à montrer combien la critique est inhabile à pénétrer la théologie, puisqu'elle se trompe si grossièrement sur son propre sujet, qui est la finesse des langues et la connaissance des styles.

CHAPITRE XIII.

M. Simon avilit saint Chrysostôme, et le loue en haine de saint Augustin.

La louange des homélies et du style de saint Chrysostôme [1] ferait honneur à M. Simon, si on n'y trouvait trop visiblement une affectation d'élever ce Père pour déprimer saint Augustin, que sa doctrine sur la grâce de Jésus-Christ lui rend odieux. C'est un éloge assez surprenant des homélies de saint Chrysostôme, d'avoir mis la principale partie de l'effet qu'elles produisirent sur l'esprit de ses auditeurs, en ce qu'il ne leur parlait point de *grâce efficace ;* comme si c'était une erreur de prêcher cette grâce qui tourne les cœurs où elle veut, et comme si saint Paul eût affaibli sa prédication en exhortant si souvent les fidèles à la demander. Quelle grâce ce grand apôtre demandait-il pour les Corinthiens, lorsqu'il disait ces paroles : *Nous prions Dieu que vous ne fassiez aucun mal* [1], sinon celle qui les empêchait effectivement de commettre le péché, et qui les délivrait avec un effet très-certain d'un si grand mal? Saint Chrysostôme n'avait pas besoin d'une louange, où, sous prétexte de lancer un trait contre saint Augustin, on le fait lui-même contraire à saint Paul.

C'est encore dans le même esprit que le même M. Simon parle en ces termes [2] : *Si l'on compare les homélies de saint Chrysostôme avec ces discours de saint Augustin* (sur saint Jean), *on remarquera une très-grande différence entre ces deux savants évêques. Le premier évite toujours les allégories, les pensées trop subtiles : saint Augustin, au contraire, les affecte presque partout, et l'on ne voit pas même quelquefois où il veut aller.* Je ne veux ici remarquer que le faux zèle du critique pour saint Chrysostôme. *Il évite toujours*, dit-il, *les allégories.* Si c'est en cela qu'on le préfère à saint Augustin, rien n'empêche qu'on ne le fasse en même temps plus sage que saint Paul. Pour ce qui est des *subtilités*, lorsqu'il les fait toutes éviter à saint Chrysostôme, il oublie ce qu'il dit lui-même [3], que *les réflexions* de saint Chrysostôme sur *un passage* de saint Paul *sont fort subtiles ;* que s'il se sauve par le *trop*, c'était à lui à montrer par quelque chose d'un peu d'importance dans saint Augustin, en quoi était ce trop de subtilité, *qui fait qu'on ne voit pas quelquefois où il veut aller.* Autrement nous condamnerons la témérité d'un censeur qui parle sans preuves, comme s'il disait des oracles; et nous prendrons l'aveu qu'il nous fait de ne pouvoir suivre saint Augustin, pour un témoignage de son ignorance.

Au reste, quelque favorable qu'il semble être à saint Chrysostôme, il a son coup comme les autres, et l'ongle de notre critique ne l'épargne pas. En parlant de ses homélies sur saint Matthieu, qui sont son chef-d'œuvre : *Si*, dit-il [4], *on n'y apprend pas le sens littéral du texte de saint Matthieu, l'on y voit au moins quelle était la doctrine de son temps.* Voilà une belle ressource à qui veut qu'on lui explique la lettre, qui est pourtant ce qu'on cherche dans saint Chrysostôme. Quand il excuse un peu après ses digressions morales sur la nature des discours qu'on fait au peuple, il ne le rend pas pour cela plus foncièrement littéral; et quand il ajoute encore, qu'*il n'y a aucun écrivain ecclésiastique qui se soit attaché autant dans ses homélies à expliquer la lettre de l'Écriture*, ce n'est pas dire qu'il s'y attachât

[1] P. 155.

[1] II. *Cor.* XIII, 7. — [2] P. 250. — [3] P. 189. — [4] P. 151.

beaucoup; mais que les autres écrivains ecclésiastiques ne s'y attachaient guère, et qu'en tout cas, en s'y attachant, ils réussissaient fort peu à la faire entendre; puisqu'avec saint Chrysostôme, qui s'y attachait le plus, on ne l'entend pas. Voilà comme la dent venimeuse de notre critique répand le mépris sur tous les Pères, en commençant par les grecs, qu'il fait semblant d'estimer.

CHAPITRE XIV.

Hilaire le diacre et Pélage l'hérésiarque préférés à tous les anciens commentateurs, et élevés sur les ruines de saint Ambroise et de saint Jérôme.

Pour venir aux interprètes latins, M. Simon est de si bon goût, qu'il ne paraît estimer véritablement que le diacre Hilaire, schismatique lucifèrien, et Pélage l'hérésiarque. Voici ce qu'il dit d'Hilaire [1] : *Sixte de Sienne a donné en peu de mots la véritable idée de ses Commentaires sur saint Paul, quand il dit, qu'ils sont à la vérité courts pour ce qui est des paroles, mais qu'ils méritent d'être pesés pour ce qui regarde le sens.* Et il ajoute, *que cela seul devait faire juger qu'ils n'étaient pas de saint Ambroise, dont le style est bien différent de celui-là*; où visiblement il fait tomber la différence autant sur la gravité *du sens, qui mérite d'être pesé*, que sur la brièveté du discours; en quoi il donne un double plaisir à sa maligne critique : l'un, d'insinuer que saint Ambroise n'a pas cette gravité et ce sens qui mérite d'être pesé; l'autre, de donner à un schismatique, favorable selon lui-même aux pélagiens, un éloge fort au-dessus de tous ceux qu'il a donnés aux orthodoxes; ajoutant même qu'*il y a peu d'anciens commentaires sur les épîtres de saint Paul, et même sur tout le nouveau Testament, qu'on puisse comparer à celui-là.*

Quand il dit qu'il y en a peu qu'on lui puisse égaler, il déclare déjà qu'il y en a peu qui le surpassent, pas même ceux de saint Jérôme, dont il semble faire tant d'état. Et en effet, après avoir donné à ce Père en apparence les plus grands éloges du monde, en disant [2] que *la connaissance des langues, celle des anciens commentateurs grecs et latins qu'il avait tous lus, et enfin* [3] *celle des coutumes et des usages des peuples d'Orient, lui fournissaient les moyens de s'élever au-dessus de tous les autres commentateurs*, dans la suite il ne songe plus qu'à le déprimer; ce qu'il fait même selon sa coutume avec dérision, en le louant : *Cette observation est à la vérité docte; mais le raisonnement de ce savant critique* (saint Jérôme) *n'est pas concluant* [4]. Il continue ce langage moqueur dans ces paroles : *La grande érudition de ce Père paraît encore sur ce passage du Deutéronome; mais son raisonnement n'est guère plus concluant que le précédent.* Il affecte presque partout de ne rapporter de ce Père que ce qu'il y blâme. Il relève surtout ses contradictions, dont il rend des raisons peu avantageuses à ce saint; et il semble qu'il ait voulu effacer, par un seul trait, toutes les louanges dont il a paru vouloir l'honorer, en disant : qu'*après tout peut-être eût-il été mieux que ce docte Père eût fait paraître moins d'érudition dans ses commentaires, et qu'il y eût eu un peu plus de raisonnement* [1].

Jusqu'ici on juge aisément que la palme des commentateurs demeure à Hilaire. Loin de lui savoir mauvais gré de favoriser les sentiments de Pélage, M. Simon, au contraire [2], comme on le dira bientôt, en prend occasion de lui donner des louanges. Pélage même est, après Hilaire, celui des commentateurs qu'il recommande le plus. Il est vrai qu'il semble excepter ses erreurs; mais on verra qu'il les réduit à si peu de chose, qu'à peine un juge équitable le comptera-t-il parmi les hérésiarques. Voilà donc les deux auteurs de M. Simon; et je ne sais lequel des anciens, selon lui, on leur pourrait comparer dans l'explication des livres saints. Celui qu'on prise le plus parmi les Grecs est saint Chrysostôme; mais qu'en peut-on espérer, puisque son commentaire sur saint Matthieu, qui est le plus beau et le plus accompli de ses ouvrages, n'apprend pas la lettre? Saint Jérôme ne raisonne pas : saint Ambroise, comme on vient de voir, est mis beaucoup au-dessous du diacre Hilaire [3], et d'ailleurs il est méprisé de saint Jérôme; car c'est ce qu'on trouvera soigneusement étalé dans la critique de ce Père. Que reste-t-il donc à l'Église, sinon Hilaire et Pélage, qui joints avec Socin et Grotius, lui apprendront le sens littéral? Et tout cela sur ce fondement, qu'*il faut faire justice à tout le monde* [4]? Car c'est par là qu'on s'autorise à louer Pélage comme l'un des plus excellents commentateurs. Voilà cette belle équité des critiques de nos jours : elle tend à donner tout l'avantage aux ennemis de l'Église pour l'intelligence du sens littéral, et à faire que tous les Pères, jusqu'à saint Jérôme, soient obligés de leur céder; encore qu'à faire justice à ce docte Père, les commentaires tant vantés par notre critique d'Hilaire et de Pélage ne paraissent que des ouvrages de novices, en comparaison de ceux de ce grand maître.

[1] P. 134. — [2] P. 209. — [3] P. 212. — [4] P. 224.

[1] P. 231. — [2] P. 237, 238. — [3] P. 207. — [4] P. 239.

CHAPITRE XV.

Mépris du critique pour saint Augustin, et affectation de lui préférer Maldonat dans l'application aux Écritures : amour de saint Augustin pour les saints livres.

Il restait saint Augustin, qui a donné plus de principes pour entendre la sainte Écriture, et pour y trouver la saine doctrine, dont elle est le trésor. Mais notre critique l'estime si peu, que ce lui est même un sujet de blâmer les autres que de l'avoir suivi ; et pour donner quelque couverture au bas rang où il le met, il a fait semblant d'abord, comme on a vu, que c'est en lui préférant saint Chrysostôme ; et dans la suite, que c'est en suivant le jugement de Maldonat, qu'il loue d'avoir préféré son sentiment propre à celui de saint Augustin ; en sorte qu'il est au-dessous, non-seulement des anciens, mais encore des modernes. Voici les paroles de notre critique.

Au reste, Maldonat n'est pas si opposé à saint Augustin qu'il n'approuve quelquefois ses interprétations [1]. Voilà déjà un premier coup : on donne pour caractère à un interprète qu'on loue, d'être opposé à saint Augustin, et il semble que ce soit faire honneur à ce Père de l'approuver quelquefois. Mais voici un trait plus violent : *Il le suit en plusieurs autres endroits ; mais ayant plus médité que lui sur l'Écriture, il n'est pas surprenant qu'il l'abandonne souvent* [2]. Ce qui revient dans un autre endroit, où en parlant de ce passage de saint Paul : *Ce n'est pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ;* après avoir rapporté l'explication de saint Grégoire de Nazianze, il dit [3] : *Que saint Augustin n'approuve pas ce sens-là ; mais,* poursuit-il, *il n'avait peut-être pas assez médité ces sortes d'expressions.* En vérité, je ne croyais pas qu'on en pût venir à ces insolents discours. Qu'est-ce donc que saint Augustin aura médité dans l'Écriture, s'il n'a pas assez médité les passages sur lesquels il a fondé principalement toute la doctrine de la grâce, et toute sa dispute avec les pélagiens ? Cependant on dit hardiment qu'il ne méditait pas assez l'Écriture, et que Maldonat l'emporte sur lui dans cette étude. Pour parler ainsi, il faut avoir oublié le goût que Dieu lui donna pour les saints livres, après qu'il lui eut ôté celui des orateurs profanes, et même celui des platoniciens, pour lesquels il avait tant d'amour. Tout le monde se souviendra de cette prière fervente de ses Confessions [4] : « O Seigneur ! que « vos Écritures soient toujours mes chastes déli- « ces ! que je ne me trompe pas, que je ne trompe « personne en les expliquant ! Vous, Seigneur, à « qui appartiennent le jour et la nuit, faites-moi « trouver, dans les temps qui coulent par votre « ordre, un espace pour méditer les secrets de « votre loi. Ce n'est pas en vain que vous cachez « tant d'admirables secrets dans les pages sacrées. « Seigneur, découvrez-les-moi ; car votre joie est « ma joie, et surpasse toutes les délices : donnez-moi « ce que j'aime, car j'aime votre Écriture, et vous- « même vous m'avez donné cet amour : ne laissez « pas vos dons imparfaits ; ne méprisez pas cette « herbe naissante qui a soif de votre rosée : que « je boive de vos eaux salutaires depuis le com- « mencement de votre Écriture, où l'on voit la « création du ciel et de la terre, jusqu'à la fin, où « l'on voit la consommation du règne perpétuel « de votre cité sainte. Je vous confesse mon igno- « rance ; car à qui pourrai-je mieux la confesser « qu'à celui à qui mon ardeur enflammée pour « l'Écriture ne déplaît pas ? Encore un coup, don- « nez-moi ce que j'aime, puisque c'est vous qui « m'avez donné cet amour. Je vous le demande « par Jésus-Christ, au nom du Saint des saints ; « et que personne ne me trouble dans cette recher- « che. » Une telle ardeur pour l'Écriture, un si fervent désir pour la pénétrer, une crainte si vive de s'y tromper, ou de tromper les autres en l'expliquant, permettait-elle qu'on ne la méditât pas assez, et surtout les épîtres de saint Paul, dont saint Augustin parle en ces termes [1] : « Je m'atta- « chai avec ardeur et avidité au style vénérable de « votre Esprit saint, surtout dans les épîtres de « saint Paul ; et vos saintes vérités s'incorporaient « à mes entrailles, quand je lisais les écrits du « plus petit de vos apôtres, et je regardais vos « ouvrages avec frayeur. »

[1] P. 628. — [2] *Ibid.* — [3] P. 128.
[4] *Conf.* liv. XI, II.

CHAPITRE XVI.

Quatre fruits de l'amour extrême de saint Augustin pour l'Écriture : manière admirable de ce saint à la manier : juste louange de ce Père, et son amour pour la vérité : combien il est injuste de lui préférer Maldonat.

C'est par cette ardeur extrême que saint Augustin a obtenu une intelligence profonde de l'Écriture, qui paraît en quatre choses principales.

La première, que lui seul nous a donné dans le seul livre de la Doctrine chrétienne plus de principes pour entendre l'Écriture sainte, je l'oserai dire, que tous les autres docteurs, en ayant réduit en effet toute la doctrine aux premiers principes, par cet abrégé, qu'elle ne prescrit que la charité, et ne défend que la convoitise ; par où aussi il a établi les plus belles règles que nous ayons pour discerner le sens littéral d'avec le mystique et l'allégorique ; à quoi il a ajouté la véritable critique pour profiter des langues origi-

[1] *Conf.* liv. VII, cap. XXI.

nales et des versions. Cela donc lui est venu de la sainte avidité avec laquelle *il s'est attaché, non-seulement au fond* et à la substance, mais encore, comme il vient de dire, *au vénérable style du Saint-Esprit* : AVIDISSIME ARRIPUI VENERABILEM STYLUM SPIRITUS TUI ; et c'est de là qu'il est arrivé que ce grand docteur, après de légères oppositions, a été enfin le premier qui a profité du travail de saint Jérôme sur les Écritures, ce qui a donné l'exemple à toute l'Église de préférer sa version à toutes les autres. C'est ce qu'on voit non-seulement dans ses livres de la Doctrine chrétienne, mais encore dans ses Miroirs sur l'Écriture, qu'il a tous extraits de la docte traduction de ce Père, qui fait aujourd'hui notre Vulgate.

La seconde chose qui nous marque la profonde pénétration de saint Augustin dans l'Écriture, c'est de nous en avoir fait connaître en divers endroits les véritables beautés, non point dans un ou deux passages, mais en général dans tout le tissu de ce divin livre, et de nous avoir, par exemple, fait sentir l'esprit dont elle est remplie en dix ou douze lignes de sa lettre à Volusien, plus qu'on ne pourrait faire en plusieurs volumes. C'était encore le fruit de ce zèle ardent qu'il a fait paraître pour le style de l'Écriture ; ce qui fait aussi qu'il en a tiré, pour ainsi dire, toute l'onction, pour la répandre dans tous ses écrits.

En troisième lieu, par la même ardeur de pénétrer l'Écriture sainte, il a reçu cette grâce d'avoir pressé les hérétiques par ce divin livre de la manière du monde la plus excellente, et non-seulement la plus vive, mais encore la plus invincible et la plus claire ; en sorte que j'oserai dire qu'on ne peut rien ajouter, ni à la solidité de ses preuves, ni à la force dont il les pousse ; ce qui a été reconnu par toute l'Église, et même dans les derniers temps ; puisque c'est pour cette raison, comme on le récite encore aujourd'hui dans les leçons de son office, que les docteurs qui ont traité la théologie avec une méthode plus serrée et plus précise, se sont attachés principalement à saint Augustin ; et que saint Charles Borromée, dans sa lettre à l'Église de Milan, publie avec joie que cette Église a engendré par l'instruction et par baptême, en la personne de saint Augustin, *celui qui a éteint le manichéisme, étouffé le schisme de Donat, abattu les pélagiens, et fait triompher la vérité*.

Enfin, le dernier effet de la connaissance des Écritures dans saint Augustin, c'est la profonde compréhension de toute la matière théologique. Je ne veux point, à l'exemple de M. Simon, élever un Père au-dessus des autres par des comparaisons odieuses, ni à son imitation prononcer comme des arrêts sur la préférence. C'est une entreprise aussi insensée qu'elle est d'ailleurs inutile. Mais c'est un fait qu'on ne peut nier, que saint Athanase, par exemple, qui ne le cède en rien à aucun des Pères, en génie et en profondeur, et qui est, pour ainsi parler, l'original de l'Église dans les disputes contre Arius, ne s'étend guère au delà de cette matière. Il en est à peu près de même des autres Pères dont la théologie paraît renfermée dans les matières que l'occasion et les besoins de l'Église leur ont présentées. Dieu a permis que saint Augustin ait eu à combattre toutes sortes d'hérésies. Le manichéisme lui a donné occasion de traiter à fond de la nature divine, de la création, de la Providence, du néant dont toutes choses ont été tirées, et du libre arbitre de l'homme, où il a fallu chercher la cause du mal ; enfin, de l'autorité et de la parfaite conformité des deux Testaments ; ce qui l'obligeait à repasser toute l'Écriture, et à donner des principes pour en concilier toutes les parties : le donatisme lui a fait traiter expressément et à fond l'efficace des sacrements, et l'autorité de l'Église. Il a plu à M. Simon de décider, par sa puissance absolue, qu'il n'a rien dit sur la Trinité *qui n'aït été traité plus à fond par les auteurs grecs*[1]. Rien ne serait plus facile que de le confondre par lui-même ; mais en lui laissant cette affectation de décider sur les Pères et de les commettre, je dirai que saint Augustin ayant eu à combattre les ariens en Afrique, il a si bien profité du travail des Pères anciens dans les questions importantes sur la Trinité, que les disputes d'Arius avaient rendues célèbres par toute l'Église, que par sa profonde méditation sur les Écritures il a laissé cette importante matière encore mieux appuyée et plus éclaircie qu'elle n'était auparavant. Il a parlé de l'incarnation du Fils de Dieu avec autant d'exactitude et de profondeur qu'on a fait depuis à Éphèse ; ou plutôt il a prévenu les décisions de ce concile dans la profession de foi qu'il dicta à Léporius, et dans deux ou trois chapitres de ses derniers livres ; en sorte qu'il n'a pas été besoin qu'il assistât à cette sainte assemblée, comme il y avait été nommément appelé, puisqu'il en avait expliqué par avance toute la doctrine. Nous allons parler dans un moment de la secte pélagienne, entièrement renversée par saint Augustin. Sans prévenir ce qu'on en doit dire plus amplement dans la suite, on sait qu'elle a donné lieu à ce docte Père de soutenir le fondement de l'humilité chrétienne ; et en expliquant à fond l'esprit de la nouvelle alliance, de développer par ce moyen les principes de la morale chrétienne, en sorte que tous les dogmes, tant spéculatifs que pratiques, de religion ayant été si

[1] P. 272.

profondément expliqués par saint Augustin, on peut dire qu'il est le seul des anciens que la divine Providence a déterminé, par l'occasion des disputes qui se sont offertes de son temps, à nous donner tout un corps de théologie, qui devait être le fruit de sa lecture profonde et continuelle des livres sacrés.

Il faut encore ajouter la manière dont il manie la sainte doctrine, qui est toujours d'aller à la source et au plus sublime, puisque c'est toujours aux principes. Quand il prêche, il les fait descendre comme par degrés jusqu'à la capacité des moindres esprits; quand il dispute, il les pousse si vivement, qu'il ne laisse pas le loisir aux hérétiques de respirer. De là viennent deux manières de les expliquer, l'une plus libre et plus étendue; l'autre si pressante, qu'il ne laisse jamais languir son discours. Mais il est dans l'un et dans l'autre également concluant, et on en peut faire l'essai, principalement dans ses sermons sur les paroles de Notre-Seigneur et sur celles de l'Apôtre, dont notre critique n'a pas daigné parler, où l'on trouve le même fond que dans ses autres traités, mais d'une manière si différente, qu'on sent d'abord une main habile et un homme consommé, qui, maître de sa matière comme de son style, la manie convenablement suivant le genre de dire ou plus serré, ou plus libre où il se trouve engagé. J'en dirai autant, malgré la critique, des traités sur saint Jean, qui ne diffèrent des livres dogmatiques et polémiques de saint Augustin que par la différence naturelle de cette sorte de livres d'avec les sermons. C'est donc d'un maître si intelligent, et pour ainsi dire si maître, qu'il faut apprendre à manier dignement la parole de vérité, pour la faire servir dans tous les sujets à l'édification des fidèles, à la conviction des hérétiques, et à la résolution de tous les doutes, tant sur la foi que sur la morale.

Et pour aller jusqu'à la source des grâces de Dieu dans ce Père, il lui avait imprimé, dès son premier âge, un amour de la vérité, qui ne le laissait en repos ni nuit ni jour, et qui, l'ayant toujours suivi parmi les égarements et les erreurs de sa jeunesse, est enfin venu se rassasier dans les saintes Écritures, comme dans un océan immense, où se trouve la plénitude de la vérité, qu'il avait si ardemment et si inutilement recherchée, avant que l'autorité de l'Église catholique l'eût enfin amené à cette étude. Dire après cela d'un si grand homme, qu'il n'a pas assez médité l'Écriture sainte, avec laquelle il a passé les nuits et les jours, et dont il a toujours fait ses chastes délices; et que, pour avoir peut-être plus particulièrement éclairci quelques minuties, si on peut ainsi parler de ce divin livre, un moderne, pour habile qu'il soit, ait pu être élevé au-dessus d'un Père si autorisé, comme s'étant plus appliqué *que lui à méditer sur l'Écriture;* c'est, sans vouloir diminuer la gloire de cet interprète, qui mérite beaucoup de louanges, et qui serait le premier à rejeter celle que veut ici lui donner M. Simon; c'est, dis-je, vouloir égaler le disciple au maître, et s'engager dans des sentiments aussi pleins d'absurdité que d'irrévérence.

Il ne s'agit pas d'examiner si Maldonat a bien ou mal fait de suivre ou de ne suivre pas saint Augustin dans des choses peu essentielles à la piété : mais il s'agit de savoir s'il est permis à un critique, sous prétexte qu'il débitera avec plus de témérité que de science un peu de grec et un peu d'hébreu, de prendre contre les saints Pères et contre saint Augustin cet air méprisant, ou, ce qui est encore plus insensé, de les traiter de novateurs. Voilà où je réduis la difficulté, et c'est sur quoi M. Simon doit satisfaire le public.

CHAPITRE XVII.

Après avoir loué Maldonat pour déprimer saint Augustin, M. Simon frappe Maldonat lui-même d'un de ses traits les plus malins.

Et pour dire un mot en passant de Maldonat, qu'il semble vouloir élever au-dessus des Pères, ce critique malfaisant lui donne d'ailleurs le plus mauvais caractère qu'il soit possible, lorsqu'en le louant de ne s'être guère attaché à l'autorité des saints docteurs, il ajoute, ce qui serait à cet interprète le comble de l'absurdité, que souvent il les citait sans les avoir lus. D'abord donc il le loue comme un homme libre, qui expose franchement sa pensée, *sans considérer le nombre des auteurs qui lui sont contraires* [1]; et en parlant d'une certaine interprétation, il prononce sans hésiter, *que le docte Maldonat a eu raison de la préférer, sans avoir égard à l'autorité des Pères* [2], ce qui est d'une manifeste irrévérence. Mais ce qu'il y a de plus malin, c'est qu'il se trouve à la fin que cet interprète, qu'il appelle *docte* avec raison, si on en juge par M. Simon, ne l'était pas tant qu'il le voulait paraître, puisque, selon ce critique [3], *il n'avait pas lu dans la source tout ce grand nombre d'écrivains ecclésiastiques qu'il cite; mais qu'il avait profité, comme il arrive ordinairement, du travail de ceux qui l'ont précédé. Aussi n'est-il pas si exact que s'il avait mis lui-même la dernière main à son Commentaire.* En quoi il veut noter en passant, non-seulement Maldonat, qu'il accuse de n'avoir pas consulté les originaux, mais encore ceux qui se sont chargés de coter à la marge les endroits des

[1] P. 624 et suiv. — [2] P. 217. — [3] P. 618.

Pères qu'il avait nommés en général ; et sans ici approfondir ce fait inutile, je le rapporte seulement, afin qu'on remarque les manières de M. Simon, qui, en faisant mépriser les Pères à un interprète, lui donne en même temps le mauvais air de les citer avec plus d'ostentation que de vérité, puisque c'était sans les lire ; ce qui montre que les auteurs, du moins catholiques, qu'il semble le plus louer, sont loués malignement, dans le dessein de faire servir leur sentiment à son dessein, qui était ici d'affaiblir l'autorité des saints Pères, et notamment celle de saint Augustin.

CHAPITRE XVIII.

Suite du mépris de l'auteur pour saint Augustin : caractère de ce Père, peu connu des critiques modernes : exhortation à la lecture des Pères.

On ne peut donc avoir que du mépris pour la critique passionnée et malicieuse de M. Simon, que sa présomption aveugle partout ; et surtout il fait pitié à l'endroit où, après avoir parlé de ces *beaux principes de théologie* de saint Augustin [1], à qui pourtant, comme on a vu, il ne manque rien, selon notre auteur, que d'être bien appuyés sur l'Écriture, il continue en cette sorte : *Il y a néanmoins*, dit-il, *quelques endroits, qu'il explique très-bien à la lettre ; mais il faut beaucoup lire pour cela.* Mais au contraire, s'il est vrai, comme il est certain, que *ces principes de théologie* sont le pur esprit de la lettre de saint Jean, saint Augustin, qui ne les quitte jamais, sera ordinairement très-littéral. L'auteur poursuit [2] : *Il est même quelquefois critique; descendant jusqu'aux plus petites minuties de grammaire, d'où il prend occasion de faire des réflexions judicieuses.* Il semble que, las de censurer toujours un si grand homme, il se laisse enfin arracher quelque petite louange. Il n'y en a point de plus mince que celle de faire *quelques réflexions judicieuses sur la grammaire;* mais il se trouve pourtant que celle que marque l'auteur ne paraît que pour être aussitôt après réfutée comme *trop subtile*, et venant de l'ignorance d'un hébraïsme. En un mot, il ne loue jamais que pour introduire un blâme, et il conclut enfin sa critique par ces paroles : *Au reste, il y a un je ne sais quoi qui plaît d'abord dans les manières de saint Augustin, et qui fait goûter ses fréquentes digressions; ses pointes et ses antithèses ne sont point désagréables, parce qu'il les accompagne de temps en temps de belles leçons sur la théologie; néanmoins ses lieux communs sont quelquefois ennuyeux.*

On voit qu'il n'y a louange, pour petite qu'elle soit, qui n'ait coûté à notre censeur, et qu'il ne se soit arrachée lui-même par une espèce de violence, pour satisfaire à la coutume de louer les Pères. Il n'y a pas jusqu'à ces *belles leçons de théologie*, toutes faibles qu'elles sont selon notre auteur, puisqu'elles sont si éloignées du sens littéral, qui ne soient contrebalancées par ce petit mot, *qu'elles reviennent de temps en temps* et de loin en loin, et encore pour empêcher que *les pointes et les antithèses* de saint Augustin *ne soient désagréables.* Vous diriez qu'il est tout hérissé de pointes, d'antithèses, de subtilités qui ne vont à rien; tout rempli de digressions et d'allégories. C'est l'idée que prendront de saint Augustin les jeunes étudiants qui ne le liront que dans M. Simon, ou peut-être par-ci par-là dans l'original, pour faire quelques arguments. Telle est l'idée qu'on donne d'un Père, lorsque, sans prendre son vrai caractère, on affecte de n'en marquer que les endroits moins exacts. Mais il importe de faire entendre que saint Augustin en lui-même est toute autre chose. Il a des digressions; mais comme tous les autres Pères, quand il est permis d'en avoir, dans les discours populaires, jamais dans les traités où il faut serrer le discours, ni contre les hérétiques. Il a des allégories comme tous les Pères, selon le goût de son siècle, qu'on a peut-être poussé trop avant, mais qui dans le fond était venu des apôtres et de leurs disciples. Les pointes, les antithèses, les rimes même, qui étaient encore du goût de son temps, sont venues tard dans ses discours. Érasme, qui sans doute ne le flatte guère, cite les premiers écrits de saint Augustin comme des modèles, et remarque qu'il a depuis affaibli son style, pour s'accommoder à la coutume, et suivre le goût de ceux à qui il voulait profiter. Mais, après tout, que ces minuties sont peu dignes d'être relevées ! Un savant homme de nos jours dit souvent qu'en lisant saint Augustin, on n'a pas le temps de s'appliquer aux paroles, tant on est saisi par la grandeur, par la suite, par la profondeur des pensées. En effet, le fond de saint Augustin c'est d'être nourri de l'Écriture, d'en tirer l'esprit, d'en prendre, comme on a vu, les plus hauts principes, de les manier en maître, et avec la diversité convenable. Après cela qu'il ait ses défauts, comme le soleil a ses taches, je ne daignerais ni les avouer, ni les nier, ni les excuser ou les défendre. Tout ce que je sais certainement, c'est que quiconque saura pénétrer sa théologie aussi solide que sublime, gagné par le fond des choses et par l'impression de la vérité, n'aura que du mépris ou de la pitié pour les critiques de nos jours, qui sans goût et sans sentiment pour les grandes choses, ou prévenus de mauvais principes, semblent vou-

[1] P. 250. — [2] P. 250 et 251.

loir se faire honneur de mépriser saint Augustin, qu'ils n'entendent pas.

C'est ce que j'ai voulu dire à M. Simon, afin qu'il cesse de parler si indignement de saint Augustin et des Pères; et je veux bien encore avertir un sage lecteur, qu'il ne faut pas se laisser séduire à l'esprit moqueur et mordant de ce critique. Il est bien aisé de ravilir les Pères, quand on n'en montre que ce qu'on veut, et que pour le reste, à la faveur de quelque critique, on s'érige en juge, qui décide de ce qu'il lui plaît, sans en dire le plus souvent aucune raison. Qui pourrait souffrir un auteur qui prononce à toutes les pages, en parlant des Pères : *Il est plus exact, il est moins exact; il est plus judicieux, il l'est moins?* Parle-t-on ainsi des saints docteurs, et se donne-t-on avec eux cet air d'autorité dédaigneuse, lorsqu'on les reconnaît pour ses maîtres? Aussi n'est-ce pas l'esprit de M. Simon; mais ses erreurs seront connues de tous, comme celles de ces novateurs dont parle saint Paul[1]; et encore que je ne puisse entrer dans le fond de tant de matières critiques et autres qu'il a traitées, on apprendra du moins par ce discours, à mépriser le jugement qu'il fait des saints Pères: ce que j'ai principalement entrepris, comme un vieux docteur et un vieux évêque, quoique indigne de ce nom, en faveur des jeunes théologiens; de peur que, séduits par une critique médisante, ils ne mettent leur espérance, pour l'intelligence des saints livres, dans les écrits des ennemis de l'Église.

Quiconque donc veut devenir un habile théologien et un solide interprète, qu'il lise et relise les Pères. S'il trouve dans les modernes quelquefois plus de minuties, il trouvera très-souvent dans un seul livre des Pères plus de principes, plus de cette première sève du christianisme, que dans beaucoup de volumes des interprètes nouveaux; et la substance qu'il y sucera des anciennes traditions le récompensera très-abondamment de tout le temps qu'il aura donné à cette lecture. Que s'il s'ennuie de trouver des choses qui pour être moins accommodées à nos coutumes et aux erreurs que nous connaissons, peuvent paraître inutiles, qu'il se souvienne que dans le temps des Pères elles ont eu leur effet, et qu'elles produisent encore un fruit infini dans ceux qui les étudient; parce que, après tout, ces grands hommes sont nourris de ce froment des élus, de cette pure substance de la religion; et que, pleins de cet esprit primitif qu'ils ont reçu de plus près et avec plus d'abondance de la source même, souvent ce qui leur échappe et qui sort naturellement de leur plénitude, est plus nourrissant que ce qui a été médité depuis. C'est ce que nos critiques ne sentent pas, et c'est pourquoi leurs écrits, formés ordinairement dans les libertés des novateurs, et nourris de leurs pensées, ne tendent qu'à affaiblir la religion, à flatter les erreurs, et à produire des disputes.

[1] II. *Tim.* III.

SECONDE PARTIE.

ERREURS SUR LA MATIÈRE DU PÉCHÉ ORIGINEL ET DE LA GRACE.

LIVRE CINQUIÈME.

M. SIMON, PARTISAN DES ENNEMIS DE LA GRACE, ET ENNEMI DE SAINT AUGUSTIN : L'AUTORITÉ DE CE PÈRE.

CHAPITRE PREMIER.

Dessein et division de cette seconde partie.

Dans cette seconde partie, le pélagianisme de M. Simon sera découvert par deux moyens : premièrement, par une disposition générale qu'il témoigne vers cette hérésie; secondement, par ses erreurs, qu'on marquera en particulier. Cette disposition générale vers l'hérésie de Pélage paraît encore par deux endroits, dont l'un est l'inclination pour ceux qui l'ont défendue, et l'autre est l'aversion répandue dans tout son ouvrage contre le Père qui l'a étouffée. Ses erreurs sur cette matière se rapportent aussi à deux chefs : il erre manifestement sur le péché originel; il erre bien certainement, mais quelquefois d'une manière plus enveloppée, sur la grâce : c'est ce qu'il faudra expliquer par ordre.

CHAPITRE II.

Hérésie formelle du diacre Hilaire sur les enfants morts sans baptême, expressément approuvée par M. Simon, contre l'expresse décision de deux conciles œcuméniques, celui de Lyon II, et celui de Florence.

Premièrement donc, il fait paraître son inclination vers Pélage par celle qu'il a témoignée pour le commentaire autrefois attribué à saint Ambroise, mais qui constamment n'en est pas, sur les épîtres de saint Paul. L'auteur de ce commentaire fait la matière d'une grande contestation parmi les savants : quelques-uns le font arien, et M. Simon a raison de le justifier de cette hérésie. Si c'est le diacre Hilaire, comme je le veux supposer avec notre auteur, sans préjudice de tout autre sentiment, il est bien certain qu'il a été du schisme des lucifériens, qui n'a pas été moins bizarre que celui des donatistes. On prétend qu'il en est revenu, et je ne vois aucune raison de s'y opposer. M. Simon, au contraire, prétend voir des marques de son erreur[1], ou, comme il parle,

[1] P. 134, 135. *In Rom.* I, 13.

des préjugés de sa théologie au commencement de son commentaire. Elles sont bien vaines ; mais laissons ces raffinements de critique, et venons aux sentiments de cet auteur sur les erreurs de Pélage. M. Simon en produit un passage exprès pour le péché originel, qui aussi a été cité par saint Augustin sous le nom de saint Hilaire [1], qui peut être le diacre Hilaire, revenu du schisme et appelé saint, selon la coutume du siècle, ou quelque autre Hilaire inconnu, puisque constamment le commentaire d'où ces paroles sont tirées n'est pas du saint évêque de Poitiers. Mais notre critique ajoute deux choses au passage de cet Hilaire, quel qu'il soit, qui font voir trop clairement que cet auteur n'a pas raisonné conséquemment, et que dans la suite il s'est écarté, aussi bien que M. Simon, de la doctrine de l'Église [2] : l'une est qu'Hilaire distingue *deux sortes de mort, dont la première est la séparation de l'âme d'avec le corps, et la seconde est la peine qu'on souffre dans les enfers;* et il dit de cette dernière que *nous ne la souffrons pas pour le péché d'Adam, mais à son occasion pour nos propres péchés.* Sur quoi la décision de M. Simon est qu'il n'y a rien en cela qui ne soit *conforme à la créance des anciens Pères, qui ont tous attribué à notre libre arbitre notre salut et notre perte.* C'est là un manifeste pélagianisme, qui ne reconnaît ni *de perte, ni de salut* que par l'exercice du libre arbitre ; d'où il s'ensuit que les enfants qui meurent avant le baptême avec le seul péché originel, qui ne dépend pas de leur volonté, ne sont point perdus, mais sauvés. Le péché originel ne leur attire, selon Hilaire et selon M. Simon, que la mort du corps : *la seconde mort ni les peines qu'on souffre dans les enfers* ne sont pas pour eux. Ce grand critique ignore la définition de deux conciles œcuméniques, du concile de Lyon sous Grégoire X, et de celui de Florence sous Eugène IV [3], où les deux Églises réunies décident comme de foi que *les âmes de ceux qui meurent ou dans le péché mortel actuel, ou dans le seul originel, descendent incontinent dans l'enfer,* AD INFERNUM, *pour y être toutefois punies par des peines inégales;* POENIS DISPARIBUS PUNIENDAS : d'où le cardinal Bellarmin [4] et après lui tout nouvellement le père Petau [5], concluent la damnation éternelle des uns et des autres, sans qu'il soit permis d'en douter. Les voilà donc dans l'enfer, dans la peine, dans la punition, dans la damnation, *dans les tourments perpétuels*, selon saint Grégoire, au rapport du même père Petau [1] : PERPETUA TORMENTA PERCIPIUNT; *dans la géhenne,* selon saint Avite, cité par ce même théologien; *dans la mort éternelle*, dit le pape Jean, cité dans le droit, et ensuite par Bellarmin [2], qui conclut de ces passages et de beaucoup d'autres que cette doctrine est *de la foi catholique*, et la contraire *hérétique,* condamnant la fausse pitié de ceux qui, pour témoigner *à des enfants morts une affection qui ne leur profite de rien, s'opposent aux Écritures, aux conciles et aux Pères.* Faut-il tant faire l'habile, quand on ignore les dogmes de la foi expressément définis et en même termes par deux conciles si authentiques, savoir : dans la confession de foi de l'Église grecque, approuvée par le concile de Lyon ; et dans le décret d'union du concile de Florence, prononcé du commun consentement des Grecs et des Latins, et avec l'approbation de toute l'Église !

On voit bien ce qui a trompé M. Simon : c'est qu'il a ouï parler de la dispute des scolastiques sur la souffrance du feu, dont il n'est pas ici question. Car, quoi qu'il en soit, n'est-ce rien d'être banni éternellement de la céleste patrie, privé de Dieu, pour qui on est fait, et condamné à l'enfer, ainsi que l'ont prononcé ces deux conciles? Il est vrai qu'Hilaire a imaginé, pour ceux qui n'ont péché qu'en Adam, *un enfer supérieur,* c'est-à-dire, comme l'explique M. Simon [3], *dans un lieu où ils ne souffraient point, étant comme en suspens, et ne pouvant monter au ciel :* sentiment que notre critique se contente de rejeter par une trop faible censure, en disant qu'*il pourra paraître singulier.* Mais les conciles de Lyon et de Florence ne distinguent pas ces deux enfers, et mettent également dans l'enfer ceux qui meurent dans le péché actuel ou originel, sans y marquer d'autre différence que l'inégalité de leur supplice.

CHAPITRE III.

Autre passage du même Hilaire, sur le péché originel, également hérétique : vaine défaite de M. Simon.

Voilà donc la première erreur du diacre Hilaire approuvée de M. Simon. En voici une autre plus grande : c'est qu'*il insiste*, dit-il [4], *sur une diverse leçon* (d'un passage de saint Paul), *qui semble détruire tout ce qu'on vient d'avancer sur le péché originel;* et c'est en vain qu'il veut excuser ce diacre, sous prétexte que, s'il a ôté sans raison, et par une affectation manifeste, une négation, *on ne peut nier qu'il n'y eût alors*

[1] *Ad Bonif.* lib. IV, cap. IV, n° 7.
[2] P. 136.
[3] *Decret. union.*
[4] *Bell.* t. III, lib. VI, cap. II, *initio.*
[5] I t. *Theol. dog.* lib. IX, cap. XI, n° 5.

[1] Lib. IX, *moral.* cap. XII, q. 30 *ad limina.*
[2] *Bell. loc. jam citat.*
[3] *In Rom.* V, 12, 13, 14.
[4] P. 246. *In Rom.* XIV, p. 137.

de semblables exemplaires. Mais cette excuse serait peut-être recevable si Hilaire n'avait pas tiré du texte, visiblement corrompu comme il le lisait, toutes les mauvaises conséquences qu'on en peut tirer contre la vérité du péché originel, puisqu'il en conclut que la mort du péché n'a point régné sur ceux qui n'ont péché qu'en Adam; qu'ils n'ont contracté que la première mort, qui est celle du corps, et non pas la seconde, qui est celle de l'âme : en sorte qu'*ils étaient réservés avec Abraham en espérance; et qu'ils ont été délivrés par l'indulgence du Sauveur, lorsqu'il est descendu dans les enfers*[1] : PATERNO PECCATO EX DEI SENTENTIA ERANT APUD INFERNOS : GRATIA DEI ABUNDAVIT IN DESCENSU SALVATORIS OMNIBUS DANS INDULGENTIAM, CUM TRIUMPHO SUBLATIS EIS IN CŒLUM.

M. Simon croit l'avoir sauvé en disant qu'on ne peut pas l'*accuser d'avoir nié le péché originel, qu'il avait établi peu auparavant*[2]. Mais c'est assez, pour le condamner, qu'il soit de ceux à qui la foi de l'Église et la force de la tradition ayant arraché la confession d'un dogme si établi, l'obscurcissent de telle sorte dans la suite, qu'on ne le reconnaît plus dans leurs discours. Car si Hilaire avait reconnu autant qu'il faut cette corruption de notre origine, il n'aurait pas dit, comme il fait, qu'*elle n'emporte point la mort de l'âme*[3], et il aurait encore moins inféré de là qu'à cet égard un plus grand nombre d'hommes a reçu la vie par Jésus-Christ qu'il n'y en a eu qui sont morts par le péché d'Adam : en supposant, comme il fait partout, que la mort de l'âme n'a pas été universelle; en quoi il a montré le chemin à Pélage, qui explique comme lui le passage de saint Paul[4].

CHAPITRE IV.

Hérésie formelle du même auteur sur la grâce : qu'il n'en dit pas plus que Pélage sur cette matière; et que M. Simon s'implique dans son erreur, en le louant.

Il n'est pas moins avant-coureur de cet hérétique dans la matière de la grâce, de l'aveu de M. Simon, puisqu'il s'étudie à rapporter les passages[5] où ce diacre montre qu'elle n'est pas prévenante; au contraire, que la vocation est prévenue par la volonté de l'homme, ce qui est précisément la même erreur qu'on a condamnée dans Pélage : que *la grâce est donnée selon les mérites.*

Je sais que quelques auteurs se sont étudiés à le justifier, en cherchant dans les saints docteurs des locutions semblables aux siennes, afin de

[1] P. 146. *In Rom.* 15. — [2] P. 137.
[3] P. 137. *In Rom.* XV, 18.
[4] *Ibid. In Rom.* V, 15. — [5] P. 138.

nous obliger à prendre en meilleure part celles de ce diacre. Mais je ne puis leur avouer ce qu'ils avancent : au contraire, en recherchant avec soin dans cet auteur tout ce qui pourrait insinuer la vraie grâce de Jésus-Christ, je ne trouve sous le nom de grâce que la loi, la prédication, les sacrements, la rémission des péchés, et en un mot nulle autre grâce que celle qu'on trouve aussi dans les pélagiens, et dans Pélage même.

M. Simon a raison de dire de cet hérésiarque[1], que *dans certains endroits de son commentaire, il parle de la sainteté et de la grâce d'une manière qui ferait croire qu'il n'a eu là-dessus aucun sentiment particulier.* Mais tout cela ne passe pas la rémission des péchés, qu'il reconnaissait gratuite, fondée et accompagnée de la grâce du Saint-Esprit. On n'en trouvera pas davantage dans Hilaire. Il n'y a aucun auteur, excepté Pélage et ses disciples, qui se soit attaché à dire aussi opiniâtrément, et sans s'adoucir jamais, que la volonté prévient la grâce sans en être prévenue, ni qui ait pris plus de soins d'éluder tous les passages par où l'on peut établir la grâce intérieure de la volonté. Par exemple, il n'y a rien de plus formel pour cela que ce passage de saint Paul : *Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire selon son bon plaisir*[2]. Mais Hilaire le détourne sans ménagement par cette note : *L'apôtre rapporte par là toute la grâce de Dieu, en sorte que c'est à nous à vouloir, et à Dieu à parfaire*, ou à achever. On ne pouvait faire une altération plus grossière ni plus hardie, que de distinguer le *vouloir* d'avec le *parfaire*, que son texte unissait si clairement. Je ne vois non plus aucun auteur, si ce n'est Pélage, qui ait inculqué avec tant de force et si constamment que les Gentils convertis aient *cru en Dieu et en Jésus-Christ*[3] : car c'est ici le mot essentiel; *en Dieu et en Jésus-Christ, au Père et au Fils :* IN DEUM ET CHRISTUM, IN PATREM ET FILIUM, *par la conduite de la nature :* DUCE NATURA; *par la raison naturelle*[4] : PER RATIONEM NATURÆ; *par leur jugement naturel :* NATURALI JUDICIO; encore un coup : DUCE NATURA, *ayant pour guide la nature;* PER SOLAM NATURAM, *par la seule nature.* S'il faut excuser tout cela dans un homme qui tient toujours ce même langage, et qu'on voit d'ailleurs si vacillant, ou, si l'on veut, d'une doctrine si mêlée et si peu suivie dans le dogme du péché originel, on ne sait plus à quoi s'en tenir; et quoi qu'il en soit, je n'ai pas à considérer ce qu'on peut dire pour excuser

[1] P. 239. *Comm. in Rom.* III, 21. II. *Tim.* I, 9.
[2] *Phil.* II, 13.
[3] *In Rom.* II, 14.
[4] *Ibid.* 26.

un auteur si peu digne d'être ménagé, mais ce qu'en a pensé M. Simon, qui, *bien loin de lui savoir mauvais gré de favoriser les sentiments de Pélage*, prend de là occasion de le louer. *Si*, dit-il [1], *sa théologie a du rapport en quelques endroits avec celle des pélagiens, on ne peut pas l'accuser pour cela de pélagianisme; puisqu'il a écrit avant que Pélage eût publié ses sentiments : au contraire, il est louable de n'avoir point eu d'opinions particulières sur des matières aussi difficiles que sont celles qui regardent la prédestination.*

La prédestination, qui est un terme odieux pour M. Simon, lui sert à mettre à couvert ce qu'Hilaire a dit contre la grâce et contre le péché originel; et même de son aveu, comme on vient de voir. Tout cela donc, selon lui, n'empêche pas qu'il ne soit digne de louange plutôt que de blâme. Au reste, dit notre auteur [2], *s'il ne paraît pas toujours orthodoxe à ceux qui font profession de suivre la doctrine de saint Augustin, on doit considérer qu'il a écrit avant que ce Père eût publié ses opinions.* Est-ce pour dire qu'il les eût suivies s'il avait écrit après lui? Point du tout, puisque notre auteur encore à présent enseigne qu'elles sont mauvaises; mais c'est pour confirmer ce qu'il dit partout : que tous ceux qui ont écrit avant saint Augustin sont contraires à ce saint docteur, et n'en sont pas moins orthodoxes; puisque le diacre Hilaire est même loué pour avoir rejeté ses sentiments.

CHAPITRE V.

M. Simon fait l'injure à saint Chrysostôme de le mettre, avec le diacre Hilaire, au nombre des précurseurs du pélagianisme : approbation qu'il donne à cette hérésie.

Ce qu'il y a de plus surprenant, c'est qu'il défend de la même sorte saint Jean Chrysostôme. *Si sa doctrine*, dit-il [3], *ne paraît pas toujours orthodoxe à quelques théologiens, qui croient qu'il approche quelquefois des sentiments de Pélage, on doit considérer que, lorsqu'il a écrit ses Commentaires, le pélagianisme n'était pas encore dans le monde. Il a combattu avec force les hérétiques de son temps, et il ne s'est jamais éloigné de la doctrine des anciens auteurs ecclésiastiques.* On voit trois choses importantes dans ce passage : l'une, que notre auteur ne nie pas que saint Chrysostôme approche des sentiments de Pélage; l'autre, qu'il ne trouve aucun inconvénient de s'en être ainsi approché; la troisième, qu'en approchant de Pélage ce Père *ne s'est jamais éloigné des anciens auteurs ecclésiastiques :* ce qui induit qu'en suivant cet hérésiarque on défend l'ancienne doctrine, et qu'on n'a pas dû lui en faire un crime.

Ainsi Hilaire le luciférien et saint Chrysostôme sont tous deux sur le même pied, tous deux amis de Pélage, tous deux excusables de l'avoir été. Je sais bien qu'il dit ailleurs [1] que *ce savant Père n'avance rien qui puisse favoriser l'hérésie de Pélage.* C'est sans doute qu'il trouvera quelque expédient pour l'en faire approcher sans la favoriser tout à fait; ou plutôt c'est qu'il ne cherche qu'à tout embrouiller, pour obscurcir la tradition et tout réduire à l'indifférence.

CHAPITRE VI.

Que cet Hilaire, préféré par M. Simon aux plus grands hommes de l'Église, outre ses erreurs manifestes, est d'ailleurs un faible auteur dans ses autres notes sur saint Paul.

Concluons de tout ce discours qu'Hilaire n'était pas un assez grand auteur pour mériter tant de louanges de M. Simon, qui ne met rien, comme on a vu, au-dessus de lui, et qui même l'élève au-dessus de ce qu'il y a eu dans l'Église de plus excellent pour interpréter l'Écriture.

A bien juger de cet auteur, il faudrait dire que son style est faible comme son raisonnement, et qu'il est presque partout au-dessous de son sujet. Pour peu que la matière qu'il trouve soit difficile et l'oblige à sortir du chemin battu, il s'embrouille de manière à n'être point entendu : témoin ce qu'on vient de voir sur les deux enfers, qui tient une grande place, et toute pleine de ténèbres et d'égarements, dans son Commentaire. C'est dans ses notes sur ce verset : *En qui tous les hommes ont péché* [2], IN QUO OMNES PECCAVERUNT, un raffinement particulier de dire que cet *in quo* signifie *Ève;* que c'est en elle que saint Paul enseigne que nous sommes tous pécheurs; et que s'il a dit *in quo*, quoiqu'il parlât d'une femme, *cùm de muliere loquatur*, c'est à cause que la femme est homme, en prenant ce mot pour le genre, et qu'en ce sens Ève était Adam, *et ipsa enim Adam est*, parce qu'Adam signifie *homme :* de sorte que c'est merveille qu'au lieu d'un nouvel Adam saint Paul ne nous a pas donné en Jésus-Christ une nouvelle Ève. Je ne sais pourquoi M. Simon n'a pas relevé une remarque si particulière à ce commentateur, dont il prise tant les rares talents. Il devait encore observer sur ce passage de saint Paul : PECCATUM OCCASIONE ACCEPTA PER MANDATUM FEFELLIT ME, *Le péché a pris occasion du commandement pour me tromper et pour me donner la mort* [3]; que le péché dans cet auteur, c'est le diable : *peccatum hoc loco diabolum intellige;* ce qu'il inculque bien fortement en un autre endroit [4].

[1] P. 141. — [2] P. 131. — [3] P. 168.

[1] P. 178. — [2] *Rom.* V, 12. — [3] *Rom.* VII, 11. — [4] *Rom.* V. 12.

C'est aussi l'explication de Pélage, qui ne voulait point entendre que la concupiscence, qu'il croyait bonne, fût appelée péché par le saint apôtre. Je pourrais relever beaucoup d'autres notes aussi malheureuses de ce commentateur, et en conclure qu'il n'entendait guère son original; mais c'en est assez pour faire voir que cet auteur si estimé de M. Simon, encore que par sa doctrine mêlée, et dans des siècles moins éclairés, il ait longtemps imposé au monde sous le grand nom de saint Ambroise, n'a point eu au fond de meilleur titre pour gagner l'estime de notre critique, et mériter la préférence qu'il lui adjuge au-dessus presque de tous les auteurs ecclésiastiques, du moins de tous les latins, que d'avoir été, dans une grande partie de son Commentaire, comme je le nomme sans crainte, un précurseur de Pélage.

CHAPITRE VII.

Que notre critique affecte de donner à la doctrine de Pélage un air d'antiquité : qu'il fait dire à saint Augustin que Dieu est cause du péché; qu'il lui préfère Pélage, et que partout il excuse cet hérésiarque.

Aussi nous avons vu qu'après Hilaire, Pélage est celui des commentateurs que M. Simon estime le plus. Il est vrai qu'il semble excepter ses erreurs; mais on verra dans la suite qu'il les réduit à si peu de chose, qu'à peine un juge équitable le comptera-t-il parmi les hérésiarques. Certainement saint Augustin, selon notre auteur, n'a pas moins de tort que lui, et n'est pas un novateur moins dangereux, puisqu'il favorise (j'ai honte de le répéter) les impiétés de Luther : de sorte qu'il se trouvera, par la critique de M. Simon, que les deux commentateurs les plus dignes de ses louanges parmi les Latins sont Hilaire, très-favorable aux sentiments de Pélage, et Pélage même.

C'est pourquoi il tâche partout de le rendre conforme aux anciens, et surtout à saint Chrysostôme. *L'on prendra garde*, dit-il [1], *que, pour ne pas s'accorder avec la doctrine qui a été la plus commune après saint Augustin parmi les Latins, Pélage n'est pas pour cela hérétique : autrement il faudrait accuser d'hérésie la plupart des anciens docteurs de l'Église*. C'est dire assez clairement que la doctrine la plus commune de l'Église latine était contraire à l'antiquité. Il poursuit : *Pélage s'accorde*, dit-il [2], *avec les anciens commentateurs dans l'interprétation de ces paroles*, TRADIDIT ILLOS DEUS IN DESIDERIA CORDIS EORUM, *encore qu'il soit éloigné de saint Augustin*. C'est saint Augustin qui a tort, c'est lui qui innove, c'est Pélage qui s'attachait à la tradition. Mais en quoi? l'auteur le va dire : cette expression, TRADIDIT, *Dieu a livré*, ne marque pas, dit Pélage, *que Dieu ait livré lui-même les pécheurs aux désirs de leurs cœurs, comme s'il était cause de leurs désordres*. C'est donc à dire que saint Augustin faisait *Dieu cause des désordres*. M. Simon l'inculque partout, comme la suite le fera paraître, et Pélage savait mieux que lui condamner cette impiété.

Nous verrons ailleurs qu'il soutient cet hérésiarque dans la manière dont il élude le plus beau passage de saint Paul pour le péché originel [1]. Mais on ne peut pas tout dire à la fois, ni ramener en un seul endroit toutes les erreurs de M. Simon. Nous avons ici à considérer l'air d'antiquité qu'il donne partout à Pélage. Poursuivons donc : *Pélage*, dit-il, *suit d'ordinaire les interprétations des Pères grecs, principalement celles de saint Chrysostôme*. Je le nie, et, en attendant l'examen plus particulier de cette matière, on voit l'affectation de justifier Pélage en le faisant *d'ordinaire* conforme aux saints docteurs. La même idée se trouve partout [2] : *On ne peut nier que l'explication qui est ici condamnée par saint Augustin ne soit de Pélage dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains; mais elle est en même temps de tous les anciens commentateurs*. Voilà un acharnement qui n'a point d'exemple à adjuger à un hérésiarque la possession de l'antiquité. Ailleurs : *Toute l'antiquité*, dit-il, *semblait parler en leur faveur* (de Pélage et de ses disciples, dont il s'agit en cet endroit). Ce n'est pas tout : *On trouve*, continue-t-il [3], *dans les deux livres de saint Augustin sur la grâce de Jésus-Christ et sur le péché originel, plusieurs extraits des ouvrages de Pélage, dont le langage paraît peu éloigné de celui des Pères grecs :* et il ajoute *qu'encore que ces expressions pussent avoir un bon sens, elles ont été condamnées par saint Augustin*. Il insinue qu'il n'y avait qu'à s'entendre, et que la dispute était presque toute dans les mots. C'est pourquoi il ajoute encore : *Si saint Augustin s'était contenté de prouver par l'Écriture qu'outre ces grâces extérieures, il faut nécessairement en admettre d'intérieures, il aurait ruiné l'hérésie des pélagiens sans s'éloigner de la plupart de leurs expressions, qu'il eût été peut-être meilleur de conserver, parce qu'elles sont conformes à toute la théologie*. Voilà une belle idée pour détruire une hérésie. Il n'y a qu'à parler comme elle et conserver *la plupart de ses expressions*. C'est le conseil que M. Simon aurait donné à saint Augustin s'il avait vécu de son temps. Il venait pourtant de nous dire qu'*on a dû rejeter ces expressions des pélagiens, quoiqu'ils eussent pu s'en servir*. Nous démêlerons

[1] P. 258. — [2] P. 240.

[1] P. 241. — [2] P. 252. — [3] P. 292.

ailleurs ce nouveau mystère que M. Simon a trouvé pour et contre l'hérésie pélagienne. On en voit assez pour entendre qu'il donne, autant qu'il peut, à cette hérésie un air d'antiquité et de bonne , et à saint Augustin, qui défendait la cause de l'Église, un air d'innovation, de contention sur les mots et de chicane.

Il tâche, par tous moyens, de donner de l'autorité au Commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul ; et pour inviter à le lire : *Je crois*, dit-il[1], *que Pélage l'avait composé avant que d'être déclaré novateur.* Vous diriez que ces nouveautés n'y sont pas. On sait cependant que tout en est plein, et M. Simon trouve ce moyen de les insinuer plus doucement. C'est donc un aveuglement manifeste à ce critique d'avoir tant loué Hilaire, même en le présupposant si favorable à Pélage : c'en est encore un plus grand de témoigner tant d'estime pour Pélage même ; mais le comble de l'erreur est de les louer l'un et l'autre comme défenseurs de la tradition, au préjudice de saint Augustin.

CHAPITRE VIII.

Que s'opposer à saint Augustin sur la matière de la grâce, comme fait M. Simon, c'est s'opposer à l'Église, et que le père Garnier démontre bien cette vérité.

M. Simon est tombé dans ces égarements faute d'avoir considéré que s'attaquer sur cette matière à saint Augustin, c'est s'attaquer directement à l'Église même.

C'est ce qu'un savant jésuite de nos jours aurait appris à M. Simon s'il avait voulu l'écouter, lorsqu'en parlant des grands hommes qui ont écrit contre les pélagiens, il commence par le plus âgé, qui est saint Jérôme. *Il leur a*, dit-il[2], *fait la guerre comme font les vieux capitaines, qui combattent par leur réputation plutôt que par leur main ; mais,* poursuit le père Garnier, *ce fut saint Augustin qui soutint tout le combat, et le pape Hormisdas a parlé de lui avec autant de vénération que de prudence, lorsqu'il a dit ces paroles :* « On peut savoir ce qu'enseigne l'Église « romaine, c'est-à-dire, l'Église catholique, sur le « libre arbitre et la grâce de Dieu, dans les divers « ouvrages de saint Augustin, principalement « dans ceux qu'il a adressés à Prosper et à Hi- « laire. » Ces livres, où les ennemis de saint Augustin trouvent le plus à reprendre, sont ceux qui sont déclarés les plus corrects par ce grand pape : d'où cet habile jésuite conclut qu'*à la vérité on peut apprendre certainement de ce seul Père ce que la colonne de la vérité, ce que la bouche du Saint-Esprit enseigne sur cette matière ; mais qu'il faut choisir ses ouvrages, et s'attacher aux derniers plus qu'à tous les autres : et encore que la première partie de la sentence de ce pape emporte une recommandation de la doctrine de saint Augustin, qui ne pouvait être ni plus courte, ni plus pleine, la seconde contient un avis entièrement nécessaire, puisqu'elle marque les endroits de ce saint docteur où il se faut le plus appliquer, pour ne s'éloigner pas d'un si grand maître, ni de la règle du sentiment catholique.* Voilà, dans un savant professeur du collége des Jésuites de Paris, un sentiment sur saint Augustin bien plus digne d'être écouté de M. Simon que celui de Grotius. Mais, pour ne rien oublier, ce docte jésuite ajoute qu'*encore que saint Augustin soit parvenu à une si parfaite intelligence des mystères de la grâce, que personne ne l'a peut-être égalé depuis les apôtres, il n'est pourtant pas arrivé d'abord à cette perfection ; mais il a surmonté peu à peu les difficultés, selon que la divine lumière se répandait dans son esprit. C'est pourquoi*, continue ce savant auteur, *saint Augustin a prescrit lui-même à ceux qui liraient ses écrits de profiter avec lui et de faire les mêmes pas qu'il a faits dans la recherche de la vérité ; et quand je me suis appliqué à approfondir les questions de la grâce, j'ai fait un examen exact des livres de ce Père et du temps où ils ont été composés, afin de suivre pas à pas le guide que l'Église m'a donné, et de tirer la connaissance de la vérité de la source très-pure qu'elle me montrait.*

CHAPITRE IX.

Que dès le commencement de l'hérésie de Pélage toute l'Église tourna les yeux vers saint Augustin, qui fut chargé de dénoncer aux nouveaux hérétiques, dans un sermon à Carthage, leur future condamnation, et que, loin de rien innover, comme l'en accuse l'auteur, la foi ancienne fut le fondement qu'il posa d'abord.

Voilà comment parleront toujours ceux qui auront lu avec soin les livres de saint Augustin, et qui sentiront l'autorité que l'Église leur a donnée. En effet, dès que Pélage parut, les particuliers, les évêques, les conciles, les papes, et tout le monde en un mot, tant en Orient qu'en Occident, tournèrent les yeux vers ce Père, comme vers celui qu'on chargeait par un suffrage commun de la cause de l'Église. On le consultait de tous côtés sur cette hérésie, dont il découvrit d'abord tout le venin ; pendant même qu'elle le cachait sous une apparence trompeuse, et par des termes enveloppés. Il l'attaqua premièrement par ses sermons, et ensuite par quelques livres, avant qu'elle fût expressément condamnée. Avant que, l'erreur croissant, on fût obligé d'en venir à une expresse

[1] P. 238.
[2] *Garnier*, t. I, diss. VI, *in Mercat.* cap. II, *init.* p. 342.

définition, il fit à Carthage, par ordre d'Aurèle, évêque de cette ville et primat de toute l'Afrique, le sermon dont nous avons déjà parlé, où il prépara le peuple à l'anathème qui devait partir. Pour cela, après avoir exposé dans les termes que nous avons rapportés ailleurs, la pratique universelle de l'Église, il lut en chaire une lettre de saint Cyprien; et, opposant aux nouveaux hérétiques l'ancienne tradition expliquée par ce saint martyr, ancien évêque de l'Église où il prêchait, il déclara sur ce fondement aux pélagiens, comme de la part de toute l'Église d'Afrique, qu'on ne les souffrirait pas encore longtemps. *Nous faisons*, dit-il, *ce que nous pouvons pour les attirer par la douceur : et encore que nous pussions les appeler hérétiques, nous ne le faisons pas encore; mais s'ils ne reviennent, nous ne pourrons plus supporter leur impiété*. On voit par là non-seulement la modération de l'Église catholique, mais encore son attachement à l'ancienne doctrine des Pères, et que saint Augustin fut choisi pour poser d'abord ce fondement. Depuis ce temps, loin d'avoir donné, comme on ose l'en accuser, dans des opinions particulières, il a toujours fait profession de joindre à l'Écriture sainte les sentiments des anciens.

C'est par là que l'on procéda contre les pélagiens dans les conciles d'Afrique reçus unanimement par toute l'Église; et tout le monde est d'accord avec saint Prosper que, si Aurèle, comme primat, en était le chef, saint Augustin en était l'âme et le génie : DUX AURELIUS INGENIUMQUE AUGUSTINUS ERAT. Il n'en faudrait pas davantage pour montrer que saint Augustin ne pouvait pas être regardé comme un novateur, mais cela demeurera plus clair que le jour par les remarques suivantes.

CHAPITRE X.

Dix évidentes démonstrations que saint Augustin, loin de passer de son temps pour novateur, fut regardé par toute l'Église comme le défenseur de l'ancienne et véritable doctrine. Les six premières démonstrations.

La première est dans ce qu'on vient de voir, que saint Augustin était l'âme des conciles d'Afrique; ce qui ne peut convenir qu'à un défenseur de la tradition.

La seconde, que les écrits de ce Père sur cette matière furent jugés si solides et si nécessaires, qu'on lui ordonna de les continuer. On sait l'ordre qu'il en reçut de deux conciles d'Afrique, et le soin qu'il eut de leur obéir.

Troisièmement, ses écrits furent tellement regardés comme la défense la plus invincible de l'Église, que saint Jérôme lui-même, un si grand docteur et le plus célèbre en érudition de tout l'univers, dès qu'il eut vu les premiers ouvrages de ce saint évêque sur cette matière, touché, comme le remarque saint Prosper [1], de la sainteté et de la sublimité de sa doctrine, déclara qu'il cessait d'écrire, et lui renvoya toute la cause.

En quatrième lieu, saint Augustin s'acquitta si bien, et si fort au gré de saint Jérôme, du travail que toute l'Église lui avait comme remis entre les mains, que ce grand homme ne se réserva pour ainsi dire autre chose que d'applaudir à saint Augustin. Les petites altercations qu'ils avaient eues sur quelques difficultés de l'Écriture cédèrent bientôt à la charité et au besoin de l'Église : et saint Jérôme écrivit à saint Augustin [2], que l'ayant toujours aimé, maintenant que la défense de la vérité contre l'hérésie de Pélage le lui avait rendu encore plus cher, *il ne pouvait passer une heure sans parler de lui*. Il lui annonçait en même temps de l'extrémité de l'Orient que *les catholiques le respectaient comme le fondateur de l'ancienne foi en nos jours* : ANTIQUÆ RURSUS FIDEI CONDITOREM; et il mettait sa louange en ce qu'il était, non l'auteur d'une nouvelle doctrine, mais le défenseur de l'antiquité.

En cinquième lieu, c'était une coutume établie comme une espèce de règle : que personne n'écrivait contre les pélagiens qu'avec l'approbation de saint Augustin; ce qui paraît par les deux lettres de ce Père à Sixte, prêtre de l'Église romaine, et depuis pape, et par celle du même Père à Mercator, qui attendait son consentement pour publier ses ouvrags contre ces hérétiques [3].

En sixième lieu : lorsqu'il y avait quelque chose de conséquence à écrire contre Pélage ou ses sectateurs, on le renvoyait à saint Augustin, comme d'un commun consentement. On voit sur cela les lettres des plus grands hommes de l'Église et de l'empire, qui se réglaient selon la doctrine de ce grand évêque.

CHAPITRE XI.

Septième, huitième et neuvième démonstration. Saint Augustin écrit par l'ordre des papes contre les pélagiens, leur envoie ses livres, les soumet à la correction du saint-siége, et en est approuvé.

En septième lieu, les papes mêmes entraient dans ce concert de toute l'Église. Il n'y avait rien de plus important du temps de saint Boniface Ier, que les deux lettres des pélagiens; mais à l'exemple des autres, ce pape, quoique très-docte, comme le témoigne saint Prosper [4], *les renvoya à*

[1] *Dial.* III, *sub. fin.*
[2] *Ep.* LXXX.
[3] *Ep.* CXCI, CXCIV, al. CIV, CVI. p. CXCIII *nov. edit.*
[4] *Prosp.* 21, n° 57.

saint Augustin, et attendait sa réponse : CUM ESSET DOCTISSIMUS, ADVERSUS LIBROS TAMEN PELAGIANORUM BEATI AUGUSTINI RESPONSA POSCEBAT. Ce qui fait dire à Suarez que ce même pape répondit à Julien par saint Augustin, *per Augustinum adversus pelagianos scripsit*[1].

En huitième lieu, ses écrits étaient si estimés qu'on les envoyait aux papes; comme cinq évêques assemblés avec Aurèle de Carthage, leur primat, envoyèrent à saint Innocent Ier le livre de saint Augustin, *de la Nature et de la Grâce*[2].

En neuvième lieu : le dessein de saint Augustin, quand il envoyait ses écrits aux papes, était de les soumettre à leur correction. Ainsi, quand il répondit à saint Boniface sur les deux lettres des pélagiens, il lui déclara humblement qu'il lui adressait sa réponse afin qu'il la corrigeât, parce qu'il était résolu de changer tout ce qu'il y trouverait à reprendre[3]; d'où il résulte trois vérités : la première, l'habileté de saint Augustin, à qui on renvoyait les plus grandes choses; la seconde, son humilité, puisqu'il était si soumis à l'examen du saint-siége; la troisième, l'approbation de ses sentiments, puisque les papes, à qui il les soumettait, n'y ont jamais fait que des réponses favorables, et ont conservé à ce Père toute leur estime.

CHAPITRE XII.

Dixième démonstration et plusieurs preuves constantes que l'Orient n'avait pas moins en vénération la doctrine de saint Augustin contre Pélage, que l'Occident : actes de l'assemblée des prêtres de Jérusalem : saint Augustin attentif à l'Orient comme à l'Occident : pourquoi il est invité en particulier au concile œcuménique d'Éphèse.

En dixième et dernier lieu, l'Orient ne cédait en rien à l'Occident dans la profonde vénération qu'on y avait pour saint Augustin. Le témoignage de saint Jérôme, qui vivait en cette partie de l'univers, en est la première preuve. La seconde se tire des actes des assemblées d'Orient dans la cause de la grâce chrétienne. Saint Augustin, qui n'y était pas, ne laissa pas d'y poursuivre Pélage et Célestius par ses écrits et par Paul Orose, son disciple. Lorsque Jean, évêque de Jérusalem, qui favorisait secrètement ces hérétiques, assembla son presbytère pour les justifier s'il eût pu, ou du moins pour éluder la poursuite que l'on commençait, Paul Orose produisit contre eux la lettre de saint Augustin à Hilaire, et les livres *de la Nature* et *de la Grâce* qui venaient d'être publiés[4]. Comme Pélage eut répondu qu'il n'avait que faire de saint Augustin, *tout le monde s'écria contre ce blasphème qu'il avait proféré contre un évêque par la bouche de qui Dieu avait guéri toute l'Afrique du schisme des donatistes; et on dit qu'il fallait chasser Pélage, non-seulement de cette assemblée, mais même de toute l'Église.* Sur quoi Jean de Jérusalem ayant dit : *Je suis Augustin*, pour insinuer que c'était à lui à venger l'injure et à soutenir la cause d'un évêque, Orose lui répondit : *Si vous voulez représenter la personne d'Augustin, suivez-en aussi les sentiments.* Dès lors donc, c'est-à-dire, dès le commencement de la querelle, et dans une assemblée qui servit de préliminaire au concile de Diospolis, on commençait à presser Pélage par l'autorité de saint Augustin : *Voilà*, disait-on, *ce que le concile d'Afrique a détesté dans la personne de Célestius; voilà ce que l'évêque Augustin a eu en horreur dans les écrits qu'on a produits, etc.* En même temps on déclarait qu'*on s'attachait à la foi des Pères qui étaient en vénération par toute l'Église*, et par là on déclarait que saint Augustin en était le défenseur[1]. C'est donc ainsi qu'on parlait de ce grand homme en Orient, à l'ouverture, pour ainsi parler, de la dispute. Mais à la fin et quinze ans après, l'Orient rendit encore un témoignage plus authentique à la doctrine de ce Père, lorsque l'empereur Théodose, sans aucune recommandation que celle de sa doctrine, l'invita au concile œcuménique d'Éphèse, par une lettre particulière : honneur qu'aucun évêque, ni en Orient ni en Occident, n'a jamais reçu. On sait que les empereurs, lorsqu'ils écrivaient de telles lettres, le faisaient avec le conseil et très-souvent par la plume des plus grands évêques qu'ils eussent aux environs. Dans la lettre que nous avons, Théodose reconnaissait saint Augustin pour la lumière du monde, pour le vainqueur des hérésies, et comme celui en particulier dont les écrits avaient triomphé de celle de Pélage. Mais, comme plusieurs la rejettent comme supposée; sans nous arrêter à cette critique, le fait allégué dans cette lettre est assez constant d'ailleurs, et personne n'ignore ni ne nie ce qu'a écrit saint Prosper : que *durant vingt ans de guerre avec les pélagiens, l'armée catholique n'avait combattu ni triomphé que par les mains de saint Augustin, qui ne leur avait pas laissé le loisir de respirer*[2].

En effet, en quelque endroit de l'univers qu'ils se remuassent, saint Augustin les prévenait. Pour découvrir les artifices par lesquels ils tâchaient d'abuser l'Orient, il adressa à Albinus, à Pinien

[1] *Proleg.* VI *de grat.* cap. I, n° 6.
[2] *Epist.* CLXXVII *nov. edit.* al. XCV.
[3] L. I *ad Bonif.* cap. I, n° 3.
[4] *Apol. Oros.* cap. III et IV.

[1] *Garn. diss.* II, p. 235.
[2] *Liberat. Breviar.* cap. V *de Conc. Eph. Capreol. Epist. ad Conc. Eph. Act.* I, *Contr. Collat.* cap. I, n° 2, t. X, *app. Aug.* p. 171.

et à Mélanie, qui étaient à Jérusalem, ses livres *de la Grâce de Jésus-Christ* et *du Péché originel*[1] Ainsi, malgré leurs finesses et la protection de Jean de Jérusalem, leurs efforts furent inutiles : saint Augustin fut le vengeur de l'Église grecque comme de la latine, et il défendit le concile de Palestine avec le même zèle et la même force que les conciles de Carthage et de Milève.

Il ne faut donc pas permettre à M. Simon de diviser l'Orient d'avec l'Occident sur le sujet de ce Père ; et au contraire, on doit reconnaître avec saint Prosper[2] que, *non-seulement l'Église romaine avec l'africaine, mais encore par tout l'univers les enfants de la promesse ont été d'accord avec lui dans la doctrine de la grâce, comme dans tous les autres articles de la foi.*

Ainsi, ses travaux et ses services étant célèbres autant qu'utiles par toute la terre, il ne faut pas s'étonner qu'il ait été appelé en Orient au concile universel, avec la distinction qu'on vient de voir.

La force et la profondeur de ses écrits, les beaux principes qu'il avait donnés contre toutes les hérésies et pour l'intelligence de l'Écriture ; ses lettres, qui volaient par tout l'univers et y étaient reçues comme des oracles ; ses disputes, où tant de fois il avait fermé la bouche aux hérétiques ; la conférence de Carthage, dont il avait été l'âme, et où il avait donné le dernier coup au schisme de Donat, lui acquirent cette autorité dans toutes les Églises, et jusque dans le synode des prêtres de Jérusalem, jusque dans la cour de Constantinople : et l'on peut juger maintenant si les Orientaux auraient fait cet honneur à un évêque qu'ils auraient cru opposé aux sentiments de leurs Pères, dont ils étaient si jaloux.

CHAPITRE XIII.

Combien la pénétration de saint Augustin était nécessaire dans cette cause. Merveilleuse autorité de ce saint. Témoignages de Prosper, d'Hilaire et du jeune Arnobe.

Ce fut donc pour ces raisons que l'Église se reposa, comme d'un commun accord, sur saint Augustin, de l'affaire la plus importante qu'elle ait peut-être jamais eu à démêler avec la sagesse humaine ; à quoi il faut ajouter qu'il était *le plus pénétrant de tous les hommes à découvrir les secrets et les conséquences d'une erreur*[3] (je me sers encore ici des paroles du savant jésuite dont je viens de rapporter les sentiments) : en sorte que l'hérésie pélagienne étant parvenue au dernier degré de subtilité et de malice où pût aller une raison dépravée, on ne trouva rien de meilleur que de la laisser combattre à saint Augustin pendant vingt ans. Mais s'il avait outré la matière en défendant la grâce ; s'il avait affaibli le libre arbitre ; en un mot, si dans une occasion si importante il avait, par quelque endroit que ce fût, altéré l'ancienne doctrine, et introduit des nouveautés dans l'Église, il eût fallu l'interrompre et ne pas permettre qu'il combattît des excès par d'autres excès peut-être aussi dangereux.

On ne le fit pas : au contraire, son autorité fut si grande, non-seulement dans les siècles suivants, où le temps amortit l'envie, mais dans le sien même, qu'on la crut seule capable d'abattre les adversaires de la grâce. *Ce n'est pas assez*, lui disait-on[1], *de leur alléguer des raisons, si on n'y joint une autorité que les esprits contentieux ne puissent mépriser.* Personne n'avait dans l'Église un si haut degré de cette sorte d'autorité que la vie et la doctrine concilie aux évêques. On le priait donc d'en user. Les gens de bien lui disaient, par la bouche d'Hilaire[2] : *Tout ce que vous voudrez ou pourrez nous dire par cette grâce que nous admirons en vous, petits et grands, nous le recevrons avec joie comme décidé par une autorité qui nous est également chère et vénérable*, TANQUAM A NOBIS CARISSIMA ET REVERENDISSIMA AUCTORITATE DECRETUM. Saint Prosper lui disait en même temps[3] : *Puisque, par la disposition particulière de la grâce de Dieu en nos jours, nous ne respirons en cette occasion que par la vigueur de votre doctrine et de votre charité, usez d'instruction envers les humbles et d'une sévère répréhension envers les superbes.* C'est ce qu'on lui écrivait de nos Gaules. Quand on écrit à travers les mers de cette sorte à un évêque, c'est qu'on le regarde comme l'apôtre de son temps. C'est pourquoi le même Prosper lui disait encore[4] : *Tous tant que nous sommes, qui suivons l'autorité sainte et apostolique de votre doctrine, sommes restés très-instruits par vos derniers livres ;* ce qui préparait la joie au jeune Arnobe, auteur du même âge, médiocre dans ses pensées, mais naturel et simple, pour dire à Sérapion dans son dialogue[5] : *Vous m'ôterez tout doute si vous m'alléguez le témoignage de saint Augustin, parce que je tiendrais pour hérétique celui qui le reprendrait ;* à quoi il répond : *Vous parlez selon mon cœur ; car je crois, je reçois et je défends ses paroles comme les écrits des apôtres.* Ce qu'on ne peut dire avec cette confiance d'aucun auteur particulier que lorsqu'on est assuré, par l'approbation de l'Église, qu'il s'est

[1] *Aug.* t. X, p. 230.
[2] *Al. Ruf.* n° 3, t. X, *app. Aug.* p. 165.
[3] *Garn. diss.* VII, cap. III, n° 3.

[1] *Epist. Hil. ad August. inter Epist. Aug. Epist.* CCXXVII, n° 9.
[2] *Ibid.* n° 10.
[3] *Ibid.* CCXXV, n° 3.
[4] *Int. Epist. Aug. Epist.* CCXXV, n° 2.
[5] *Dial. cum Serap. ap. Iren.*

nourri du suc des Écritures, et ne s'est pas écarté de la tradition.

CHAPITRE XIV.

On expose trois contestations formées dans l'Église sur la matière de la grâce, et partout la décision de l'Église en faveur de la doctrine de saint Augustin. Première contestation devant le pape saint Célestin, où il est jugé que saint Augustin est le défenseur de l'ancienne doctrine.

La doctrine de la grâce, qui atterre tout orgueil humain, et réduit l'homme à son néant, aura toujours des contradicteurs; et ce qui fait que quelquefois elle en a trouvé même dans de saints personnages, c'est la difficulté de la concilier avec le libre arbitre, dont la créance est si nécessaire. De là donc il est arrivé que la doctrine de saint Augustin a souvent été l'occasion de grands démêlés dans l'Église : les uns l'ayant affaiblie, les autres l'ayant outrée, et tout cela étant l'effet naturel de sa sublimité.

Mais ce qui en fait voir la vérité, c'est que, parmi toutes ces disputes, on s'est toujours attaché de plus en plus à ce Père, comme on le verra par la suite de ces contestations.

Premièrement donc, la doctrine de ce Père fut attaquée, même de son temps, par des catholiques; mais il faut ici observer trois circonstances : la première, qu'elle ne le fut qu'en un endroit particulier et dans une petite partie de nos Gaules, à Marseille et dans la Provence; la seconde, qu'encore que saint Augustin, dans le livre *de la Prédestination des saints,* l'ait soutenue avec une force inimitable, et tout ensemble avec une humilité qui fait dire au cardinal Baronius, qu'il ne mérita jamais mieux l'assistance du Saint-Esprit que dans ces ouvrages, la querelle ne s'assoupit ni par sa doctrine ni par sa douceur; la troisième, que Dieu le permit ainsi pour un plus grand éclaircissement de la vérité, puisque, saint Augustin étant mort sur ces entrefaites, Dieu lui suscita des défenseurs dans saint Prosper et saint Hilaire, ses dignes disciples, qui portèrent la question devant le saint-siége, que le pape saint Célestin remplissait alors, et il y fut décidé :

Premièrement, que la doctrine de saint Augustin était sans reproche, et pour me servir des propres termes de ce pape [1], qu'*il ne s'était élevé contre ce saint pas même le moindre bruit d'un mauvais soupçon :* NEC EUM SINISTRÆ SUSPICIONIS SALTEM RUMOR ASPERSIT.

Secondement, que c'était aussi pour cette raison *qu'il avait toujours été mis au rang des plus excellents maîtres de l'Église par ses prédécesseurs, qui, loin de le tenir pour suspect, l'avaient toujours aimé et honoré :* ce qu'en effet on a vu par les lettres du pape saint Innocent et du pape saint Boniface, qui le consultaient sur la matière de la grâce. Le pape saint Célestin confirme leur témoignage par le sien, et nous y pouvons ajouter celui de saint Sixte [1], prêtre alors de l'Église romaine, et depuis successeur de saint Célestin dans la chaire de saint Pierre.

Et, parce qu'on objectait à saint Augustin que *sa doctrine était opposée à presque tous les anciens* [2], il fut décidé en troisième lieu, loin que saint Augustin fût novateur, que c'était au contraire ses adversaires *qui attaquaient l'Église universelle par leurs nouveautés; qu'il leur fallait résister* [3]; que les évêques des Gaules, à qui saint Célestin adressait sa lettre, *devaient lui montrer que ses entreprises* (contre la doctrine de saint Augustin) *leur déplaisaient,* et tout cela était appuyé sur cette sentence qu'il avait posée d'abord pour fondement : DESINAT INCESSERE NOVITAS VETUSTATEM : *Que la nouveauté cesse d'attaquer l'antiquité* [4] : c'était à dire, que les ennemis de saint Augustin cessent d'attaquer ce Père, qui par conséquent est proposé comme le défenseur de la tradition, dont M. Simon le fait l'adversaire.

Vincent de Lérins cite ce passage du décret de saint Célestin [5]; et il assure qu'il y reprenait *les évêques des Gaules de ce qu'abandonnant par leur silence l'ancienne doctrine, ils laissaient élever des nouveautés profanes.* C'était donc saint Augustin qui était, principalement dans ses derniers livres, dont il s'agissait alors, le défenseur de l'ancienne doctrine, et c'était ses adversaires que ce saint pape réprimait comme des novateurs.

CHAPITRE XV.

Quatre raisons démonstratives qui appuyaient le jugement de saint Célestin.

Le fondement de cette sentence de saint Célestin ne pouvait pas être plus solide pour ces raisons :

Premièrement, il était certain que saint Augustin avait toujours été attaché à la tradition dont il avait soutenu les fondements, qui sont ceux de l'autorité de l'Église, dans ses livres contre les donatistes.

Secondement, dans ses livres *de la Grâce* il prend soin partout d'appuyer chaque partie de sa doctrine de l'autorité des Pères précédents, grecs

[1] *Ep. Cœlest. pap. pro Prosp. et Hil. in append.* t. X *Aug.* p. 132, cap. II.

[1] *Vid. in Epist. Aug.* CXCI.
[2] *Ep. Prosp. ad August. sup. cit.*
[3] *Epist. Cœlest.* cap. II.
[4] Cap. I.
[5] *Commonit.* 2.

et latins, comme on le peut voir dans tous ses ouvrages, et en particulier dans les derniers, où on l'accuse d'innovation.

Troisièmement, il est bien certain que ces murmures qu'on faisait dans les Gaules contre ces derniers livres firent le principal sujet de la plainte qui fut portée au saint-siége par saint Prosper et saint Hilaire [1], et par conséquent la véritable matière du jugement du pape.

En quatrième et dernier lieu, il n'est pas moins assuré, comme saint Prosper le démontre, qu'au fond il n'y a rien dans ces derniers livres, dans celui *de la Grâce et du libre Arbitre*, dans celui *de la Correction et de la Grâce*, dans ceux *de la Prédestination des saints* et *du Don de la Persévérance*, que ses adversaires accusaient, qui ne fût très-clairement établi dans les ouvrages précédents, qu'ils faisaient profession d'approuver. La seule lettre à Sixte en peut faire foi, aussi bien que le livre à Boniface, que le père Garnier appelle avec raison un *des plus excellents de saint Augustin* [2], et qui est en même temps un de ceux où il établit le plus clairement la prédestination gratuite et l'efficace de la grâce. On ne peut pas dire que la lettre à Sixte n'ait pas été connue à Rome, où elle était adressée. Saint Augustin y faisait voir à ce docte prêtre [3], qui depuis est devenu un si grand pape, que la doctrine dont il s'agissait était la propre doctrine de l'Église romaine, que saint Paul lui avait adressée avec l'Épître aux Romains. Les livres à Boniface avaient été envoyés à ce savant pape pour les soumettre expressément à sa correction. C'était donc avec connaissance de cause et avec une pleine instruction que les papes prédécesseurs de saint Célestin avaient estimé saint Augustin et ses ouvrages; et il était trop tard de blâmer les derniers livres de ce Père, après que les premiers avaient passé avec approbation.

On pourrait ici ajouter la lettre à Vital, dont le père Garnier a écrit [4] qu'*elle ne cédait à aucune de celles de saint Augustin; et qu'en découvrant le sacré mystère de la grâce prévenante, elle donnait douze règles où la doctrine catholique sur cette matière était contenue.* C'est pourtant une de celles où ces prétendues innovations de saint Augustin se trouvaient le plus fortement et le plus affirmativement défendues. On ne les trouve pas moins clairement dans le *Manuel à Laurent*, que ce grand homme avait composé pour être, selon son titre, entre les mains de tout le monde; et de tout cela on peut conclure, comme une chose déjà jugée par le saint-siége avec le consentement de toute l'Église, qu'il n'y a aucun endroit dans saint Augustin par où on puisse le soupçonner d'être novateur.

[1] *Cont. Coll.* cap. XXI, n° 59, p. 196.
[2] *Diss.* VI, cap. II.
[3] *Epist.* CXCIV, al. CVI, cap. I, n° 1.
[4] *Diss.* VI, cap. II, *ad an.* 420, p. 350.

Il faut encore ajouter, pour bien entendre le fond de ce jugement, que les chapitres attachés à la décrétale de saint Célestin condamnent ceux qui accusent saint Augustin et ses disciples comme s'ils avaient excédé, TANQUAM NECESSARIUM MODUM EXCESSERINT [1], et c'est de quoi M. Simon et ses semblables accusent encore aujourd'hui ce saint docteur; de sorte que notre dispute avec ce critique, dès la première contestation, est vidée à l'avantage de saint Augustin, puisqu'il est jugé qu'il n'a point été novateur, et qu'il n'est point sorti des justes bornes.

CHAPITRE XVI.

Seconde contestation sur la matière de la grâce émue par Fauste de Riès, et seconde décision en faveur de saint Augustin par quatre papes. Réflexion sur le décret de saint Hormisdas.

Soixante ans après on vit s'élever la seconde contestation contre les écrits de ce Père, et en même temps le second jugement de toute l'Église en sa faveur. Fauste, évêque de Riès, en donna l'occasion. Ceux qui ont tâché de l'excuser en nos jours l'ont fait à l'opprobre du jugement de quatre papes et de quatre conciles.

Le premier pape est saint Gélase, dont nous verrons les décrets en parlant des conciles.

Le second pape est saint Hormisdas, qui fit deux choses; l'une de condamner Fauste, et l'autre de se déclarer plus ouvertement que jamais pour saint Augustin qu'on attaquait [2]; jusqu'à dire, comme on a vu, que qui voudrait savoir l'opinion de l'Église romaine sur la grâce et le libre arbitre n'avait qu'à consulter ses ouvrages, surtout les derniers, qu'il désigne expressément par leur titre, comme les livres adressés à Prosper et à Hilaire [3].

Les adversaires de ce Père chicanaient sur l'approbation de saint Célestin, où ils prétendaient que ces derniers livres n'étaient pas compris. Quoique cette chicane fût vaine par deux raisons; l'une, que la contestation était formée sur ces livres, comme on a vu; l'autre, comme on a vu semblablement, que les autres livres de saint Augustin ne différaient en rien de ceux-ci : saint Hormisdas ôta tout prétexte à cette distinction des livres de saint Augustin, en désignant expressément les derniers comme les plus corrects, et en leur donnant une approbation si authentique. Il accompagne cette approbation d'une

[1] Cap. III.
[2] *Epist. ad Poss. in app.* t. X *Aug.* p. 150.
[3] *Ibid.* p. 151.

expresse déclaration, que *les Pères ont fixé la doctrine;* que *leur doctrine montre le chemin que tous les fidèles doivent suivre :* par où il montre qu'en approuvant la doctrine de saint Augustin il ne fait que suivre les Pères, et par conséquent qu'il n'y a rien de plus insensé que d'accuser saint Augustin d'être novateur.

Le troisième et le quatrième papes sont Félix IV et Boniface II[1], dont le premier a envoyé les chapitres dont a été composé le second concile d'Orange, et le second a confirmé le même concile, où la doctrine de saint Augustin a reçu une approbation qu'on verra bientôt.

CHAPITRE XVII.

Des quatre conciles qui ont prononcé en faveur de la doctrine de saint Augustin, on rapporte les trois premiers, et notamment celui d'Orange.

Pour les conciles, le premier est celui des soixante-dix évêques, tenu à Rome par le pape saint Gélase, en 494, où saint Augustin et saint Prosper sont mis au rang des orthodoxes; au contraire, les livres de Cassien, le plus grand adversaire de saint Augustin, sont réprouvés; *et Fauste, son autre adversaire, est rangé avec Pélage, Julien et les autres, qui sont rejetés par les anathèmes de l'Église romaine, catholique et apostolique.*

Le second concile est celui des saints évêques d'Afrique bannis dans l'île de Sardaigne pour avoir confessé la foi de la Trinité[2]. La lettre synodique de ces saints confesseurs porte une expresse condamnation de la doctrine de Fauste, et déclare que, pour savoir ce qu'il faut croire, *on doit s'instruire avant toutes choses des livres de saint Augustin à Prosper et à Hilaire*[3], en faveur desquels ils citent le témoignage de saint Hormisdas qu'on vient de voir.

Le troisième concile tenu sur cette affaire fut celui d'Orange II, le plus authentique de tous[4]. Je passe sur ces matières le plus légèrement qu'il m'est possible, à cause qu'elles sont connues; et selon la même méthode, je n'observerai que cinq ou six choses sur le concile d'Orange.

CHAPITRE XVIII.

Huit circonstances de l'histoire du concile d'Orange qui font voir que saint Augustin était regardé par les papes et par toute l'Église comme le défenseur de la foi ancienne. Quatrième concile en confirmation de la doctrine de ce Père.

La première observation est que ce concile, assemblé principalement de la province d'Arles et des lieux où les écrits de Fauste avaient réveillé les restes des pélagiens, qui y étaient demeurés cachés depuis trente ans, traita les matières de la grâce *par l'autorité et par un avertissement particulier du saint-siége :* SECUNDUM AUCTORITATEM ET ADMONITIONEM SEDIS APOSTOLICÆ [1].

Secondement, le saint-siége et le pape Félix IV, qui y présidait, non contents d'exciter la diligence de saint Césaire, archevêque d'Arles, en de ses collègues, leur avaient envoyé *quelques chapitres tirés des saints Pères pour l'explication des saintes Écritures*[2]*;* ce qui montre et tout et partout le désir de conserver l'ancienne doctrine.

Troisièmement, le pape Hormisdas avait déjà parlé dans la querelle de Fauste *de ces chapitres conservés dans les archives de l'Église*[3], qu'il offrit même d'envoyer à un évêque d'Afrique, qui semblait favoriser les écrits de Fauste.

Quatrièmement, on voit par là qu'outre les décisions des conciles où l'on exprimait les principes les plus généraux pour la condamnation de l'erreur, le saint-siége conservait des instructions plus particulières tirées des écrits des Pères, pour les faire servir dans le besoin à un plus grand éclaircissement de la vérité; et ce furent apparemment ces mêmes chapitres que Félix IV envoya à saint Césaire *pour être souscrits de tous*[4], ainsi qu'il est marqué dans la préface du concile d'Orange.

Cinquièmement, il est bien constant que ces chapitres du concile d'Orange contiennent le pur esprit de la doctrine de saint Augustin, et pour la plupart sont extraits de mot à mot de ses écrits, ainsi que l'ont remarqué le père Sirmond, dans ses notes sur ce concile, et tous les savants.

C'est aussi pour cette raison, et c'est la sixième observation, que le pape saint Boniface II, qui dans ce temps succéda à Félix IV, fait une expresse mention, dans la confirmation de ce concile, *des écrits des Pères, principalement de ceux de saint Augustin, et des décrets du saint-siége*[5], pour marquer les sources d'où la doctrine de ce concile était tirée.

En septième lieu, on trouve dans ce concile tous les principes dont le même saint Augustin s'est servi pour établir la doctrine de la prédestination et de la grâce, comme la suite le fera paraître.

En huitième et dernier lieu, loin qu'on soupçonnât ce Père d'avoir innové, c'étaient ses écrits

[1] *Vid. Epist. ad poss. etc.* p. 157, et seq.
[2] *In ead. append.* p. 152.
[3] Cap. XVII.
[4] *In ead. append.* p. 157.

[1] *Præf.*
[2] *Ibid.*
[3] *Epist. ad Poss. sup. citat.*
[4] *Conc. Araus. Præf.*
[5] *Epist. ad Cæsar. ibid.* p 161.

qu'on employait à combattre les nouveautés; et c'était lui qu'on citait, lorsqu'il s'agissait de soutenir la tradition des saints Pères, et on croyait la doctrine renfermée et recueillie dans ses ouvrages, ce qui est quant à présent tout ce que je prétends prouver.

Il est encore à remarquer que le concile d'Orange fut confirmé par un concile de Valence, où saint Césaire ne put assister à cause de son indisposition [1], mais où il envoya seulement des évêques (de la province) avec des prêtres et des diacres; et ce fut de là qu'on envoya demander la confirmation au pape saint Boniface; ce qui nous fait voir encore un quatrième concile pour saint Augustin et contre Fauste, après quoi les semi-pélagiens ne furent plus ni écoutés ni soufferts.

Il faut remarquer que dans l'ancien manuscrit d'où le père Sirmond a tiré la lettre qu'on vient de voir de Boniface II, ces mots étaient à la tête: *On trouve dans ce volume le concile d'Orange, que le pape saint Boniface a confirmé par son autorité; et ainsi quiconque croit autrement de la grâce et du libre arbitre que ne l'exprime cette autorité* (cette confirmation authentique du concile d'Orange), *ou qu'il n'a été décidé dans ce concile, qu'il sache qu'il est contraire au saint-siége apostolique et à l'Église universelle répandue par tout l'univers* [2]. En effet, personne ne doute que ce concile ne soit universellement reçu, et par conséquent n'ait la force d'un concile œcuménique.

CHAPITRE XIX.

Troisième contestation sur la matière de la grâce, à l'occasion de la dispute sur Gotescalc, où les deux partis se rapportaient également de toute la question à l'autorité de saint Augustin.

La troisième contestation sur les matières de la grâce est celle du neuvième siècle à l'occasion de Gotescalc. Les soutenants des deux côtés étaient orthodoxes, également attachés à l'autorité et à la doctrine de saint Augustin. C'est de quoi on ne peut douter à l'égard de saint Remi, archevêque de Lyon; de Prudence, évêque de Troyes, et des autres qui entreprirent en quelque façon la défense de Gotescalc [3]: car tous leurs livres ne sont remplis que des louanges de saint Augustin; et ils posaient tous pour fondement la doctrine inviolable de ce Père, approuvée par les papes, et reçue par toute l'Église. Mais Hincmar, archevêque de Reims, et les autres chefs du parti contraire

[1] *Cypr. in Vit. Cæsar. Arel.* n° 35, *vid. in append. jam cit.* p. 162.
[2] *Apud. Aug.* t. x, *app.* p. 161.
[3] *Prud. ad Hincm. et Pardul. vindic.* t. II, p. 6. *Lup. Lcon. q.* 2, *de Præd.* I, 31. *Rem. de Trib. Ep.* 108, *defen. script. ver.* cap. XLIX, etc.

n'étaient pas moins affectionnés à ce saint docteur, à qui Jean Scot, dans son écrit *de la Prédestination* contre Gotescalc, donne l'éloge de *très-pénétrant dans la recherche de la vérité* [1]. Il allègue ses derniers ouvrages *de la Grâce*, en disant que: *se soumettre à l'autorité de ce Père, c'était par elle se soumettre à la vérité même. Qui*, dit-il, *osera résister à cette trompette du camp des chrétiens?* Prudence lui disait aussi [2]: *Vous avez suivi saint Augustin; et si vous vous étiez opposé à ses discours très-véritables, aucun des catholiques n'aurait imité votre folie:* tant les paroles de saint Augustin étaient réputées authentiques! Scot avait écrit son traité par ordre d'Hincmar et de Pardule, évêques de Laon, comme il paraît par sa préface. On voit donc par son sentiment combien ces évêques étaient attachés à la doctrine de saint Augustin. Aussi Hincmar le cite partout dans sa lettre à saint Remi de Lyon, et dans son grand livre *de la Prédestination*, où il établit à la tête l'autorité de ce Père en cette matière, par les mêmes preuves et avec autant de force que ses adversaires. Le principal fondement des défenses de Gotescalc était le livre intitulé *Hypognosticon* ou *Hypomnesticon*, auquel ils ne donnaient cette autorité qu'à cause qu'ils présupposaient qu'il était de ce saint docteur. Ainsi, dans une occasion dans laquelle il s'agissait, ou d'excuser, ou de combattre les excès et les duretés de Gotescalc, saint Augustin, dont il abusait, demeura la règle des deux partis; et sa doctrine sur la grâce et la prédestination subsista partout en son entier, ce qui est le témoignage le plus assuré qu'on puisse produire de l'autorité qu'elle avait acquise dans tout l'Occident: et ce qui fait le plus à notre sujet, c'est qu'elle n'était si révérée que parce qu'on supposait comme indubitable que ce Père avait parlé dans cette matière *en conformité des Pères ses prédécesseurs:* JUXTA SCRIPTURÆ VERITATEM ET PRÆCEDENTIUM PATRUM REVERENDAM AUCTORITATEM [3].

CHAPITRE XX.

Quatrième contestation sur la matière de la grâce à l'occasion de Luther et de Calvin, qui outraient la doctrine de saint Augustin; le concile de Trente n'en résout pas moins la difficulté par les propres termes de ce Père.

La quatrième et dernière contestation sur la matière de la grâce est celle qui fut suscitée au siècle passé par Luther et Calvin, qui se servaient du nom de saint Augustin pour détruire le libre arbitre, outrer la doctrine de la prédestination et de la grâce, et faire Dieu auteur du péché. Mais le concile de Trente sut démêler leur artifice; et

[1] *De Præd.* cap. XI, XV, XVIII.
[2] *Prud. de Prædest.* cap. IV.
[3] *Remig.* cap. IV, IX.

loin de donner atteinte à la doctrine de saint Augustin, il a composé ses décrets et ses canons des propres paroles de ce Père. C'est ce qui n'est ignoré d'aucun catholique, et c'est ce qui a fait dire au savant père Petau[1] : que *saint Augustin, après l'Écriture, est la source d'où le concile de Trente a puisé sur le libre arbitre et la forme des sentiments et la règle des expressions* : HIC FONS EST A QUO POST CANONICAS SCRIPTURAS TRIDENTINUM CONCILIUM ET SENTIENDI DE LIBERO ARBITRIO FORMAM ET LOQUENDI REGULAM ACCEPIT : de sorte que la matière où l'on prétend trouver les innovations de saint Augustin, qui est l'affaiblissement du libre arbitre, est précisément celle où le concile de Trente a choisi les termes de ce saint pour affermir l'ancienne et saine doctrine, ce que la suite fera paraître plus amplement.

CHAPITRE XXI.

L'autorité de saint Augustin et de saint Prosper, son disciple, entièrement établie : autorité de saint Fulgence, combien révérée : ce Père regardé comme un second Augustin.

Après le concile d'Orange, les adversaires de la doctrine de saint Augustin, qui depuis la décrétale de saint Célestin murmuraient encore sourdement, se turent. Saint Prosper, qui l'avait si bien défendu, eut part à sa gloire : tout l'univers apprit à révérer avec lui *l'autorité sainte et apostolique* d'un si grand docteur[2], et à recevoir agréablement avec Hilaire *tout ce qui se trouverait décidé par une autorité aussi chère et aussi vénérable que la sienne*[3]. On acquérait de l'autorité en défendant sa doctrine. De là viennent ces paroles de saint Fulgence, évêque de Ruspe, dans le livre où il explique si bien la doctrine de la prédestination et de la grâce: *J'ai inséré*, disait-il[4], *dans cet écrit quelques passages des livres de saint Augustin, et des réponses de Prosper, afin que vous entendiez ce qu'il faut penser de la prédestination des saints et des méchants, et qu'il paraisse tout ensemble que mes sentiments sont les mêmes que ceux de saint Augustin.*

Ainsi les disciples de saint Augustin étaient les maîtres du monde. C'est pour l'avoir si bien défendu que saint Prosper est mis en ce rang par saint Fulgence ; mais, pour la même raison, saint Fulgence reçoit bientôt le même honneur : car c'est pour s'être attaché à saint Augustin et à saint Prosper qu'il a été si célèbre parmi les prédicateurs de la grâce ; ses réponses étaient respectées. Quand il revint de l'exil qu'il avait souffert pour la foi de la Trinité, *toute l'Afrique crut voir en lui un autre Augustin, et chaque église le recevait comme son propre pasteur*[1].

Personne ne contestera qu'on n'honorât en lui son attachement à suivre saint Augustin, principalement sur la matière de la grâce. Il le disait ouvertement dans le livre *de la Vérité de la Prédestination*[2] ; et il déclarait en même temps que ce qui l'attachait à ce Père, c'est que lui-même il avait suivi les Pères ses prédécesseurs. *Cette doctrine*, dit-il, *est celle que les saints Pères grecs et latins, ont toujours tenue par l'infusion du Saint-Esprit, avec un consentement unanime ; et c'est pour la soutenir que saint Augustin a travaillé plus qu'eux tous.* Ainsi on ne connaissait alors ni ces prétendues innovations de saint Augustin, ni ces guerres imaginaires entre les Grecs et les Latins, que Grotius et ses sectateurs tâchent d'introduire à la honte du christianisme: on croyait que saint Augustin avait tout concilié ; et tout l'honneur qu'on lui faisait, c'était *d'avoir travaillé plus que tous les autres*, parce que la Providence l'avait fait naître dans un temps où l'Église avait plus besoin de son travail.

CHAPITRE XXII.

Tradition constante de tout l'Occident en faveur de l'autorité et de la doctrine de saint Au stin : l'Afrique, l'Espagne, les Gaules, saint Césaire en particulier, l'église de Lyon, les autres docteurs de l'Église gallicane, l'Allemagne, Haimon et Rupert, l'Angleterre et le vénérable Bède, l'Italie et Rome.

Tout l'Occident pensait de même. On a vu le témoignage de l'Afrique. En Espagne, saint Isidore de Séville, que les conciles de Tolède célèbrent comme le plus excellent docteur de son siècle, se déclarait le disciple de saint Augustin et le défenseur de saint Fulgence ; saint Ildefonse de Tolède, dans un sermon, *cite saint Augustin comme celui qu'il n'est pas permis de contredire*[3]. Dans les Gaules, où les écrivains ecclésiastiques paraissent en foule dans le septième, dans le huitième, dans le neuvième, dans le dixième et le onzième siècles, il eut autant de disciples qu'il y avait de docteurs ; saint Prosper est à la tête, et après lui saint Césaire d'Arles. Il n'avait pas seulement de l'attachement, mais encore de la dévotion pour saint Augustin ; et nous voyons dans sa Vie, écrite par un de ses disciples, que, dans sa dernière maladie, il se réjouissait de voir approcher la fête de saint Augustin, parce que *comme j'ai aimé autant que vous le savez*, disait-

[1] *Theolog. dogm.* t. III, *de opif. sex dier.* lib. IV, cap. V, n° 9.
[2] *Epist. Prosper. ad. Aug.*
[3] *Epist. Hil.*
[4] *Lib. de Prædestin. ad Monim.* cap. XXX.

[1] *Vid. Vit. Fulg.*
[2] Lib. II, cap. XXVIII.
[3] *Serm.* II, *de B. Virg.*

il à ses disciples qui l'environnaient[1], *ses sentiments très-catholiques, autant j'espère que, tout inférieur que je suis à ses mérites, ma mort ne sera pas éloignée de la sienne.* Il mourut la veille ; et on voit que sa dévotion était attachée, comme il convenait à la gravité d'un si grand évêque, à la vérité de la docrine de saint Augustin, qu'il avait, comme on a vu, si bien défendue dans le concile d'Orange.

Par les soins de ce saint évêque, les provinces gallicanes, où saint Augustin avait eu tant d'adversaires, furent celles où il eut ensuite le plus de disciples. Saint Amolon de Lyon[2] reconnaît saint Augustin pour le principal docteur de la prédestination et de la grâce, après saint Paul : saint Remi de Lyon et son Église parlent de l'autorité de saint Augustin sur la grâce, *comme de celle qui est vénérée et reçue de toute l'Église*[3].

Loup Servat, prêtre de Mayence au neuvième siècle, dans la seconde question de la prédestination, appelle le livre *du Bien de la Persévérance, un livre très exact*[4]. C'est celui où les critiques modernes trouvent les plus grands excès. Nous avons vu les autres auteurs dans la querelle du neuvième siècle. Au même siècle, Remi d'Auxerre[5] met saint Augustin pour l'intelligence de l'Écriture au-dessus de tous les autres docteurs. Nous avons parlé de saint Bernard. Dans le même siècle, Pierre le Vénérable, abbé de Cluni[6], appelle saint Augustin le maître de l'Église après saint Paul. Nous nommerons pour l'Allemagne Haimon d'Alberstadt, du neuvième siècle, qui met sans hésiter saint Augutin *au-dessus de tous les docteurs, pour éclaircir les questions sur l'Écriture.* L'abbé Rupert appelle ce Père *la colonne de la vérité*, et il en suit les explications sur la matière de la grâce. On nomme toute l'Angleterre en la personne du vénérable Bède, qui est son historien et son second docteur après saint Grégoire. Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, déclare qu'il suit en tout les saints Pères, *principalement saint Augustin.*

En Italie, nous avons au sixième siècle le docte Cassiodore, qui dans la matière de la grâce regarde saint Augustin comme le docteur de toute l'Église ; car on ne veut pas ici nommer les papes saint Célestin, saint Boniface, saint Sixte, saint Léon, saint Gélase, saint Hormisdas, saint Grégoire, et tant d'autres qu'on pourrait citer, parce que leur autorité ne regarde pas plus l'Italie que toute l'Église.

[1] *Vita Cas. ap. Suid. ad* 27. *Aug.* cap. XXII.
[2] *Frag. Ep. ad Hincm.*
[3] *Remig. de fin. Script. auct.* 2.
[4] *Quest.* II, n° 32.
[5] *In Ep.* II. *ad Cor.*
[6] Lib. I *Ep.*

CHAPITRE XXIII.

Si après tous ces témoignages il est permis de ranger saint Augustin parmi les novateurs : que c'est presque autant que le ranger au nombre des hérétiques, ce qui fait horreur à Facundus et à toute l'Église.

On a beau dire que d'autres saints ont aussi reçu de grands éloges. On n'a point vu un si grand concours, ni des marques si éclatantes de préférence, ni une plus expresse approbation, je ne dis pas de la doctrine en général, mais d'une certaine doctrine et de certains livres. Enfin, disait Facundus, évêque d'Afrique du sixième siècle : *Ceux qui oseront appeler saint Augustin hérétique, ou le condamner avec présomption, apprendront quelle est la piété et la constance de l'Église latine, que Dieu a éclairée par ses instructions, et ils seront frappés de ses anathèmes.*

On dira qu'il ne s'agit pas de le traiter d'hérétique ; mais c'est en approcher bien près de l'accuser d'innovation dans des points de doctrine si importants, de lui faire son procès, comme on a vu, par les règles de Vincent de Lérins ; de lui reprocher d'avoir affaibli la doctrine du libre arbitre et de favoriser Luther et Calvin : et, pour n'avoir pas osé l'appeler hérétique, on ne laisse pas d'être coupable d'un grand attentat, de mettre au rang des novateurs celui que toute l'Église d'Occident a reconnu comme son maître.

Il ne s'agit pas d'examiner jusqu'où l'on est obligé, par toutes ces autorités, à pousser l'approbation de ses sentiments. Je me suis déjà expliqué que tout ce que je prétends ici, c'est seulement (pour ne rien outrer) que le corps de la doctrine de saint Augustin, surtout dans ses derniers ouvrages, pour qui tous les siècles suivants se sont le plus déclarés, est au-dessus de toute atteinte ; et que ce serait accuser toute l'Église catholique de se démentir elle-même, que de persister davantage à trouver des innovations dans ces livres.

CHAPITRE XXIV.

Témoignages des ordres religieux, de celui de saint Benoît, de celui de saint Dominique et de saint Thomas, de celui de saint François et de Scot. Saint Thomas recommandé par les papes, pour avoir suivi saint Augustin : concours de toute l'École : le maître des sentences.

Il ne serait pas inutile d'alléguer ici en particulier les témoignages de l'ordre de saint Benoît, puisque durant huit ou neuf siècles il a comme présidé à la doctrine et rempli les plus grands siéges de l'Église. Mais cette preuve est déjà faite dès qu'on a rapporté le sentiment de ce grand ordre, tant dans sa tige, comme on l'a vu par Bède et les autres, que dans ses branches et dans

ses réformes, comme dans celle de Cluni par Pierre le Vénérable, et dans celle de Cîteaux par saint Bernard.

L'ordre de saint Dominique n'est pas moins affectionné à saint Augustin, puisque saint Thomas, qui est le docteur de cet ordre, à vrai dire, n'est autre chose dans le fond, et surtout dans les matières de la prédestination et de la grâce, que saint Augustin réduit à la méthode de l'école. C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin, qu'il s'est acquis dans l'Église un si grand nom, comme le pape Urbain V l'a déclaré dans la bulle de la translation de ce saint, où il met sa grande louange en ce que, *suivant les vestiges de saint Augustin, il a éclairé, par sa doctrine, l'ordre des frères prêcheurs et l'Église universelle.*

L'école de Scot et l'ordre de saint François n'a pas un autre sentiment. Nous trouvons dans l'Histoire générale de l'ordre des Ermites de saint Augustin une célèbre dispute sur le sujet d'un serment[1], par lequel on prétendait obliger l'université de Salamanque à suivre conjointement les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas, qu'on croyait les mêmes. Les franciscains dirent alors que c'était faire injure à saint Augustin que d'exiger ce serment; qu'il était le docteur commun de toutes les écoles; que celle de Scot ne lui était pas moins soumise que celle de saint Thomas, et que le docteur subtil avait tiré toutes ses conclusions de ce Père, et les avait soutenues par plus de huit cents passages qu'il en avait allégués dans ses écrits.

Ainsi il n'y eut jamais aucune dispute sur l'autorité de saint Augustin : les deux écoles contraires conviennent de s'y soumettre; quelques ordres religieux, comme celui des Carmes déchaussés; quelques universités, comme celle de Salamanque, s'y sont obligées par serment ou par délibération : d'autres ont cru inutile de se faire une obligation particulière d'un devoir commun.

On peut juger par là des sentiments de l'école : et si l'on veut remonter à Pierre Lombard, on trouvera que son livre, sur lequel roulait toute l'ancienne scolastique, n'est qu'un tissu des passages des Pères; et c'est pourquoi il lui donna le nom de *Sentences,* pour montrer le dessein qu'il s'y proposait de mettre un abrégé de leurs sentiments entre les mains des étudiants en théologie, principalement de ceux de saint Augustin, et surtout dans la matière de la prédestination et de la grâce, où il le suit pied à pied. On trouve à la fin de son livre des Sentences, les articles où ce maître de l'école a été repris; mais on n'y trouve rien sur cette matière qui soit noté, et, au contraire, l'autorité de saint Augustin est demeurée inviolable à toute l'école.

[1] *Petr. del Campo*, lib. III, cap. III.

LIVRE SIXIÈME.

RAISON DE LA PRÉFÉRENCE QU'ON A DONNÉE A SAINT AUGUSTIN DANS LA MATIÈRE DE LA GRACE. ERREUR SUR CE SUJET, A LAQUELLE SE SONT OPPOSÉS LES PLUS GRANDS THÉOLOGIENS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉCOLE.

CHAPITRE PREMIER.

Doctrine constante de toute la théologie sur la préférence des Pères qui ont écrit depuis les contestations des hérétiques : beau passage d saint Thomas, qui a puisé dans saint Augustin toute sa doctrine : passages de ce Père.

Pour reprendre les choses de plus haut, et découvrir par principes les illusions de M. Simon, il faut une fois se rendre attentif à une excellente doctrine de tous les théologiens, que saint Thomas a expliquée avec sa précaution et sa netteté ordinaire, dans un de ses Opuscules contre les erreurs des Grecs, dédié au pape Urbain IV, et composé par son ordre. Dès le prologue de ce docte ouvrage, il parle ainsi[1] : « Les erreurs contre « la saine doctrine ont donné occasion aux saints « docteurs d'expliquer avec plus de circonspec« tion ce qui appartient a la foi, pour éloigner les « erreurs qui s'élevaient dans l'Église comme « il paraît dans les écrits des docteurs qui ont « précédé Arius, où l'on ne trouve pas l'unité de « l'essence divine si précisément exprimée que « dans ceux qui les ont suivis. Il en est de même « des autres erreurs : et cela ne paraît pas seule« ment en divers docteurs; mais même dans saint « Augustin, qui excelle entre tous les autres. Car « dans les livres qu'il a composés après l'hérésie « de Pélage, il a parlé du pouvoir du libre arbitre « avec plus de précaution qu'il n'avait fait avant « la naissance de cette hérésie, lorsque, défendant « le libre arbitre contre les manichéens, il a dit « des choses dont les pélagiens, c'est-à-dire, les « ennemis de la grâce, se sont servis. »

Telle a été la doctrine de saint Thomas dans un de ses ouvrages les plus authentiques; l'on y remarque deux vérités : l'une de fait, dans la préférence qu'il donne à saint Augustin; l'autre de droit, lorsqu'il établit l'accroissement des lumières de l'Église dans ses disputes, où il n'a fait qu'expliquer le sentiment unanime de tous les docteurs.

Il l'avait pris, selon sa coutume, de saint Augustin, dont les paroles sur ce sujet sont tous les

[1] I. *Opus. cont. Græc. Prol.*

jours à la bouche des théologiens, et servent de dénoûment à toutes les difficultés de la tradition : *Nous avons appris*, dit ce Père [1], *que chaque hérésie apporte à l'Église des difficultés particulières, contre lesquelles on défend plus exactement les Écritures divines, que si l'on n'avait point eu de pareille nécessité de s'y appliquer.* Ce qui fait dire au même docteur qu'avant la naissance des hérésies il ne faut pas exiger des Pères la même précaution dans leurs expressions que si les matières avaient déjà été agitées, *parce que, la question n'étant point émue, les hérétiques ne leur faisant pas les mêmes difficultés, ils croyaient qu'on les entendait dans un bon sens, et ils parlaient avec plus de sécurité*, SECURIUS LOQUEBANTUR [2] : d'où le même Père conclut qu'il n'est pas toujours nécessaire, dans les nouvelles questions émues par les hérétiques, de rechercher *avec scrupule et inquiétude les ouvrages des Pères qui ont écrit auparavant, parce qu'ils ne touchaient qu'en passant et brièvement dans quelques-uns de leurs ouvrages*, TRANSEUNTER ET BREVITER, *les matières dont il s'agissait, s'arrêtant à celles qu'on agitait de leur temps, et s'appliquant à instruire leurs peuples sur la pratique des vertus* [3]. Voilà ce que dit saint Augustin à l'occasion de sa dispute avec les semi-pélagiens. C'est la réponse commune, non-seulement des théologiens, mais encore de saint Athanase, de Vincent de Lérins et des autres Pères, quand il s'agit d'expliquer les auteurs qui ont écrit devant les disputes; et tout cela n'est autre chose que ce que disait le même saint Augustin dans ses Confessions, hors de toute contestation et par la seule impression de la vérité : *O Seigneur, les disputes des hérétiques font paraître dans un plus grand jour et comme dans un lieu plus éminent ce que pense votre Église, et ce qu'enseigne la saine doctrine* [4]. Car il faut même qu'il y ait des hérésies : ce que Dieu ne permettrait pas s'il n'en voulait tirer cet avantage, lui qui ne permet le mal que pour procurer le bien par de justes et impénétrables conseils.

CHAPITRE II.

Ce que l'Église apprend de nouveau sur la doctrine : passage de Vincent de Lérins : mauvais artifice de M. Simon et de ceux qui, à son exemple, en appellent aux anciens, au préjudice de ceux qui ont expressément traité les matières contre les hérétiques.

Cette doctrine de saint Augustin et de tous les saints docteurs, est une règle dans la théologie; et comme j'ai dit, un dénoûment dans toutes les difficultés sur la tradition. La face de l'Église est une, et sa doctrine est toujours la même; mais elle n'est pas toujours également claire, également exprimée. Elle reçoit avec le temps, dit très-bien Vincent de Lérins [1], non point plus de vérité, *mais plus d'évidence, plus de lumières, plus de précision;* et c'est principalement à l'occasion des nouvelles hérésies. Alors, selon les termes du même auteur, *on enseigne plus clairement ce qu'on croyait plus obscurément auparavant;* les expressions sont plus claires, les explications plus distinctes : *on lime, on démêle, on polit les dogmes; on y ajoute la justesse, la forme, la distinction, sans toucher à leur plénitude et à leur intégrité.* Ainsi quand après les résolutions des Pères qui ont combattu les hérésies, on en détourne les hommes en leur proposant les anciens; quand, à l'exemple de M. Simon, on loue sur la matière de la grâce les docteurs qui ont précédé Pélage, pour décréditer saint Augustin qui a été si évidemment appelé à le combattre, c'est un piége qu'on tend aux simples, pour leur faire préférer ce qui est plus obscur et moins démêlé, à ce qui est plus clair et plus distinct; et ce qu'on a *dit en passant*, à ce qu'on a médité et limé avec plus de soin. C'est de même que si l'on disait, qu'après les explications de saint Athanase, il vaut mieux encore en revenir aux expressions plus embrouillées de saint Justin ou d'Origène, de saint Denis d'Alexandrie et des autres Pères, dont les ariens abusaient; et que saint Athanase était un novateur, parce qu'il réduisait la théologie à des expressions plus distinctes, plus justes et plus suivies.

CHAPITRE III.

Que la manière dont M. Simon allègue l'antiquité est un piége pour les simples; que c'en est un autre d'opposer les Grecs aux Latins. Preuves par M. Simon lui-même, que les traités des Pères contre les hérésies sont ce que l'Eglise a de plus exact. Passage du père Petau.

Ce piége qu'on tend aux simples est d'autant plus dangereux, qu'on le couvre de la spécieuse apparence de l'antiquité. Qu'y a-t-il de plus plausible, et dans le fond de plus vrai, que de dire, avec Vincent de Lérins, qu'il faut suivre les anciens; et qui croirait qu'on trompât le monde avec ce principe? C'est néanmoins la vérité, et un effet manifeste de la captieuse critique de M. Simon. Il faut préférer l'antiquité : c'est la règle de Vincent de Lérins. Il fallait donc ajouter que, selon le même docteur, souvent la postérité parle plus clairement. On ne peut nier que les anciens Pères, qui ont précédé les pélagiens, n'aient parlé quelquefois moins exactement,

[1] *De don. Pers.* cap. XX, n° 53.
[2] L. I *contr. Julian.* cap. VI, n° 22.
[3] *De præd. SS.* cap. XIV, n° 27.
[4] *Conf.* lib. VII, cap. XI, n° 25.

[1] *Comm.* I, p. 361.

moins précisément, moins conséquemment qu'on n'a fait depuis sur le péché originel et sur la grâce. En cet état de la cause, proposer toujours les anciens au préjudice de saint Augustin, c'est pour embrasser ce qui embrouille, abandonner ce qui éclaircit. Ne parlons point en l'air. On trouve très-réellement dans plusieurs endroits des anciens, avant saint Augustin, que les enfants n'ont point de péché, et que Dieu ne nous prévient pas; mais que c'est nous qui le prévenons. A la rigueur, ces expressions sont contre la foi : on les explique très-solidement, comme la suite le fera paraître; mais avec ces explications, quelque solides qu'elles soient, il sera toujours véritable qu'elles fournissent aux hérétiques la matière d'un mauvais procès. Après que saint Augustin les a réduites au sens légitime que nous verrons en son lieu, dire qu'il innove, ou sur ces articles que j'allègue ici pour exemple, ou sur d'autres que je pourrais alléguer, c'est visiblement tout perdre et donner lieu aux hérétiques de renouveler toutes leurs chicanes.

Au lieu donc de se servir du nom des anciens, comme fait perpétuellement M. Simon, pour décréditer saint Augustin et les autres saints défenseurs de la grâce qui l'ont suivi, il fallait les autoriser par cette raison, qu'y ayant dans toutes les matières, et même dans les dogmes de la foi, ce qui en fait la difficulté et ce qui en fait le dénoûment, comme l'expérience le fait voir, il arrive, principalement avant les disputes, qu'un auteur, selon les vues différentes qu'il peut avoir, appuyant sur un endroit plus que sur l'autre, tombe dans de certaines ambiguïtés qu'on ne trouve plus guère dans les plus saints docteurs, depuis que les matières sont bien éclaircies.

C'est ce qui règne, non-seulement dans la matière de la grâce, mais encore généralement dans toutes les matières de la foi. Le Fils de Dieu est Dieu comme le Père, et il y a des passages clairs pour cette vérité dans tous les temps. Mais lorsqu'on vient à considérer que c'est un Dieu sorti d'un Dieu, *Deus de Deo,* un Dieu qui reçoit du Père sa divinité et toute son action, un Dieu qui par conséquent, sans dégénérer de sa nature, est nécessairement le second en origine et en ordre, le langage se brouille quelquefois; on parle de la primauté d'origine comme si elle avait en soi quelque chose de plus excellent, quant à la manière de parler, et cet embarras ne se débrouille parfaitement que lorsque quelque dispute réduit les esprits à un langage précis. La même chose a dû arriver dans la matière de la grâce : en un mot, dans tous les dogmes, on marche toujours entre deux écueils, et on semble tomber dans l'un lorsqu'on s'efforce d'éviter l'autre, jusqu'à ce que les disputes et les jugements de l'Église, intervenus sur les questions, fixent le langage, déterminent l'attention, et assurent la marche des docteurs.

Par la suite du même principe, il doit arriver que la partie de l'Église catholique qui demeurera la plus éclairée sur une matière, sera celle où cette matière sera le plus cultivée; c'est-à-dire, celle où les hérésies rendront les esprits plus attentifs. Il a donc dû arriver que l'Église grecque, que rien n'obligeait à veiller contre les pélagiens, est demeurée peu éclairée sur les matières qu'ils agitaient, en comparaison de la latine, qui a été aux mains avec eux durant tant de siècles. Aussi est-il bien certain que, sur ce sujet, on a toujours préféré les Latins aux Grecs, à cause, dit savamment le père Petau[1], *que l'hérésie de Pélage a plus exercé l'Église latine que l'Église grecque; en sorte qu'on ne trouve chez les Grecs qu'une intelligence et une réfutation imparfaite des sentiments de Pélage.* Ce fait est si constant, que M. Simon n'a pu s'empêcher d'en convenir, lorsqu'en remarquant le silence de Théodoret et de quelques Grecs sur le péché originel, encore qu'ils aient vécu après Pélage, il en rend lui-même cette raison[2] : *que le pélagianisme a fait plus de bruit dans les Églises où l'on parlait la langue latine qu'en Orient;* d'où il conclut, qu'il n'est pas surprenant que Théodoret s'explique moins que les Latins sur le péché originel. Pour peu qu'il ait de bonne foi, il en doit dire autant de toutes les matières de la grâce, puisque les erreurs sur cette matière faisaient une des parties de cette hérésie, qui, comme on sait, s'était répandue en Afrique, dans les Gaules, en Angleterre, en Italie, de l'aveu de M. Simon. Il était donc naturel qu'on y pensât plus en Occident qu'en Orient, où l'on n'en parlait presque point. Ainsi quand M. Simon en appelle sans cesse des Latins aux Grecs, il n'est pas seulement contraire à tous les autres auteurs, mais encore à lui-même.

CHAPITRE IV.

Paralogisme perpétuel de M. Simon, qui tronque les règles de Vincent de Lérins sur l'antiquité et l'universalité.

On voit par ces réflexions, le procédé captieux de ce pitoyable théologien, lorsque, pour affaiblir l'autorité de saint Augustin, il nous ramène sans cesse ou aux anciens, ou aux Grecs. Mais il est aisé de voir que ce n'est pas tant à ce Père, qu'à la vérité même, qu'il en veut; il mutile les saintes maximes de Vincent de Lérins, qu'il fait semblant de vouloir défendre. Toute la doctrine

[1] *Dogm.* lib. IX, cap. VI, n° 1.
[2] P. 321

de ce Père roule principalement sur ces deux pivots : l'antiquité et l'universalité : *Quod ubique, quod semper.* Il faut suivre, dit-il, l'antiquité. Cela est vrai; mais il y fallait ajouter que la postérité s'explique mieux, après que les questions ont été agitées : ce que le critique dissimule. Il supprime donc une partie de la règle, et il tombe dans l'absurdité de nous faire chercher la saine doctrine dans les auteurs où elle est moins claire, plutôt que dans ceux où elle a reçu son dernier éclaircissement; ce qui est faire à la vérité un outrage trop manifeste.

Il commet la même faute lorsque, sous prétexte de recommander l'universalité, il oppose les Grecs aux Latins, sans songer que les premiers ayant été, de son propre aveu, moins attentifs que les autres aux questions de Pélage, et n'ayant traité qu'en passant ce que les autres ont traité à fond, les préférer malgré cela, c'est préférer l'obscurité à l'évidence; et la négligence, pour ainsi dire, à l'exactitude : c'est après les résolutions et les jugements renouveler le procès, et de la pleine instruction nous rappeler en quelque manière aux éléments; qui est le perpétuel paralogisme de M. Simon, et la manière artificieuse dont il attaque la vérité même.

CHAPITRE V.

Illusion de M. Simon et des critiques modernes, qui veulent que l'on trouve la vérité plus pure dans les écrits qui ont précédé les disputes : exemple de saint Augustin, qui, selon eux, a mieux parlé de la grâce avant qu'il en disputât contre Pélage.

Je trouve encore dans nos critiques un dernier trait de malignité contre saint Augustin, qu'il ne faut pas réfuter avec moins de soin que les autres, puisqu'il n'est pas moins injurieux à la vérité et à l'Église.

Pour montrer qu'on a eu raison d'appeler de saint Augustin aux anciens docteurs, qui ont précédé ce Père aussi bien que l'hérésie de Pélage, on relève les avantages qu'on trouve dans le témoignage des auteurs qui ont parlé avant les querelles, et on soutient qu'ils parlent alors plus simplement et plus naturellement que dans la dispute même, où les hommes sont emportés à dire plus qu'ils ne veulent.

On veut que saint Augustin en soit lui-même un exemple, puisqu'il a changé les sentiments conformes à ceux des anciens, où il s'était porté naturellement, et qu'il en est même venu à les rétracter; ce qui ne peut être attribué, selon nos critiques, qu'à l'ardeur de la dispute : en sorte que bien éloignés de profiter avec lui, comme lui-même les y exhorte, des lumières qu'il acquérait en méditant nuit et jour l'Écriture sainte, ils s'en servent pour diminuer son autorité; comme si c'était une raison de moins estimer ce Père, parce qu'il s'est corrigé lui-même humblement et de bonne foi, ou comme s'il valait mieux croire ce qu'il a écrit de la grâce et du libre arbitre, avant que la dispute contre les pélagiens eût commencé, que ce qu'il en a écrit depuis que cette hérésie l'a rendu plus attentif à la matière.

CHAPITRE VI.

Aveuglement de M. Simon, qui, par la raison qu'on vient de voir, préfère les sentiments que saint Augustin a rétractés à ceux qu'il a établis en y pensant mieux : le critique ouvertement semi-pélagien.

C'est le but de ces paroles de M. Simon [1] : *C'est en vain qu'on accuse ceux à qui l'on a donné le nom de semi-pélagiens d'avoir suivi le sentiment d'Origène, puisqu'ils n'ont rien avancé qui ne se trouve dans ces paroles de saint Augustin* (qu'il venait de rapporter de l'exposition de ce Père sur l'Épître aux Romains), *lequel convenait alors avec les autres docteurs de l'Église. Il est vrai qu'il s'est rétracté; mais l'autorité d'un seul Père, qui abandonnait son ancienne créance, n'était pas capable de les faire changer de sentiment* [2].

Je n'ai pas besoin de relever le manifeste semi-pélagianisme de ces paroles : il saute aux yeux. Le sentiment que ce saint docteur soutint dans ses derniers livres, a tous les caractères d'erreur : c'est le sentiment *d'un seul Père :* c'est un sentiment *nouveau :* en le suivant, saint Augustin *abandonnait* sa propre créance, celle que les anciens lui avaient laissée, et dans laquelle il avait été nourri : on voit donc, dans ses derniers sentiments, les deux marques qui caractérisent l'erreur, la singularité et la nouveauté.

Si ceux que l'on a nommés semi-pélagiens n'ont rien avancé que ce qu'a dit saint Augustin, lorsqu'il convenait avec les anciens docteurs de l'Église, ils ont donc raison; et ce à quoi il faut s'en tenir dans les sentiments de ce Père, c'est ce qu'il a rétracté : puisque c'est cela où l'on tombait naturellement par la tradition de l'Église. M. Simon ne trouve rien de plus judicieux dans les écrits de ce Père : que ce qu'il en a révoqué, *Il est,* dit-il [3], *plus judicieux et plus exact dans l'interprétation qu'il nous a laissée de quelques endroits de l'Épître aux Romains.* M. Simon ne le loue ainsi que pour ensuite relever ses fautes, j'entends celles dont il l'accuse; et c'est pourquoi il ajoute : *Il ne fut pas néanmoins tout à fait content de cet ouvrage* (si judicieux et si exact),

[1] P. 255.
[2] Voyez *Dissertation sur Grotius*, où ceci est copié mot à mot, t. IV, p. 491.
[3] P. 252.

puisqu'il rétracta quelques propositions qu'il crut avoir avancées trop librement. Il crut; mais il le crut mal, selon notre auteur; et ce Père, au lieu de se corriger, ne fait que passer du bien au mal : *Lors,* dit-il, *qu'il composa cet ouvrage, il était dans les sentiments communs* où l'on entrait naturellement avant les disputes : c'est pour dire que saint Augustin était enclin à des opinions particulières, puisque celles qu'il rétracte sont celles qu'on lui fait communes avec le reste des docteurs ; et un peu après : *On ne peut nier que l'explication qui est ici condamnée par saint Augustin, ne soit de Pélage dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains; mais elle est en même temps de tous les anciens commentateurs.* Saint Augustin condamnait donc ce qu'il avait dit de meilleur; Pélage, qu'il reprenait, disait mieux que lui, et ce n'était pas cet hérésiarque, mais saint Augustin qui était le novateur : et encore : *Il est conforme en ce lieu-là* (qui est un de ceux qu'il a rétractés) *au diacre Hilaire, à Pélage et aux autres anciens commentateurs de saint Paul*[1]. L'antiquité va toujours avec Pélage, et saint Augustin dégénère des anciens quand il le quitte. *Il n'avait point encore de sentiments particuliers lorsqu'il composa cette exposition sur l'Épître aux Romains, où il paraît plus exact que dans ses autres Commentaires.* Ainsi, il a corrigé ce qu'il a fait de meilleur et de plus exact : quand il était semi-pélagien, il n'avait *point de sentiments particuliers*, et il n'a commencé de les prendre que lorsqu'il a réfuté cette hérésie ; c'est-à-dire lorsqu'il a poussé la victoire de la vérité jusqu'à éteindre les dernières étincelles de l'erreur. Que l'hérésie triomphe donc, non-seulement de saint Augustin qui l'a combattue, mais encore de l'Église qui l'a condamnée. C'est la doctrine de M. Simon, et le fruit que nous tirerons de ses travaux.

La même raison lui fait dire[2] qu'*à juger des sentiments de saint Augustin par ceux des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé, et même par les siens avant qu'il entrât en dispute avec les pélagiens, on ne peut douter qu'il n'ait poussé trop loin ses principes.*

On voit ici deux choses importantes : l'une, que M. Simon fait changer de sentiment à saint Augustin à l'occasion des disputes contre les pélagiens ; l'autre, que tout au contraire des théologiens, qui corrigent les premiers sentiments de ce Père par les derniers, comme il a fait lui-même, M. Simon argumente par ses premiers sentiments contre les derniers. Voilà deux choses que dit M. Simon, où nous verrons autant d'ignorances et autant de témérités que de paroles.

[1] P. 254. — [2] P. 290.

CHAPITRE VII.

M. Simon a puisé ses sentiments manifestement hérétiques d'Arminius et de Grotius.

Il doit cette réflexion sur le changement de saint Augustin, d'abord à Arminius le restaurateur du semi-pélagianisme parmi les protestants. M. Simon en rapporte les sentiments en ces termes[1] : *A l'égard de saint Augustin il dit qu'il se pouvait faire que les premiers sentiments de ce Père eussent été plus droits dans le commencement, parce qu'il examinait alors la chose en elle-même et sans préjugé, au lieu que dans la suite il n'eut pas la même liberté, s'en étant plutôt rapporté au jugement des autres qu'au sien propre*[2].

Quoique ce passage d'Arminius ne regarde pas tout le corps de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, l'esprit en est de préférer les premiers sentiments de saint Augustin, comme étant les plus naturels, à ceux qu'il a pris depuis par des impressions étrangères; et c'est cela que M. Simon veut insinuer.

Mais Grotius, le grand défenseur des arminiens, qui, de l'aveu de M. Simon, a pris dans le sein de cette secte une si forte teinture des erreurs sociniennes, est le véritable auteur où il a puisé ses sentiments; et on le verra par un seul endroit de son *Histoire Belgique*, où, expliquant le commencement des disputes entre Arminius et Gomar en l'an 1608, il en expose la source selon ses préventions, en cette sorte :

« Ceux, dit-il[3], qui ont lu les livres des an-
« ciens, tiennent pour constant que les premiers
« chrétiens attribuaient une puissance libre à la
« volonté de l'homme, tant pour conserver la ver-
« tu, que pour la perdre : d'où venait aussi la jus-
« tice des récompenses et des peines. Ils ne lais-
« saient pourtant pas de tout rapporter à la bonté
« divine, dont la libéralité avait jeté dans nos
« cœurs la semence salutaire, et dont le secours
« particulier nous était nécessaire parmi nos pé-
« rils. Saint Augustin fut le premier, qui depuis
« qu'il fut engagé dans le combat des pélagiens
« (car auparavant il avait été d'un autre avis),
« poussa les choses si loin par l'ardeur qu'il avait
« dans la dispute, qu'il ne laissa que le nom de la
« liberté, en la faisant prévenir par des décrets
« divins qui semblaient en ôter toute la FORCE. »

On voit en passant la calomnie qu'il fait à saint Augustin d'ôter la force de la liberté, et de n'en laisser que le nom. On a vu que M. Simon impute

[1] P. 799.
[2] Voyez *Dissertation sur Grotius*, où l'auteur a employé tout cet endroit, n[os] 14, 15, 16, etc.
[3] *Hist. Belg.* t. XVII, p. 551.

la même erreur à ce docte Père; nous en parlerons encore ailleurs. Ce qu'il faut ici observer, c'est que, selon Grotius, saint Augustin est le novateur; en s'éloignant du sentiment des anciens Pères, il s'éloigna des siens propres, et n'entra dans ces nouvelles pensées que lorsqu'il fut engagé à combattre les pélagiens. Ainsi les sentiments naturels, qui étaient aussi les plus anciens, sont ceux que saint Augustin suivit d'abord. C'est ce que dit Grotius, et c'est l'idée qu'il donne de ce Père. Que si vous lui demandez ce qu'est devenue l'ancienne doctrine qu'il prétend que saint Augustin a abandonnée, et où s'en est conservé le sacré dépôt, il le va chercher chez les Grecs et dans les semi-pélagiens. C'est aussi ce qu'on vient de voir suivi de point en point par M. Simon; mais que devinrent ces anciens sentiments que les Pères avaient suivis avant que saint Augustin eût introduit ses nouveautés? Grotius, qui vient d'apprendre à M. Simon que ce qu'il faut suivre dans saint Augustin, que ce qui est conforme à l'ancienne tradition, c'est le premier sentiment que ce Père a rétracté, lui apprendra encore où est demeuré le dépôt de la tradition : il est demeuré dans les Grecs et dans les semi-pélagiens. C'est là que M. Simon le va chercher; mais c'est Grotius qui lui en a montré le chemin. Pour les Grecs, voici les paroles qui suivent immédiatement celles qu'on a lues : *L'ancienne et la plus simple opinion se conserva*, dit-il, *dans la Grèce et dans l'Asie*. Pour les semi-pélagiens, *le grand nom*, poursuit-il, *de saint Augustin lui attira plusieurs sectateurs dans l'Occident, où néanmoins il se trouva des contradicteurs du côté de la Gaule*. On connaît ces contradicteurs : ce furent les prêtres de Marseille et quelques autres vers la Provence; c'est-à-dire, comme on en convient, ceux qu'on appelle semi-pélagiens ou les restes de l'hérésie de Pélage : ce fut Cassien, ce fut Fauste de Riez. Tels sont les contradicteurs de saint Augustin dans les Gaules pendant que tout le reste de l'Église suivait sa doctrine : c'est en ceux-là que s'est conservée l'ancienne et saine doctrine; elle s'est, dis-je, conservée dans les adversaires de saint Augustin que l'Église a condamnés par tant de sentences: Grotius un protestant, un arminien, un socinien en beaucoup de chefs l'a dit; M. Simon et d'autres critiques osent le suivre. Il en a pris ce beau système de doctrine qui commet les Grecs avec les Latins, les premiers chrétiens avec leurs successeurs, saint Augustin avec lui-même, où l'on préfère les sentiments que le même saint Augustin a corrigés dans le progrès de ses études à ceux qu'il a défendus jusqu'à la mort, et les restes des pélagiens à toute l'Église catholique. Les sociniens triomphent par le moyen de Grotius si plein de leur esprit et de leurs maximes; ils font la loi aux faux critiques jusque dans le sein de l'Église : la ville sainte est foulée aux pieds, le parvis du temple est livré aux étrangers, et des prêtres leur en ouvrent l'entrée.

CHAPITRE VIII.

Les témoignages qu'on tire des Pères qui ont écrit devant les disputes ont leur avantage. Saint Augustin recommandable par deux endroits. L'avantage qu'a tiré l'Église de ce qu'il a écrit après la dispute contre Pélage.

Mais peut-être qu'ils sont forcés par de puissantes raisons, à entrer dans ces sentiments. On n'en peut avoir de plus faibles. On veut premièrement imaginer qu'il y a quelque chose de plus naturel dans les Pères qui ont précédé les disputes, que dans ceux qui ont suivi, et on ne veut pas écouter ceux qui s'en tiennent aux derniers. Mais il ne faut point opposer ces deux sentiments. L'un et l'autre est véritable : l'Église profite en deux manières du témoignage des Pères : elle en profite devant la naissance des hérésies; elle en profite aussi après : elle en profite devant, parce qu'elle y voit, avant toutes les disputes, la simplicité naturelle et la perpétuité de sa foi; elle en profite aussi après, pour parler plus correctement des articles qui sont attaqués.

Personne ne révoque en doute que les hérésies ne réveillent les saints docteurs, et ne les fassent parler plus correctement sur les vérités contestées. Saint Thomas, Vincent de Lérins et saint Augustin que nous avons rapportés, le consentement de tous les docteurs anciens et modernes, l'expérience même, qui est très-constante, ne permet sur ce sujet aucun doute.

D'autre part, il ne laisse pas d'être certain que les Pères qui ont précédé les disputes, ont à leur manière quelque chose de plus fort, parce que c'est le témoignage de gens désintéressés, et qu'on ne peut accuser d'aucune partialité. Personne n'a mieux profité de cet avantage que saint Augustin. Car après avoir produit à Julien les Irénée, les Cyprien, les Hilaire et les autres anciens docteurs, sans oublier saint Jérôme: « Je vous appelle, « lui dit-il [1], devant ces juges, qui ne sont ni mes « amis ni vos ennemis, que je n'ai point gagnés « par adresse, que vous n'avez point offensés par « vos disputes : vous n'étiez point au monde quand « ils ont écrit : ils sont sans partialité, parce qu'ils « ne nous connaissaient pas : ils ont conservé ce « qu'ils ont trouvé dans l'Église : ils ont enseigné « ce qu'ils ont appris : ils ont laissé à leurs enfants « ce qu'ils ont reçu de leurs pères. » Il faut reconnaître dans ces témoignages quelque chose d'irréprochable, qui ferme la bouche aux hérétiques :

[1] *Cont. Jul.* lib. II, cap. X, nos 34, 36.

et c'est pourquoi en citant, comme on vient de voir, saint Jérôme, qui était du temps de Pélage et son adversaire, saint Augustin sait bien observer, que ce qu'il produit de ce Père contre Julien, est tiré des livres qu'il avait écrits avant la dispute; *lorsque, libre de tout soupçon et de toute partialité,* LIBER AB OMNI STUDIO PARTIUM [1], il condamnait les pélagiens avant qu'ils fussent nés.

J'avoue donc que ces deux manières de faire valoir les témoignages des Pères, ont des avantages mutuels l'une sur l'autre : mais je n'ai pas besoin de décider où il y en a de plus grands, puisqu'ils concourent les uns et les autres dans la personne et dans les écrits de saint Augustin. Y voulez-vous voir la pleine et entière expression de la vérité depuis la dispute? Toute l'Église l'a reconnue dans ce Père, tout s'est tu lorsqu'il a parlé : saint Jérôme même, qui était alors comme la bouche de l'Église contre toutes les hérésies, quand il a vu la cause de la vérité entre les mains de saint Augustin, n'a plus fait que lui applaudir avec tous les autres [2]. Il n'est plus temps de dire qu'il a excédé après que les papes ont réprimé ceux qui le disaient : il n'est plus temps de dire qu'il a poussé les choses plus qu'il ne voulait, ou plus qu'il ne fallait, ni qu'il a eu des sentiments particuliers, ou trop d'ardeur dans la dispute, *pendant que non-seulement l'Église romaine avec l'africaine, mais encore par tout l'univers,* comme parlait saint Prosper [3], *tous les enfants de la promesse étaient d'accord avec lui dans la doctrine de la grâce comme dans tous les autres articles de la foi.*

Personne n'en a dédit saint Prosper, qui lui a rendu ce témoignage : l'événement même en a prouvé la vérité. Pour avoir droit de lui reprocher d'avoir excédé, ou d'avoir dégénéré de l'ancienne doctrine, il faudrait que l'Église qui l'écoutait, eût cru entendre quelque chose de nouveau : mais on a vu le contraire; et pendant qu'on accusait saint Augustin d'être un novateur, les papes ont prononcé que c'était ses adversaires qui l'étaient, et que c'était lui qui était le défenseur de l'antiquité.

CHAPITRE IX.

Témoignage que saint Augustin a rendu à la vérité avant la dispute. Ignorance de Grotius et de ceux qui accusent ce Père de n'avoir produit ses derniers sentiments que dans la chaleur de la dispute.

On ne peut donc affaiblir par aucun endroit le témoignage que saint Augustin a rendu à la vérité durant la dispute. Mais si, pour le rendre plus incontestable, on veut encore qu'il ait prévenu toutes les contestations, cet avantage ne manquera pas à ce docte Père. C'est une ignorance à Grotius et à tous ceux qui accusent saint Augustin de n'avoir avancé, que dans la chaleur de la dispute, ces sentiments qu'ils accusent de nouveauté. Car il n'y a rien de si constant que ce qu'il a remarqué lui-même, en parlant de ses livres à Simplicien, successeur de saint Ambroise dans l'évêché de Milan, qu'encore qu'il les ait écrits au commencement de son épiscopat, quinze ans avant qu'il y eût des pélagiens au monde, il y avait enseigné pleinement et sans avoir rien depuis à y ajouter dans le fond, la même doctrine de la grâce, qu'il soutenait durant la dispute et dans ses derniers écrits.

C'est ce qu'il écrit dans le livre *de la Prédestination* et dans celui *du Bien de la Persévérance* [1], où il montre la même chose du livre de ses *Confessions* qu'*il a publié,* dit-il [2], *avant la naissance de l'hérésie pélagienne;* et toutefois, poursuit-il, on y trouvera une pleine reconnaissance de toute la doctrine de la grâce, dans ces paroles que Pélage ne pouvait souffrir : DA QUOD JUBES, ET JUBE QUOD VIS : *Donnez-moi-vous-même ce que vous me commandez, et commandez-moi ce qui vous plaît* [3]. Ce n'était pas la dispute, mais la seule piété et la seule foi qui lui avait inspiré cette prière : il la faisait, il la répétait, il l'inculquait dans ses *Confessions,* comme on vient de voir par lui-même, avant que Pélage eût paru ; et il avait si bien expliqué dans ce même livre tout ce qui était nécessaire pour entendre la gratuité de la grâce, la prédestination des saints, le don de la persévérance en particulier, que lui-même il a reconnu dans le même lieu qu'on vient de citer, qu'il ne lui restait qu'à défendre avec plus de netteté et d'étendue, *copiosiùs et enucleatius* [4], ce qu'il en avait enseigné dès lors.

On voit par là combien Grotius impose à ce Père, lorsqu'il lui fait changer ses sentiments sur la grâce, *depuis qu'il a été aux mains avec les pélagiens, et que l'ardeur de cette dispute l'eut emporté à certains excès.* Il en est démenti par un fait constant et par la seule lecture des ouvrages de saint Augustin [5] ; et l'on voit par le progrès de ses connaissances que, s'il a changé, il n'en faut point chercher d'autre raison que celle qu'il a marquée, qui est que d'abord *il n'avait pas bien examiné la matière :* NONDUM DILIGENTIUS QUÆSIVERAM ; et il le faut d'autant plus croire

[1] *Cont. Jul.* lib. II, cap. X, n° 36.
[2] *Prosper. cont. Collat.* cap. II.
[3] *Prosper. ad Ruf.* n° 3, *in app. Aug.* t. X, p. 165.

[1] *Lib. de Præd. SS.* cap. IV, *De don. Pers.* cap. XX, XXI.
[2] *De don Pers.* cap. XX, n° 53.
[3] Lib. X, cap. XXIX, XXXI, XXXVII.
[4] *Ibid.*
[5] *Retract.* lib. I, cap. XXXIII; *de Prædest. SS.* cap. III, n° 7.

sur sa propre déposition, qu'il y a été depuis attentif, et qu'il tient toujours constamment le même langage.

CHAPITRE X.

Quatre états de saint Augustin. Le premier incontinent après sa conversion et avant tout examen de la question de la grâce : pureté de ses sentiments dans ce premier état : passages du livre *de l'Ordre*, de celui *des Soliloques*, et avant tout cela du livre *contre les Académiciens*.

Au lieu donc de lui attribuer un changement sans raison, par la seule ardeur de la dispute, il faut distinguer comme quatre états de ce grand homme : le premier, au commencement de sa conversion, lorsque, sans avoir examiné la matière de la grâce, il en disait naturellement ce qu'il en avait appris dans l'Église; et dans cet état, il était exempt de toute erreur. La preuve en est constante dans les ouvrages qui suivirent immédiatement sa conversion. Un des premiers est celui *de l'Ordre*, où nous trouvons ces paroles[1] : *Prions, non pour obtenir que les richesses, ou les honneurs, ou les autres choses de cette nature, incertaines et passagères, nous arrivent, mais afin que nous ayons celles qui nous peuvent rendre bons et heureux;* où il reconnaît clairement que tout ce qui nous fait bons est un don de Dieu, et par conséquent la foi même et les bonnes œuvres, sans distinguer les premières d'avec les suivantes, ni le commencement d'avec la fin, mais comprenant au contraire, dans sa prière, les principes mêmes; ce qu'il confirme clairement lorsque incontinent après il parle ainsi à sainte Monique sa mère[2] : *Afin que ces vœux soient accomplis, nous vous chargeons, ma mère, de nous en obtenir l'effet; puisque je crois et assure très-certainement que Dieu m'a donné, par vos prières, le sentiment où je suis de ne rien préférer à la vérité, de ne rien vouloir, de ne rien penser, de ne rien aimer autre chose.* On ne pouvait pas expliquer plus précisément, que le commencement de la piété, dont la foi est le fondement, et tout enfin jusqu'au premier désir et à la première pensée de se convertir, lui venait de Dieu, puisque c'était l'effet des vœux de sa sainte mère; et la suite le fait paraître encore plus évidemment, lorsqu'il continue et conclut ainsi cette prière[3] : *Et je ne cesserai jamais de croire qu'ayant obtenu par les mérites de vos prières le désir d'un si grand bien, ce ne soit encore par vous que j'en obtiendrai la possession.* Il ne laisse point à douter que tout l'ouvrage de la piété, qu'il met dans l'amour et dans la recherche de la vérité, depuis le commencement jusqu'à la perfection, ne soit un don de la grâce puisqu'il reconnaît que c'est le fruit des prières, et non point des siennes, mais de celles d'une bonne mère, qui ne cessait de gémir devant Dieu.

Ceux qui se souviennent combien de fois saint Augustin a fondé la nécessité, la prévention et l'efficace de la grâce sur les prières, de la nature de celles qu'on vient d'entendre, et qu'on fait non-seulement pour sa conversion, mais encore pour celle des autres; en sorte que le désir et la pensée même de se convertir, qui est la première chose par où l'on commence, en soit l'effet, ne douteront pas que ce Père n'ait senti dès lors tout ce qui est dû à la grâce, puisqu'il a si parfaitement compris ce qui est dû à la prière. Mais de peur qu'on ne croie que la prière, par où l'on obtient les autres dons, ne nous vienne de nous-mêmes, le même saint Augustin dans ses *Soliloques* c'est-à-dire, dès les premiers jours de sa conversion, l'attribue à Dieu par ces paroles[1] : *O Dieu, créateur de l'univers, accordez-moi premièrement que je vous prie bien; ensuite que je me rende digne d'être exaucé; et enfin que vous me rendiez tout à fait libre :* PRÆSTA MIHI PRIMUM UT BENE TE ROGEM : DEINDE UT ME AGAM DIGNUM QUEM EXAUDIAS : POSTREMO UT LIBERES. Pour peu qu'on soit accoutumé au langage de saint Augustin, qui en ce point est celui de toute l'Église, on entendra aisément que par ces paroles : *accordez-moi que je vous prie bien, que je me rende digne d'être exaucé, que je sois libre*[2], c'est l'effet et non pas un simple pouvoir qu'on demande à Dieu, et que la grâce que l'on réclame est celle qui tourne les cœurs où ils se doivent tourner. Saint Augustin sentait donc déjà ce grand secret, qu'il a depuis si bien expliqué contre les pélagiens, que la prière, par laquelle on nous donne tout, est elle-même donnée, et qu'il ne répugne point à la grâce qu'on croie pouvoir s'en rendre digne, pourvu qu'on croie auparavant que c'est elle qui nous rend digne d'elle-même.

Quand il demandait à Dieu qu'il le délivrât, il sentait ce qui lui manquait pour être libre; et reconnaissant dès lors la captivité de la liberté humaine, qu'il a depuis enseignée plus à fond, il ne s'appuyait que sur la puissance de la grâce du Libérateur. Voilà l'esprit qu'on recevait en entrant dans l'Église. On y apprenait, en priant, la prévention de la grâce convertissante. C'est aussi à quoi en revient saint Augustin lorsqu'il dit que dans le temps même que les Pères moins attentifs à expliquer le mystère de la grâce, que personne ne combattait, n'en parlaient qu'*en*

[1] Lib. II, cap. XX, n° 52.
[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Solil.* lib. I, cap. I, n° 2.
[2] *De gest. Pelag.* cap. XIV, n° 33 et seq. Lib. II *Retract.* cap. XXIV, XXVI, et alibi passim.

passant, et en peu de mots, on en sentait *la force par la prière* [1]; en sorte, comme l'expliquent les Capitules de saint Célestin [2], que *la loi et la coutume de prier fixait la créance de l'Église*, sur la prévention de la grâce. Saint Augustin en est lui-même un exemple; puisque si longtemps avant qu'il eût seulement songé à examiner ces grandes questions de la prédestination et de la grâce prévenante, le Saint-Esprit lui en apprenait la vérité dans la prière; et c'est pourquoi il continuait à prier ainsi dans ses *Soliloques* [3] : « Je vous prie, ô Dieu, vous par qui nous « surmontons l'ennemi; de qui nous avons reçu « de ne point périr à jamais, par qui nous sé- « parons le bien du mal, par qui nous fuyons le « mal et nous suivons le bien, par qui nous sur- « montons les adversités du monde, et ne nous « attachons point à ses attraits; Dieu enfin qui « nous convertissez, qui nous dépouillez de ce « qui n'est pas, et nous revêtissez de ce qui est, « c'est-à-dire, de vous-même, etc. » En vérité, l'onction de Dieu lui apprenait tout : l'oraison était sa maîtresse pour lui enseigner le fond de la doctrine de la grâce; et s'il ne réfutait pas encore l'hérésie pélagienne par ses raisons, il la réfutait par ses prières, pour me servir de l'expression de ce saint docteur [4].

Et, si nous voulions remonter plus haut, nous trouverions dès son premier livre, qui est celui *contre les Académiciens* [5], et dès les premières lignes, que parlant à Romanien, à qui il adressait cet ouvrage; après lui avoir représenté toutes nos erreurs, d'où l'on ne sort, disait-il, que par quelque occasion favorable, *il ne nous reste autre chose*, conclut-il, *que de faire à Dieu des vœux pour vous, afin d'obtenir de lui, puisqu'il gouverne toutes choses, qu'il vous rende à vous-même et vous permette de jouir enfin de la liberté à laquelle vous aspirez il y a longtemps :* par où il nous montre que Dieu en est le maître; et à la fin il continue à nous faire voir que c'est toujours dans la prière que l'on goûte une vérité si importante.

CHAPITRE XI.

Passage du livre des *Confessions*.

Mais, pour aller à la source, il faut encore écouter ce saint docteur dans ses *Confessions*, et lui entendre confesser qu'il devait sa conversion aux larmes continuelles de sa mère. C'est lui-même qui parlant, dans le livre *de la Persévérance*, de cet endroit de ses *Confessions* [6], y reconnaît un aveu de la grâce prévenante et convertissante de Jésus-Christ. Mais toutes ses Confessions sont pleines d'expressions de cette nature; et il ne cesse d'y faire voir, par ses propres expériences, que tout l'ouvrage de sa conversion était de Dieu, dès les premiers pas. Car il y montre que c'était par lui et sous sa conduite, DUCE TE, *qu'il était rentré en lui-même : ce que je n'aurais pas pu*, dit-il, *si vous n'aviez pas été mon secours* [1]; et il reconnaît par toute la suite que Dieu gagne, qu'il change les cœurs, *qu'il rappelle l'homme à lui-même par des voies secrètes et impénétrables* [2] : en sorte que l'on commence à pouvoir ce que l'on ne pouvait pas, parce que l'on commence par la grâce à vouloir fortement ce que l'on ne voulait que faiblement auparavant.

Il ne faut pas prendre ces sentiments de saint Augustin comme des réflexions qui lui soient venues longtemps après, lorsqu'il écrivit ses *Confessions*, mais comme l'expression de ce qu'il sentait lorsqu'il était encore sous la main d'un Dieu convertissant. C'est pourquoi il raconte que dès lors attiré à la continence, il se disait à lui-même devant Dieu [3] : *Quoi, tu ne pourras pas ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là! Est-ce que ceux-ci et celles-là le peuvent par eux-mêmes, et non pas par le Seigneur leur Dieu? Le Seigneur leur Dieu m'a donné à eux* (et veut que je sois de leur nombre); *pourquoi est-ce que tu t'appuies sur toi-même, et que par là tu demeures sans appui? Jette-toi entre les bras de Dieu : ne crains rien, il ne se retirera pas afin que tu tombes : jette-toi sur lui avec confiance, il te recevra et te guérira.* Tout cela, qu'était-ce autre chose qu'une pleine confession de la grâce de Jésus-Christ? C'est pourquoi, en reconnaissant d'où lui venait cette liberté qui l'affranchissait tout à coup de tous les liens de la chair et du sang, *il s'étonnait*, dit-il [4], *de voir sortir son libre arbitre comme d'un abîme;* non qu'il n'en eût le fond en lui-même, mais parce que ce libre arbitre n'était parfaitement et véritablement libre que depuis qu'affranchi par la grâce, à laquelle il s'était abandonné, il avait commencé à baisser la tête sous le joug de Jésus-Christ.

Dieu lui fit donc expérimenter, comme à un autre Paul, la puissance de sa grâce, parce qu'il en devait être, après cet apôtre, le second prédicateur; et afin qu'on ne doute pas qu'il n'en eût dès lors compris tout le fond, il dit lui-même [5] qu'en lisant alors l'Écriture sainte *il commença*

[1] *De Præd. SS.* cap. XIV, n° 27.
[2] Cap. XI.
[3] *Sol.* lib. I, cap. I, n° 3.
[4] *De don. Pers.* cap. II, n° 3.
[5] Lib. I, cap. I, n° I.
[6] Lib. III *Conf.* cap. XII, n° 21. *De don Pers.* cap. XX, n° 33.

[1] Lib. VII, cap. X.
[2] Lib. VIII, cap. V, VI, VII, et seq.
[3] *Ibid.* cap. XII, n° 27.
[4] Lib. IX, cap. I, n° I.
[5] Lib. VII, cap. XXI.

à y remarquer une parfaite uniformité : en sorte que les vérités qu'il y avait lues d'un côté, de l'autre lui paraissaient dites à la recommandation de la grâce, afin, dit-il, *ô Seigneur, que celui qui les voit ne se glorifie pas en lui-même, comme si c'était un bien qu'il n'eût pas reçu; mais qu'il entende au contraire qu'il a reçu non-seulement le bien qu'il voit, mais encore le don de le voir,* qui est le fruit consommé de la doctrine de la grâce.

CHAPITRE XII.

Saint Augustin, dans ses premières lettres et dans ses premiers écrits, a tout donné à la grâce : passages de ce Père dans les trois livres *du Libre Arbitre;* passage conforme à ceux-là dans le livre *des Mérites et de la Rémission des péchés.* Reconnaissance que la doctrine des livres *du Libre Arbitre* était pure par un passage des *Rétractations,* et un du livre *de la Nature et de la Grâce.*

Ce qui paraît dans ses premiers livres, paraît par la même raison dans ses premières lettres, puisque, dès les commencements, on lui voit demander à Dieu pour la famille d'Antonin, non-seulement le progrès des bonnes œuvres, mais, ce qu'il y a d'essentiel dans cette matière, *la vraie foi, la vraie dévotion, qui ne peut être que la catholique* [1].

Saint Augustin remarque souvent que l'action de grâces qu'on rend à Dieu pour avoir bien fait, est, avec la prière, la preuve complète de la grâce prévenante de Jésus-Christ; puisque, *comme ce serait une moquerie de demander à Dieu ce qu'il ne donnerait pas, c'en serait une autre de lui rendre grâces de ce qu'il n'aurait pas donné* [2]. Mais saint Augustin ne connaît pas moins l'action de grâces, qui répond à la prière, qu'il a connu la prière même, lorsqu'avant que d'être élevé à la prêtrise il écrit à Licentius [3] : Allez et apprenez de Paulin *combien abondant est le sacrifice de louange et d'actions de grâces qu'il rend à Dieu, en lui rapportant tout le bien qu'il en a reçu, de peur de tout perdre, s'il ne le rendait à celui de qui il le tient.*

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans ses trois livres *du Libre Arbitre,* qu'il composa aussitôt après sa conversion, étant encore laïque, ce grand homme, en soutenant contre les manichéens la liberté naturelle à l'homme, ne laisse pas de parler correctement de la grâce, comme il le remarque lui-même dans la rétractation de cet ouvrage. *Car,* dit-il [4], *j'ai expliqué dans le second livre que non-seulement les plus grands biens, mais encore les plus petits, ne pouvaient venir que de Dieu, qui est l'auteur de tout bien;* ce qu'en effet il a enseigné au chap. XIX de ce livre : et il rapporte tout au long les passages de ce chapitre et du XX[e], où, après avoir fait la distinction des grands biens, des moyens et des petits qui se trouvent dans l'homme, et avoir établi que les plus grands ne pouvant être ni ceux du corps, qui sont au-dessous de l'âme, ni dans l'âme le libre arbitre, dont nous pouvons bien et mal user, mais uniquement la vertu, c'est-à-dire, comme il l'explique, *le bon usage du libre arbitre dont personne n'use mal,* il conclut que ce dernier genre de bien, c'est-à-dire, le bon usage du libre arbitre, est d'autant plus de Dieu, qu'il est le plus excellent de tous, et qu'il participe plus de la nature du bien que les deux autres : d'où il infère encore, comme un corollaire d'une si belle doctrine, qu'il ne peut *se présenter aucun bien, ni à nos sens, qui à notre intelligence, ni en quelque manière que ce soit à notre pensée, qui ne nous vienne de Dieu.* Voilà les paroles que saint Augustin, dans son premier livre *des Rétractations* [1], cite de son second livre du *Libre Arbitre;* et après avoir encore tiré du troisième, chap. XVIII et XIX, un passage qui n'est pas moins beau, il finit ainsi la rétractation de cet ouvrage : *Vous voyez,* dit-il, [2] *que longtemps devant les pélagiens nous avons traité cette matière comme si nous eussions dès lors disputé contre eux, puisque nous avons établi que le bon usage du libre arbitre, qui n'est autre chose que la vertu, étant du nombre des grands biens, il ne pouvait par conséquent venir que de Dieu seul.*

C'est donc lui-même qui nous dit que dès lors il avait pleinement connu le don de la grâce, puisque même il l'établissait sur le principe le plus général qu'on pût prendre pour l'établir, en le fondant sur le titre même de la création, par lequel Dieu est la cause de tout bien en l'homme à même raison qu'il l'est de tout l'être, selon les divers degrés avec lesquels on le peut participer.

Et c'est si bien là un des grands principes dont saint Augustin se sert contre les pélagiens, qu'il le répète sans cesse, et en particulier très-amplement dans le second livre *des Mérites et de la Rémission des péchés* [3], comme il paraît par ces paroles : « Si l'on dit que la bonne volonté vient « de Dieu, à cause que c'est Dieu qui a fait l'homme, « sans lequel il n'y aurait point de bonne volonté, « on pourra par la même raison attribuer à Dieu « la mauvaise volonté, qui ne serait pas non plus « que la bonne, si Dieu n'avait pas fait l'homme; « et ainsi, à moins que d'avouer que non-seule-

[1] *Epist.* XX, al. CXXVI.
[2] *De don Persev.* cap. II, n° 3.
[3] *Ep.* XXVI, al. XXXIX, n° 5.
[4] Lib. II, cap. XIX, XX. *Retract.* lib. I, cap. IX, n° 4.

[1] I. *Retract.* cap. IX, n° 5.
[2] *Ibid.* n° 6.
[3] Lib. II *de Mer. et pecc. Rem.* cap. XVIII.

« ment le libre arbitre, dont on peut bien et mal « user, mais encore la bonne volonté, dont on « n'use jamais mal, ne peut venir que de Dieu, je « ne vois pas qu'on puisse soutenir ce que dit l'A- « pôtre : QU'AVEZ-VOUS QUE VOUS N'AYEZ POINT « REÇU ? que si notre libre arbitre, par lequel nous « pouvons faire le bien et le mal, ne laisse pas de « venir de Dieu, parce que c'est un bien, et que « notre bonne volonté vienne de nous-mêmes, il « s'ensuivra que ce qu'on a de soi-même vaudra « mieux que ce qu'on a de Dieu ; ce qui est le com- « ble de l'absurdité, que l'on ne peut éviter qu'en « reconnaissant que la bonne volonté nous est don- « née divinement, » c'est-à-dire, de Dieu même.

Voilà comment saint Augustin disputait contre les pélagiens : voilà comment il avait disputé si longtemps auparavant contre les manichéens ; et il a eu raison de nous dire qu'il avait dès lors aussi vigoureusement soutenu la grâce de Dieu, que s'il eût eu à la soutenir contre Pélage présent.

Et il remarque très-bien dans ses *Rétractations,* que la grâce qu'il soutenait dans les trois livres du *Libre Arbitre*, était la véritable grâce ; *c'est-à-dire, celle qui n'est pas donnée selon les mérites* [1] : par où il marque toujours, et contre les pélagiens et contre les semi-pélagiens, la notion de la grâce, par laquelle les uns et les autres sont également confondus. Il dit donc de cette grâce, dans ses *Rétractations*, que s'il n'en a pas parlé davantage dans ses livres du *Libre Arbitre*, c'est qu'il n'en était pas question alors [2] ; et néanmoins il ajoute, non-seulement *qu'il ne l'y a pas entièrement oubliée :* NON OMNINO RETICUIMUS [3] ; mais encore, *qu'il l'a défendue comme il eût pu faire contre Pélage.*

Il dit dans les mêmes livres des *Rétractations* [4], que c'est en vain que les pélagiens lui voulaient faire accroire qu'il était pour eux ; et pour montrer combien il est ferme dans ce jugement qu'il porte sur ses livres du *Libre Arbitre*, il dit encore, dans le livre *de la Nature et de la Grâce*, que dans ces livres du *Libre Arbitre il n'a point anéanti la grâce de Dieu :* NON EVACUAVI GRATIAM DEI [5] ; ce qu'on fait toujours selon lui, lorsqu'on n'en reconnaît pas la prévention, et qu'on croit qu'elle est donnée selon les propres mérites, ou des œuvres, ou de la foi même.

1 Vid. lib. *de don. Persev.* cap. VI, XII, et tot. L. *Retract.* I, cap. IX, nos 3, 4.
2 *Ibid.* n° 2.
3 *Ibid.* n° 6.
4 *Ibid.* nos 3, 4.
5 Cap. LXVII.

CHAPITRE XIII.

Réflexions sur ce premier état de saint Augustin : passage au second, qui fut celui où il commença à examiner, mais encore imparfaitement, la question de la grâce : erreur de saint Augustin dans cet état, et en quoi elle consistait.

Cette discussion est plus importante qu'on ne le pourrait penser d'abord, puisqu'elle sert non-seulement à éclaircir un fait particulier sur les progrès de saint Augustin, mais encore à condamner la fausse critique de Grotius et de M. Simon, qui en tirent un argument contre l'Église, en insinuant que les sentiments dont ce Père s'est corrigé, comme d'une erreur, sont ceux que l'on prend naturellement dans l'Église même, comme les plus anciens et les plus droits. On voit au contraire par l'exemple de saint Augustin, que les premiers sentiments qu'on prend dans l'Église, et qu'on exprime principalement par la prière, sont ceux de la prévention de la grâce qui nous convertit.

Tel a été le langage de saint Augustin lorsque, plein de l'esprit de grâce qu'il avait reçu dans sa conversion et dans le baptême, et des premières impressions de la foi, ce n'était pas tant lui qui parlait, que, pour ainsi dire, la foi de l'Église et l'esprit de la tradition qui parlait en lui, conformément à cette parole : CREDIDI PROPTER QUOD LOCUTUS SUM : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, comme l'interprète saint Paul [1] ; j'ai parlé selon l'esprit de la foi, qui est le même dans toute l'Église : j'ai parlé naturellement comme je croyais. C'était donc là le premier état, qui précède toutes les recherches, et qui est celui du simple fidèle plutôt que celui du docteur : ou si l'on veut dire que saint Augustin parlait de la grâce en grand docteur, comme en effet ce qu'on vient d'entendre lui méritait dès lors un des premiers rangs dans cet ordre, il faut dire que ce docteur voyait plutôt le fond du mystère, qu'il n'entrait dans le détail des difficultés ; en sorte que ses connaissances, quoique pures, n'étaient pourtant pas encore assez affermies pour soutenir le choc des objections.

De cet état il alla au second, où il commença, mais encore imparfaitement, à examiner la matière ; ce qu'il fit à l'occasion de ses premières expositions sur l'Épître aux Romains et aux Galates. Ce fut alors qu'il tomba premièrement dans l'embarras, et ensuite comme il arrive naturellement dans l'erreur. Car n'ayant pu démêler d'abord ce qu'il fallait croire du profond mystère de la prédestination, dont la source est une bonté toute gratuite, comme l'enseigne constamment la foi catholique, il tomba, mais comme en passant, dans

1 II. *Cor.* IV, 13.

cette erreur : *que la foi par laquelle nous impétrons les autres dons, n'était pas elle-même un don de Dieu, mais nous venait comme de nous-mêmes*[1]; et cela, dit-il[2], *c'était avouer que la grâce était donnée selon les mérites :* puisque le reste des dons de Dieu était accordé au mérite de la foi que nous avions de nous-mêmes; *ce qui était manifestement nier la grâce :* parce qu'elle n'est plus grâce, *si elle n'est pas donnée gratuitement*[3], comme le même saint Augusin ne cesse de le répéter.

CHAPITRE XIV.

Saint Augustin ne tomba dans cette erreur que dans le temps où il commença à étudier cette question, sans l'avoir encore bien approfondie.

On voit donc en quoi consistait l'erreur que ce Père a rétractée, et il en marque la source par ces paroles[4] : *Je n'avais point*, dit-il, *assez considéré ni encore trouvé*, NONDUM DILIGENTIUS QUÆSIVERAM NEC ADHUC INVENERAM, *quelle est cette élection de la grâce dont saint Paul a dit :* LES RESTES SERONT SAUVÉS PAR L'ÉLECTION DE LA GRACE; *ni quelle est cette miséricorde que nous obtenons avec le même apôtre, non parce que nous sommes fidèles, mais afin que nous le soyons; ni quelle est cette vocation selon le décret de Dieu*, SECUNDUM PROPOSITUM, *que le même apôtre nous enseigne : sentiment*, poursuit ce saint docteur[5], *où je vois encore nos frères* (ce sont les semi-pélagiens), *parce qu'en lisant mes livres ils n'ont pas pris soin de profiter avec moi.*

Nous apprenons de saint Prosper[6] que ses adversaires, c'est-à-dire, les Marseillais et les semi-pélagiens, prirent avantage de ce changement; et encore aujourd'hui de mauvais critiques en tirent un argument contre sa doctrine. Mais les papes et toute l'Église a été édifiée de cette humilité de saint Augustin qui, sans chercher de détours, ni penser à s'excuser lui-même, ce qu'il aurait bien pu faire s'il s'était abandonné à cet esprit qui explique et excuse tout, a confessé si franchement son erreur, et, ce qu'il ne faut pas oublier, l'a confessée comme une erreur et un sentiment condamnable, DAMNABILEM SENTENTIAM; et encore : *J'étais*, dit-il[7], *dans cette erreur :* et enfin : *J'errais comme eux....*

[1] I. *Retract.* cap. XXIII, n° 2. *De Præd. SS.* cap. III.
[2] *Ibid.* cap. II.
[3] *De don. Pers.* lib. XX.
[4] *Loc. jam cit.*
[5] *De Præd. SS.* cap. IV.
[6] *Epist. ad Aug.*
[7] *De Præd. SS.* cap. II, III.

CHAPITRE XV.

Saint Augustin sort bientôt de son erreur par le peu d'attachement qu'il avait à son propre sens, et par les consultations qui l'obligèrent à rechercher plus exactement la vérité : réponse à Simplicien : progrès naturel de l'esprit de ce Père, et le troisième état de ses connaissances.

Un homme si humble ne demeura pas longtemps dans l'erreur; et s'il errait, comme il n'en faut pas douter, puisqu'il l'avoue, c'était sans attachement à son sentiment, puisqu'il s'en désabusa de lui-même, en lisant persévéramment l'Écriture sainte et en étudiant la matière. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'il fut déterminé à s'y appliquer par une obligation qui ne pouvait être ni plus simple, ni plus naturelle. Ce fut, comme on vient de voir, au commencement de son épiscopat, dans le livre à saint Simplicien, à l'occasion, non des questions que fit naître l'hérésie, mais de celles que lui proposait, dans un esprit pacifique, ce fidèle serviteur de Dieu sur quelques versets de l'Épître aux Romains. Alors donc, dans le temps que le ministère de l'épiscopat et les lettres des plus grands évêques qui le consultaient, l'obligeaient à épurer sa doctrine; alors, dis-je, dans cette importante conjoncture, il vit le fond de tout ce qu'il a enseigné depuis sur la matière de la grâce; en sorte que l'hérésie pélagienne s'étant élevée longtemps après, elle le trouva si préparé, qu'il n'eut plus qu'à étendre et à confirmer ce que Dieu lui avait fait voir dans les épîtres de saint Paul.

Ces changements de saint Augustin paraîtront bien naturels, si l'on considère la nature et les progrès de l'esprit humain. Un philosophe de notre siècle disait que l'existence d'une première cause et d'un premier être frappait d'abord les esprits, en considérant les merveilles de la nature; qu'elle semblait échapper, lorsqu'on entrait un peu plus avant dans ce secret, mais qu'enfin elle revenait, pour n'être plus ébranlée, en pénétrant jusqu'au fond. A plus forte raison pouvons-nous dire que les grandes vérités de la religion, telles que sont celles de la grâce qui nous convertit et nous inspire en toutes choses, gagnent d'abord un cœur chrétien; qu'en pénétrant la superficie d'une vérité si profonde on trouve les doutes, parmi lesquels elle semble comme disparaître pour un temps, sans néanmoins que le cœur en soit éloigné; qu'enfin, entrant dans le fond, elle revient et plus ferme et plus claire, en sorte que non-seulement elle ne peut plus être ébranlée, mais encore qu'on est capable d'y amener ceux qui l'ignorent, et de renverser ceux qui la combattent.

CHAPITRE XVI.

Trois manières dont saint Augustin se reprend lui-même dans ses *Rétractations:* qu'il ne commence à trouver de l'erreur dans ses livres précédents que dans le vingt-troisième chapitre du premier livre des *Rétractations:* qu'il ne s'est trompé que pour n'avoir pas assez approfondi la matière : et qu'il disait mieux lorsqu'il s'en expliquait naturellement, que lorsqu'il la traitait exprès; mais encore faiblement.

C'est lui-même qui nous apprend ce progrès de ses connaissances; et il faut soigneusement remarquer qu'il ne dit pas que l'erreur dont il a eu à se corriger avant son épiscopat, fut une erreur répandue dans tous les ouvrages qu'il écrivait avant ce temps : *On trouvera,* dit-il[1], *cette erreur dans quelques-uns de mes ouvrages avant mon épiscopat,* et non pas en tous, ni en la plupart; en quoi il faut ajouter que le premier de ses ouvrages, où il marque de l'erreur sur la prévention de la grâce, est celui de l'exposition de quelques propositions de l'Épître aux Romains, qui est aussi le premier où il examine exprès, mais encore faiblement, comme on a vu, les questions de la grâce. Auparavant, où, sans aucun examen exprès, il parlait selon la simplicité de la foi, il ne remarque aucune erreur dans ses discours : au contraire, il montre partout, que ce qu'il disait du libre arbitre ne nuisait point à la grâce, dont il n'était pas question alors. Ainsi tout ce qu'il disait était véritable, encore qu'il ne dît pas tout, mais seulement ce qui faisait aux questions qu'il avait entre les mains; en sorte que sans rien reprendre dans ses sentiments, il ne lui restait qu'à les bien exposer. C'est ce qu'on peut observer dans les vingt-deux premiers chapitres de ses *Rétractations;* car loin qu'il s'accuse alors d'avoir erré sur la grâce, nous avons vu clairement qu'il croyait l'avoir enseignée dans ses livres du *Libre Arbitre* avec aussi peu d'erreur, que s'il avait eu à s'en expliquer contre Pélage présent.

L'endroit donc où il commence à se tromper et à marquer son erreur, c'est ce livre dont il a parlé au vingt-troisième chapitre du premier livre des *Rétractations,* qui est celui de l'exposition sur l'Épître aux Romains. Auparavant il est sans tache, et son ouvrage des *Rétractations* se réduit à trois points; car, ou il explique ce qu'il a dit en disant plus distinctement ce qu'il n'avait dit qu'en général, ou il supplée ce qui manque, en ajoutant ce qu'il a omis parce qu'il n'était pas de son sujet; ou il se reprend et se corrige comme ayant été dans l'erreur, ce qui commence seulement à ce vingt-troisième chapitre qu'on vient de marquer, où il rétracte ce qu'il a écrit sur l'Épître aux Romains.

Encore faut-il observer de quelle manière il se trompait. Ce n'était point par un jugement fixe et déterminé : mais comme un homme *qui cherchait, et encore imparfaitement :* NONDUM DILIGENTIUS QUÆSIVERAM; *qui n'avait point encore trouvé:* NEC ADHUC INVENERAM; *qui traitait la question avec moins de soin :* MINUS DILIGENTER; *qui ne croyait pas même encore être obligé à la traiter à fond :* NEC PUTAVI QUÆRENDUM ESSE, NEC DIXI; *qui ne savait pas bien ce qui en était, et qui en parlait en doutant:* SI SCIREM, *Si j'eusse su*[1]. Ainsi il ne savait pas : s'il disait bien auparavant, ce n'était point par science, comme après un examen exact, mais par foi et sans rechercher. Il disait cependant *très-bien,* comme il le remarque lui-même[2] : RECTISSIME DIXI; mais non pas encore d'un ton assez ferme, ni d'une manière assez suivie. Il était à peu près dans le même état, lorsqu'il répondit aux quatre-vingt-trois questions[3]. Il agitait la matière et approchait de la vérité dans ces deux livres, qui se suivirent de près; et tous les deux ne précédèrent que de peu de temps celui à Simplicien, où, la recherche étant plus exacte, il arriva aussi, comme on a vu, à la pleine connaissance de la vérité.

Et il y a cela de remarquable dans tout ce progrès, qu'il disait mieux en parlant de l'abondance du cœur sans examiner la matière, qu'il ne faisait en l'examinant, mais encore imparfaitement, ce qu'on ne doit pas trouver étrange, parce qu'ainsi qu'il a été dit, dans ce premier état, la foi et la tradition parlaient comme seules, au lieu que dans le second, c'était plutôt le propre esprit. C'est un caractère assez naturel à l'esprit humain de dire mieux par cette impression commune de la vérité, que lorsqu'en ne l'examinant qu'à demi on s'embrouille dans ses pensées. C'est là souvent un grand dénoûment pour bien entendre les Pères; principalement Origène, où l'on trouve la tradition toute pure dans certaines choses qui lui sortent naturellement, et qu'il embrouille d'une terrible manière lorsqu'il les veut expliquer avec plus de subtilité : ce qui arrive assez ordinairement avant que les questions soient bien discutées, et que l'esprit s'y soit donné tout entier.

CHAPITRE XVII.

Quatrième et dernier état des connaissances de saint Augustin; lorsque non seulement il fut parfaitement instruit de la doctrine de la grâce, mais capable de la défendre : l'autorité qu'il s'acquit alors. Conclusion contre l'imposture de ceux qui l'accusent de n'avoir changé que dans la chaleur de la dispute.

Quoi qu'il en soit, on ne peut plus dire, sans

[1] *De Præd. SS.* cap. III, n° 7.

[1] I. *Retract.* cap. XXIII 2, 3, 4.
[2] *Ibid.* — [3] 83 *q.* 68.

une malice affectée, que saint Augustin n'ait changé ses premiers sentiments sur la grâce, que dans l'ardeur de la dispute; puisqu'on le voit tomber naturellement, et à mesure qu'il approfondissait de plus en plus les matières, dans la doctrine qu'il a enseignée jusqu'à la mort : Dieu le conduisant par la main, et le menant pas à pas à la parfaite connaissance d'une vérité dont il voulait l'établir le défenseur et le docteur.

C'est donc là le dernier état de saint Augustin, où déjà pleinement instruit sur cet important article, il en devint le défenseur contre l'hérésie de Pélage. Son autorité croissait tous les jours; et dans ses derniers écrits, il était enfin parvenu jusqu'à pouvoir dire avec une force qui se faisait respecter [1] : *Lisez et relisez ce livre; et si vous l'entendez, rendez-en grâces à Dieu : si vous ne l'entendez pas, demandez-lui-en l'intelligence, et il vous sera donné de l'entendre.* C'est ainsi qu'il fallait parler, quand après trente ans d'épiscopat, et vingt ans utilement employés à détruire la plus superbe des hérésies, on sentait, comme un second Paul, l'autorité que la vérité donnait à un dispensateur irréprochable de la grâce et de la parole de Jésus-Christ; et c'est ainsi, comme le rapporte saint Prosper dans sa Chronique, *que le saint évêque Augustin, excellent en toutes choses, mourut en répondant aux pélagiens au milieu des assauts que les Vandales livraient à sa ville et persévéra glorieusement jusqu'à la fin dans la défense de la grâce chrétienne.*

CHAPITRE XVIII.

Que les changements de saint Augustin, loin d'affaiblir son autorité, l'augmentent; et qu'elle serait préférable à celle des autres docteurs en cette matière, quand ce ne serait que par l'application qu'il y a donnée.

Pour maintenant remettre en deux mots, devant les yeux du lecteur, ce que nous venons de dire sur le progrès des sentiments de saint Augustin, nous avons démontré deux choses : l'une qui regarde ce Père, l'autre qui regarde directement toute l'Église. La première est qu'il n'est pas permis, en répétant les vieux arguments des semi-pélagiens, de prendre avec eux pour une raison de s'opposer aux sentiments de saint Augustin les changements qu'il a faits en mieux dans sa doctrine. C'est une erreur qui ne peut tomber que dans des esprits mal faits. Les changements de ce Père n'ont rien qui ne donne lieu de l'estimer davantage; puisque s'il s'est trompé, c'est avant que d'avoir étudié à fond la question : qu'il s'est redressé de lui-même aussitôt après l'avoir bien examinée; et qu'encore qu'en écrivant ses premiers livres il n'eût pas encore trouvé la solution de toutes les difficultés, et développé distinctement la vérité dans toutes ses suites, il en avait néanmoins posé les principes : de sorte qu'en se corrigeant parfaitement au commencement de son épiscopat, il n'a fait que revenir aux premières impressions qu'il avait reçues en entrant dans l'Église.

[1] *De Grat. et Lib. Arb.* cap. XXIV.

Voilà ce qui regardait saint Augustin; et encore que l'Église y ait l'intérêt que tout le monde peut recueillir des faits qui ont été avancés, voici une seconde chose que nous avons établie, qui regarde directement son autorité : que ce n'est pas l'esprit de vérité, mais de contradiction et d'erreur, qui a fait dire à notre critique et à ses semblables, que les sentiments rétractés par saint Augustin étaient les plus naturels comme les plus anciens; car le contraire paraît maintenant par le progrès qu'on vient de voir de sa doctrine. Aussi faut-il remarquer, et c'est la dernière réflexion que nous avons à faire sur cette matière, que dans le temps où ce Père avoue qu'il se trompait, il ne dit pas qu'il fût tombé dans cette erreur en suivant les anciens docteurs. Il faut laisser un sentiment si pervers et si faux à Grotius et à ses disciples. Pour saint Augustin, il dit bien, ce qui est très-vrai, que les anciens n'ont pas eu d'occasion de traiter à fond cette matière, et ne s'en sont expliqués que brièvement et en passant, dans quelques-uns de leurs ouvrages, TRANSEUNTER ET BREVITER, comme il a déjà été remarqué; mais loin de dire par là qu'ils se fussent trompés ou qu'ils eussent d'autres sentiments que ceux qu'on a suivis depuis, il dit formellement le contraire, et, non content de le dire, il le prouve par des passages exprès de saint Cyprien, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise et des autres, ajoutant qu'il en pourrait alléguer un bien plus grand nombre, si la chose n'était constante d'ailleurs par les prières de l'Église. Et il est vrai que cet esprit de prières, qui est dans l'Église, emporte une si précise et si haute reconnaissance de la prévention de la grâce qui nous convertit, que c'est principalement sur ce fondement que l'Église en a fait un dogme de foi contre les semi-pélagiens; de sorte que revenir aux sentiments rétractés par saint Augustin, c'est non-seulement envier à ce saint docteur la grâce que Dieu lui a faite de profiter tous les jours de la lecture des saints livres, mais encore s'attaquer directement à l'autorité de l'Église catholique.

De tout cela il résulte que quand la doctrine de saint Augustin n'aurait pas reçu du saint-siége et de toute l'Église catholique les approbations qu'on a vues, et qu'il n'en aurait eu d'autres que celle d'avoir été regardé durant vingt ans comme

le tenant de l'Église, sans avoir été repris que de ceux qu'on a réprimés par tant de censures réitérées, il n'en faudrait pas davantage pour le préférer aux autres docteurs en cette matière; et c'est aussi ce qu'ont fait tous les orthodoxes anciens et modernes, et entre autres les scolastiques, à l'exemple de saint Thomas, qui en est le chef.

CHAPITRE XIX.

Quelques auteurs catholiques commencent à se relâcher sur l'autorité de saint Augustin à l'occasion de l'abus que Luther et les luthériens font de la doctrine de ce saint : Baronius les reprend, et montre qu'en s'écartant de saint Augustin on se met en péril d'erreur.

Il est vrai qu'à l'occasion de Luther et de Calvin, qui abusaient du nom de saint Augustin comme de celui de saint Paul, quelques catholiques se sont relâchés sur ce Père; mais, outre que le concile de Trente a tenu une conduite opposée, ceux qui faiblement et ignoramment ont abandonné saint Augustin, en ont été, pour ainsi dire, punis sur-le-champ, par les périls où ils se sont trouvés engagés, comme on le peut voir dans ce grave avertissement du cardinal Baronius[1] : *Puisque toute l'Église catholique s'est opposée à la doctrine de Fauste, évêque de Riez* (il en avait dit autant de tous les autres semi-pélagiens), *que les modernes, qui, en écrivant contre les hérétiques de notre temps, croient les mieux réfuter en s'éloignant du sentiment de saint Augustin sur la prédestination, considèrent dans quel péril ils se mettent; puisque les armes ne nous manquent pas d'ailleurs pour abattre ces novateurs.*

Ces périls sont ceux de tomber dans l'hérésie semi-pélagienne, comme il est arrivé presque à tous ceux qui se sont volontairement écartés des sentiments de saint Augustin. Nous en trouverons dans la suite de grands exemples; et je ne crois pas m'être trompé en regardant leur erreur comme une juste punition de leur témérité, qui leur a fait présumer qu'ils défendraient mieux l'Église qu'un si grand docteur.

Et tant s'en faut que l'erreur où saint Augustin avoue qu'il a été durant quelque temps, ait affaibli, dans l'esprit de ce docte cardinal, la révérence pour sa doctrine, qu'au contraire elle a servi, selon lui, à donner plus d'autorité à ce saint; puisque c'est de l'humble aveu qu'il en a fait dans les livres de la *Prédestination et de la Persévérance*, que le même Baronius prend occasion de les regarder[2], *quand il n'y en aurait point d'autres preuves, comme des livres écrits par l'inspiration du Saint-Esprit, qui se repose sur les humbles*. Il faudrait ici transcrire toutes ses Annales, pour rapporter les éloges qu'il a donnés à la doctrine de saint Augustin sur la grâce; et il suffit de dire en un mot, qu'à son sens, autant qu'il a surpassé les autres docteurs dans ses autres traités, autant s'est-il surpassé lui-même dans ceux qu'il a composés contre les pélagiens. Voilà comment l'annaliste de l'Église a traité le *novateur* de M. Simon.

[1] Tom. VI, ann. 490, p. 449.
[2] Tom. V, ann. 426, p. 497.

CHAPITRE XX.

Suite des témoignages des catholiques en faveur de l'autorité de saint Augustin sur la matière de la grâce depuis Luther et Calvin : saint Charles, les cardinaux Bellarmin, Tolet et du Perron; les savants jésuites Henriquez, Suarez, Vasquez.

Nous avons vu le témoignage du cardinal saint Charles Borromée : le cardinal Bellarmin s'est étudié à prouver[1], par les décrets du saint-siége qu'on a rapportés, *que la doctrine de saint Augustin sur la prédestination*, particulièrement dans ses derniers livres, qui est l'endroit où l'on veut trouver de l'innovation, *n'est pas la doctrine particulière de ce saint, mais la foi de l'Église catholique*. Le cardinal Tolet[2], en remarquant quelque différence entre les Grecs et saint Augustin, dans les expressions, comme on verra, ou en tout cas dans des minuties, leur préfère saint Augustin comme le docteur particulier de la grâce : le cardinal du Perron, la lumière non-seulement de l'Église de France, mais encore de toute l'Église sur les controverses, oppose aux excès des calvinistes, sur la prédestination, l'autorité de saint Augustin, qu'*il nomme le plus grand docteur au point de la prédestination qui ait été depuis les apôtres, voire la voix et l'organe de l'ancienne Église pour ce regard*[3].

Ce docte cardinal eût donc été bien éloigné de la faiblesse de ceux qui n'ont pas su soutenir contre les hérétiques le plus grand docteur de l'Église. Je dois ce témoignage à une savante compagnie d'avoir été très-opposée à leur sentiment. On l'a ouïe dans les cardinaux Tolet et Bellarmin, deux lumières de cet ordre et de l'Église catholique. Mais les autres n'ont pas été moins respectueux. *Henriquez*[4] : « Les conciles et les papes révèrent « l'autorité de saint Augustin; et dans la matière « de la prédestination et de la grâce, le seul Au- « gustin vaut mille témoins. » *Suarez*[5] : « Ce que « saint Augustin établit comme certain et appar- « tenant aux dogmes de foi, doit être tenu et dé- « fendu de tout prudent et habile théologien, « encore qu'il ne soit pas certain qu'il a été défini

[1] Lib. II *de Grat. et Lib. Arb.* cap. XI.
[2] *In Joan.* et *ad Rom.* passim.
[3] *Rép. au roi de la Grande-Bretagne*, cap. XII, p. 58.
[4] *De ult. fin. hom.* cap. II.
[5] *Proleg.* VI, cap. VI, n° 17.

« par l'Église ; parce que l'Église ayant tant déféré « à saint Augustin sur cette matière, qu'elle a « suivi sa doctrine en condamnant les erreurs « opposées à la grâce, ce serait une grande témé- « rité à un docteur particulier d'oser contredire « saint Augustin, lorsqu'il enseigne quelque chose « sur la grâce de Dieu comme orthodoxe : à cause « aussi principalement que ce Père a travaillé si « longtemps, avec tant de sagesse, tant d'esprit, « tant de soin et de persévérance, et, ce qui est « plus, avec tant de dons de Dieu à défendre et à « expliquer la grâce. » Il ne faut point de commentaire à ces paroles, et il n'y a qu'à les retenir pour en faire l'application quand il faudra ; mais ceci n'est pas moins exprès : *Rien n'a tant fait admirer et révérer saint Augustin que la doctrine de la grâce ; et s'il avait erré en l'expliquant, son autorité serait fort affaiblie, et ce serait sans raison que l'Église aurait suivi son jugement avec tant de confiance pour expliquer cette doctrine : ce qui serait impie à penser.* Ainsi l'honneur de l'Église est engagé manifestement avec celui de saint Augustin, et ce serait une impiété de les séparer. Enfin ce théologien, non content de s'être expliqué sur les ouvrages de saint Augustin en général dans la matière de la grâce, vient en particulier à ceux d'où l'on veut tirer principalement ses prétendues innovations [1] : « Les deux derniers livres de saint Augustin, *de* « *la Prédestination* et *de la Persévérance,* qu'il a « écrits dans sa dernière vieillesse, sont comme « le testament de ce Père, et ont je ne sais quelle « autorité plus grande, tant à cause qu'ils ont été « travaillés après une extrême application et une « longue méditation de cette matière, qu'à cause « aussi que, l'erreur de ceux contre qui il écrivait « étant plus subtile, ils ont été composés avec « plus de pénétration. » On avouera qu'il n'y avait rien à dire sur ce sujet, ni de plus exprès, ni qui fût fondé sur des raisons plus convaincantes. *Vasquez* [2] : « Il vaut mieux suivre les sentiments de « saint Augustin que des autres, dans la matière « de la grâce et de la prédestination ; il éclate parmi « les Pères comme le soleil sur les autres astres : « *d'où il conclut,* qu'encore que l'autorité des « autres Pères doive être de grand poids dans « toutes les matières ; dans celle-ci, *qui est celle* « *de la prédestination*, le seul Augustin, *dit-il*, « me tiendra lieu de plusieurs docteurs, à cause « principalement, que, du commun consentement « de tous ceux qui en jugent bien, il excelle de « beaucoup au-dessus des autres. »

La préférence qu'il donne à saint Augustin sur les autres Pères, il la donne aux derniers livres du même Père [1], c'est-à-dire, à ceux qu'il a écrits contre les semi-pélagiens, sur tous ses autres ouvrages ; et cette vérité expressément reconnue par tant de théologiens, doit passer dorénavant pour très-constante.

[1] *Proleg.* VI, cap. VI, n° 19.
[2] *In* I *p. disp.* 89, cap. I, IV.

CHAPITRE XXI.

Témoignages des savants jésuites qui ont écrit de nos jours, le père Petau, le père Garnier, le père Deschamps. Argument de Vasquez pour démontrer que les décisions des papes Pie V et Grégoire XIII ne peuvent pas être contraires à saint Augustin : conclusion : que si ce Père a erré dans la matière de la grâce, l'Église ne peut être exempte d'erreur.

De nos jours, le père Petau établit trois vérités [2] : la première, que, « lorsqu'il s'agit de la « grâce ou de la prédestination, on a coutume d'a- « voir moins d'égard pour les anciens Pères, qui « ont écrit devant la naissance de l'hérésie de Pé- « lage, que pour ceux qui les ont suivis ; » la seconde, « qu'on a beaucoup plus d'égards aux Latins « qu'aux Grecs, même à ceux qui ont écrit après « cette hérésie : parce que l'Église latine en a été « plus exercée que l'Église orientale, encore qu'elle « ait donné occasion à cette dispute ; en sorte que « la plupart des Grecs ont ou profondément ignoré, « ou pénétré moins exactement le fond des dog- « mes des pélagiens. » La troisième vérité, c'est que « de tous les Latins, dont nous avons dit que « l'autorité était la plus grande dans cette dispute, « le premier, du commun consentement des théo- « logiens, est saint Augustin, dont les Pères qui « ont suivi, les papes et les conciles ont déclaré « que la doctrine était avouée et catholique, RA- « TAM ET CATHOLICAM ; en sorte qu'ils ont estimé « que c'était un suffisant témoignage de la vérité « d'un dogme, qu'il se trouvât constamment éta- « bli et autorisé par saint Augustin. » Nous aurons à considérer dans la suite les conséquences de ces vérités : il suffit à présent de voir que, bien loin de nous renvoyer de saint Augustin aux anciens et aux Grecs, le père Petau prend un chemin contraire, du commun consentement des théologiens ; et il n'y a rien de mieux ordonné que ces degrés où il passe des Grecs aux Latins, et des Latins à saint Augustin, pour arriver au comble de l'intelligence.

Depuis peu le père Garnier, célèbre parmi les savants, pour avoir enseigné la théologie jusqu'à la mort, avec l'application que tout le monde sait, et qui a laissé dans sa compagnie tant de disciples après lui, a reconnu, comme on a vu [3], saint Augustin, et surtout dans ses derniers livres *de la Prédestination* et *de la Persévérance,* COMME

[1] *In.* I *p. disp.* 88, cap. VII.
[2] I. *Tom.* lib. IV, cap. VI, n° I.
[3] *Ci-dessus,* liv. V, chap. VIII. Garnier, *Dissert.* VII, chap. II.

LE GUIDE QUI LUI EST DONNÉ PAR LE SAINT-SIÉGE, et comme la source d'où il faut tirer la droite doctrine; et Dieu conserve encore à présent, dans le même ordre, un écrivain aussi renommé dans sa compagnie qu'estimé au dehors [1], qui conclut ainsi ce qu'il a dit sur l'autorité de saint Augustin : « J'augmenterai plutôt que de diminuer les « éloges de ce Père, que je regarde comme le plus « grand de tous les esprits, comme celui où l'on « trouve le dernier degré d'intelligence dont l'humanité est capable, un miracle de doctrine, « celui dont la doctrine nous montre les bornes « dans lesquelles se doit renfermer la théologie, « l'apôtre de la grâce, le prédicateur de la prédestination, la bibliothèque et l'arsenal de l'Église, « la langue de la vérité, le foudre des hérésies, « le siége de la sagesse, l'oracle des treize siècles, « l'abrégé des anciens docteurs et la pépinière où « ceux qui ont suivi se sont formés. Il développe « les mystères de la prédestination et de la grâce, « comme s'il les avait vus dans l'intelligence et « dans la pensée de Dieu même. » Que voudraient dire ces grandes et magnifiques paroles, s'il se trouvait que saint Augustin fût un novateur dans les dogmes qu'il se serait le plus attaché à prouver?

Il est vrai que ce savant homme apporte deux exceptions à son discours : l'une, s'il se trouvait que saint Augustin eût enseigné des choses contraires aux décisions des conciles ou des papes; l'autre, *si tous les Pères ou la partie considérablement la plus grande de ces saints docteurs lui étaient contraires*. Je reçois la condition, et j'ajoute seulement avec Suarez [2], qui l'a donnée le premier, *que cela se trouvera rarement ou point du tout*. Il se trouvera si rarement, que ni Suarez, ni le savant père Deschamps qui l'a imité, n'en ont marqué aucun exemple, en sorte que de bonne foi il faut réduire ce *rarement* à point du tout, et reconnaître que ses restrictions (il faut suivre saint Augustin, si l'Église ou le commun des Pères ne lui sont pas contraires) sont apposées, non pour montrer que le cas soit arrivé, mais pour expliquer seulement en ce cas, quelle autorité serait préférable.

J'ajouterai encore, avec Vasquez [3], que personne ne doit penser que les papes, et notamment Pie V et Grégoire XIII dans leur bulle contre Baïus, *aient condamné le sentiment de saint Augustin, qui a reçu en cette matière (de la grâce) une si merveilleuse recommandation et approbation par le pape Célestin* Ier *et qui a été célébré avec tant d'éloges dans tous les siècles suivants; en sorte*, conclut-il [1], *qu'il nous faut tâcher d'expliquer la censure de ces papes sainement et d'une manière qui se puisse concilier avec la doctrine de ce Père.* J'ajouterai, en dernier lieu, comme un corollaire de tout ce qu'on vient de voir, que si l'on prétendait avec M. Simon, que saint Augustin fût contraire à la tradition des saints docteurs, ou aux décrets de l'Église dans quelques dogmes touchant la grâce qu'il aurait entrepris d'établir comme de foi dans tous ses ouvrages, principalement dans les derniers, qui sont les plus approuvés; tous les éloges que lui ont donnés les siècles suivants, et tous les décrets des papes en sa faveur, ne seraient qu'une illusion : saint Augustin ne serait pas un guide donné par l'Église, si on s'égarait en le suivant; il ne serait pas la bouche de l'Église, s'il avait soufflé le froid et le chaud, le vrai et le faux, le bien et le mal : le pape saint Célestin ne devait point avoir si sévèrement réprimé ceux qui disaient que ce Père était l'auteur d'une nouvelle doctrine, si en effet il l'était, ni ceux qui le reprenaient d'avoir excédé, si en effet il excédait jusque dans des matières capitales : il ne fallait pas, comme a fait le pape Hormisdas, pour trouver le sacré dépôt de la tradition et de la saine doctrine sur la grâce et le libre arbitre, renvoyer aux livres de ce Père, avec un choix si précis de ceux qu'il fallait principalement consulter, si, de ces deux matières dont il s'agissait, il avait outré l'une et affaibli l'autre : il y eût fallu au contraire distinguer le bon d'avec le mauvais, le douteux ou le suspect d'avec le certain, et non pas y renvoyer indéfiniment : autrement, on égarait les savants, on tendait un piége aux simples, et, comme dit Suarez, l'Église, ce qu'à Dieu ne plaise, les induisait en erreur.

LIVRE SEPTIÈME.

SAINT AUGUSTIN CONDAMNÉ PAR M. SIMON : ERREURS DE CE CRITIQUE SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL.

CHAPITRE PREMIER.

M. Simon entreprend directement de faire le procès à saint Augustin sur la matière de la grâce : son dessein déclaré dès sa préface.

Il ne faudra plus maintenant que lire, pour ainsi parler, à l'ouverture du livre, l'histoire critique de M. Simon, pour y trouver les marques sensibles d'une doctrine réprouvée. Nous avons déjà remarqué en abrégé pour une autre fin, mais

[1] Steph. Deschamps *de hær. Jans.* lib. III, *disp.* I, cap. VI, n° 15.
[2] *De Grat. prolcg.* I, n° 17.
[3] *In* I, 2. *D. Thom. disp.* 190, cap. XVIII.

[1] *In* I, 2, *D. Thom. disp.* 190, cap. XVIII.

il faut maintenant le voir à fond, qu'il se déclare dès sa préface, où, après avoir parlé des gnostiques et avoir mis leur erreur à nier le libre arbitre, il assure[1] que *c'est par rapport aux fausses idées de ces hérétiques que les premiers Pères ont parlé tout autrement que saint Augustin des matières de la grâce, du libre arbitre, de la prédestination et de la réprobation.* Voilà donc le fondement de M. Simon, que pour combattre *les fausses idées* de ceux qui niaient le libre arbitre, il en fallait parler tout autrement que saint Augustin, qui demeure par conséquent ennemi comme eux du libre arbitre, et fauteur des hérétiques qui le niaient. C'est en général le plan de l'auteur; et, pour le rendre plus vraisemblable, il ajoute que *cet évêque*, c'est saint Augustin, *s'étant opposé aux nouveautés de Pélage qui, au contraire des gnostiques, donnait tout au libre arbitre de l'homme, et rien à la grâce, a été l'auteur d'un nouveau système.* C'est un système en matière de religion et de doctrine : c'est un système pour l'opposer aux nouveautés de Pélage. Si ce système est nouveau, saint Augustin a opposé nouveauté à nouveauté; par conséquent excès à excès, et d'autres excès et d'autres nouveautés aux excès et aux nouveautés de Pélage. Saint Augustin a le même tort que cet hérésiarque : il fallait faire un tiers-parti entre eux deux; et non pas prendre le parti de saint Augustin, comme a fait saint Célestin et toute l'Église.

Si la doctrine de saint Augustin est nouvelle sur la matière où il a reçu tant d'approbation, c'est une suite que ses preuves le soient. Aussi M. Simon pousse-t-il les choses jusque-là : *Saint Augustin*, dit-il, *s'est éloigné des anciens commentateurs, ayant inventé des explications dont on n'avait point entendu parler auparavant.* Voilà donc un novateur parfait, et dans le fond de son système, et dans les preuves dont il le soutient, sans que l'Église s'en soit aperçue; sans que d'autres que ses ennemis, que toute l'Église a condamnés, l'en aient repris. Après douze cents ans entiers, M. Simon le vient dénoncer, on ne sait à qui : il vient réveiller l'Église, qui s'est laissée endormir aux belles paroles de ce Père, et qui a déclaré en termes formels qu'elle n'a rien trouvé à reprendre dans sa doctrine; par conséquent rien de nouveau, rien à quoi elle ne fût accoutumée : autrement elle se serait soulevée, au lieu de réprimer ceux qui se soulevaient.

L'auteur n'a pu s'empêcher de sentir ici le mauvais pas où il s'engageait; mais son erreur est de croire qu'il peut imposer au monde par des termes vagues. *Je déclare néanmoins*, dit-il[2], *que ce n'a point été pour opposer toute l'antiquité à saint Augustin, que j'ai recueilli dans cet ouvrage les explications des Pères grecs.* Mais pourquoi donc? Est-ce pour montrer qu'ils sont d'accord? Ce serait le dessein d'un vrai catholique, qui chercherait à concilier les Pères, et non pas à les commettre. Mais visiblement ce n'est pas celui de M. Simon, chez qui l'on ne trouve à toutes les pages que les anciens d'un côté, et saint Augustin de l'autre; mais voici toute sa finesse : *Comme il y a toujours eu des disputes là-dessus, et qu'il y en a encore présentement, j'ai cru que je ne pouvais mieux faire que de rapporter fidèlement ce que j'ai lu sur les passages du Nouveau Testament dans les anciens commentateurs.* Il voudrait donc faire accroire que c'est seulement sur des matière légères et indifférentes qu'il oppose les anciens à saint Augustin. Nous verrons bientôt le contraire; mais en attendant, sans aller plus loin, il se déclare en continuant de cette sorte : *Vincent de Lérins* (à ce seul nom on s'attend d'abord à voir condamner quelque erreur; écoutons donc à qui l'on oppose ce savant auteur et les règles de la tradition) : *Vincent de Lérins dit que lorsqu'il s'agit d'établir la vérité d'un dogme, l'Écriture seule ne suffit pas, qu'il y faut joindre la tradition de l'Église catholique; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, l'autorité des écrivains ecclésiastiques.* Le principe est bien posé; mais voyons enfin contre qui on dresse cette machine. C'est, premièrement, contre l'hérésie en général : *considérant*, poursuit notre auteur, *les anciennes hérésies, il rejette ceux qui forgent de nouveaux sens, et qui ne suivent point pour leur règle les interprétations reçues dans l'Église depuis les apôtres.* Mais ce qui se dit contre l'hérésie en général, s'applique dans le moment à saint Augustin : *sur ce pied-là*, conclut l'auteur aussitôt après, *on préférera le commun des anciens docteurs aux opinions particulières de saint Augustin;* enfin donc, après de vaines défaites, M. Simon se déclare sa partie : c'est à lui que tout aboutit : c'est contre lui que l'on procède régulièrement : *c'est lui qui n'a pas suivi les interprétations reçues dans l'Église depuis les apôtres.* Il ne reste plus qu'à l'appeler hérétique : on n'ose lâcher le mot; mais la chose n'est point laissée en doute, et l'application du principe est inévitable.

M. Simon, croyant esquiver, s'embarrasse davantage : *Les quatre premiers siècles*, poursuit-il[1], *n'ont parlé qu'un même langage sur le libre arbitre, sur la prédestination et sur la grâce;* c'est pour dire que saint Augustin ne l'a pas parlé : *Il n'y a pas d'apparence que les premiers Pères*

[1] *Præf.*
[2] *Præf.*

[1] *Præf.*

se soient tous trompés; c'est donc saint Augustin qui se trompe et qui renverse l'ancienne doctrine, dont l'Église l'avait établi le défenseur. C'est où tendait naturellement tout le discours. L'auteur n'ose aller jusque-là, et tournant tout court : *Je n'ai pas pour cela prétendu condamner les nouvelles interprétations de saint Augustin*, quoique contraires à celles qui ont été reçues depuis les apôtres ; c'est-à-dire : Je n'ose pas condamner ce que les règles condamnent, ce que j'ai montré condamnable : j'ai bien posé le principe, mais je n'ose tirer la conséquence : *je souhaite seulement que ceux qui font gloire d'être ses disciples, ne fassent pas passer tous les sentiments de leur maître pour des articles de foi.* Je vous l'ai déjà dit, monsieur Simon, vous voulez nous donner le change : il ne s'agit pas de savoir si tous les sentiments de saint Augustin sont des articles de foi ; il s'agit de savoir si, pour combattre ceux à qui vous le faites dire à tort ou à droit, il n'importe, vous n'avez pas pris un tour qui porte trop loin, qui range saint Augustin au nombre des adversaires de la doctrine reçue depuis les apôtres, qui le note par conséquent et qui oblige à le rejeter comme un novateur; vous avez beau dire, Je ne prétends pas, je n'ai pas dessein ; c'est de même *que tirer sa flèche contre quelqu'un et le percer de sa lance, et puis dire : Je ne l'ai pas fait tout de bon*[1], je n'avais pas dessein de le blesser.

On voit, dans cette préface de M. Simon, toute la suite de son ouvrage. A vrai dire, c'est à la doctrine de saint Augustin qu'il en veut partout : il y revient à toutes les pages avec un acharnement qui fait peur; il en est lui-même honteux, et il voudrait bien pouvoir excuser un déchaînement si étrange : *Au regard des Latins,* dit-il[2], *j'ai examiné plus au long les ouvrages de saint Augustin que ceux d'aucun autre, parce qu'il a eu des lumières particulières sur plusieurs passages du Nouveau Testament, et qu'il a tiré beaucoup de choses de son fond.* Sans doute son dessein était de faire admirer la fécondité de son génie; mais non : son dessein était de le reprendre partout, partout de le noter comme un novateur.

CHAPITRE II.

Diverses sortes d'accusations contre saint Augustin sur la matière de la grâce, et toutes sans preuves.

Jusques ici il parle sans preuve, et je ne m'en étonne pas dans une préface où il s'agit seulement de proposer son dessein; mais partout il continue sur le même ton : il décide, il détermine, il suppose tout ce qu'il lui plaît ; mais en produisant les endroits des Pères qui ont précédé, il n'en produit

[1] *Prov.* XX. — [2] *Præf.*

aucun de saint Augustin pour montrer qu'il leur soit contraire. Par exemple au chapitre V, où il commence à vouloir entrer en matière[1], il apporte bien un passage de la *Philocalie* d'Origène, que nous avons déjà rapporté pour une autre fin ; et non-seulement il loue cet auteur d'avoir soutenu *le libre arbitre* contre les gnostiques, mais il ajoute que son sentiment était alors *celui de toute l'Église grecque, ou plutôt,* continue-t-il, *de toutes les Églises du monde avant saint Augustin qui aurait peut-être préféré à ses sentiments une tradition si constante, s'il avait lu avec soin les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qui l'ont précédé. S'il avait lu avec soin ;* il n'a donc pas lu, ou il a lu sans attention. Il plaît ainsi à M. Simon; mais si lui-même, qui l'accuse d'avoir *lu sans soin*, avait lu avec soin seulement quatre ou cinq endroits des derniers ouvrages de ce Père, il y aurait appris qu'il a tout vu, qu'il a senti les difficultés dans toute leur étendue, mais aussi qu'il en a donné le vrai dénoûment : s'il l'a fait sans citer les Pères ou sans les entendre, par malheur pour M. Simon le reste de l'Église ne les avait ni mieux lus, ni mieux entendus, puisqu'on a été content de ce que saint Augustin en a dit. Nous en parlerons ailleurs. Maintenant il nous suffit de remarquer que M. Simon accuse, sans preuve, saint Augustin de négligence. C'est ainsi qu'il agit toujours. En cet endroit et partout, à toutes les pages, saint Augustin, selon lui, a outré la grâce et affaibli le libre arbitre. Qu'il montre donc un seul endroit où il l'affaiblisse ! Il n'a osé; car il sait bien qu'il l'a établi partout, je dis même dans ses ouvrages *de la Grâce,* et peut-être encore mieux que dans tous les autres. Il outre la grâce, vous le dites ; mais une preuve qu'il ne l'a pas fait, c'est que vous n'avez osé citer les endroits, ni marquer précisément en quoi il excède.

Nous avons déjà remarqué, outre la préface de M. Simon, deux endroits dans le corps du livre, où il rejette les sentiments de saint Augustin sur la grâce, et où il produit contre lui Vincent de Lérins, comme si ses règles avaient été faites contre ce Père. Il le suppose ; mais le prouve-t-il ? Nous avons coté ces endroits[2] ; qu'on les lise, on y trouvera des décisions de M. Simon, pas un passage de saint Augustin pour le convaincre d'avoir affaibli le libre arbitre, ou, ce qui est la même chose, d'avoir excédé sur la grâce.

Si je voulais ici transcrire tous les endroits où M. Simon accuse saint Augustin d'avoir voulu engager les pélagiens dans *des opinions particulières* [3], je fatiguerais le lecteur, qui les trouvera de lui-même presqu'à chaque page. Je conclurai

[1] P. 77. — [2] *Ci-dessus.*
[3] P. 141, 252, 254, 255, 288, 290, 291, 292, 295, 298.

seulement, encore un coup, que si cela était, on aurait eu tort de tant vanter dans l'Église un auteur qui, en proposant aux pélagiens des opinions particulières, et non la doctrine commune, les aurait plutôt rebutés qu'il ne les aurait ramenés au grand chemin de la tradition.

CHAPITRE III.

Selon M. Simon c'est un préjugé contre un auteur, et un moyen de le déprimer, qu'il ait été attaché à saint Augustin.

Nous observerons dans la suite que ce qu'il appelle *les opinions particulières de saint Augustin* sont des vérités incontestables, et la plupart très-expressément décidées dans les conciles. Tout ce que nous avons ici à remarquer, c'est le mépris que l'auteur inspire pour la doctrine de saint Augustin. Il est si grand, que, tout au contraire des sentiments que nous avons vus dans les orthodoxes, c'est pour notre auteur une raison de censurer un écrivain, que d'avoir suivi ce Père dans la matière de la grâce. *Il suit ordinairement*, dit-il d'Alcuin[1], *saint Augustin et Bède;* et voici quel en est le fruit : *c'est*, poursuit-il, *qu'il s'attache, non au sens littéral, mais à la manière des théologiens : et il ne fait pas toujours choix des meilleures interprétations, étant prévenu de saint Augustin :* où l'on peut voir, en passant, ce qu'il appelle la *manière des théologiens;* c'est de s'écarter du sens *littéral*, surtout lorsqu'on s'attache à saint Augustin ou à Bède, qui ne fait presque que le transcrire de mot à mot. *Comme Claude de Turin*, dit-il ailleurs[2], *suit pour l'ordinaire saint Augustin sur les matières de la grâce, de la prédestination et du libre arbitre, il a quelquefois des expressions qui paraissent dures; mais on prendra garde que ce n'est pas lui qui parle :* la faute en est à saint Augustin, à qui il s'est attaché. Saint Thomas fait la même faute, et notre auteur le reprend, dès les premiers mots de son *Commentaire sur saint Paul*, d'*être tout rempli de l'explication de saint Augustin*[3]. Il le note, un peu après, *pour avoir embrassé le sentiment de saint Augustin*[4]. Lorsqu'il s'agit de ce Père, c'est une cause de récusation contre saint Thomas, que d'y avoir été attaché. Estius, dit notre auteur[5], sur la dispute de saint Pierre et de saint Paul, n'apporte point d'autre preuve pour le sentiment de saint Augustin, *que les raisons de ce Père depuis confirmées par saint Thomas; mais on sait*, ajoute-t-il aussitôt après, *que la théologie de ce dernier n'est pour l'ordinaire qu'une confirmation de la doctrine de saint Augustin :* c'est-à-dire, qu'on ne le doit pas écouter sur le sujet de ce Père, pour lequel il est

[1] P. 318. — [2] P. 359. — [3] P. 471. — [4] 475. — [5] P. 617.

trop prévenu. En parlant d'Adam Sasbouth, un docte interprète de saint Paul : *S'il fait*, dit-il[1], *quelques réflexions, elles ne sont pas longues, parce qu'il est judicieux et qu'il ne dit presque rien qui ne soit à propos, si ce n'est qu'il s'étend quelquefois sur les interprétations des Pères, et qu'il prend parti pour celles de saint Augustin.* Voilà tout le tort qu'il a, et le seul sujet de rabattre la louange qu'on lui donne d'être judicieux.

Jansénius de Gand a dit, avec tous les théologiens, que saint Augustin ayant eu à combattre l'hérésie de Pélage a parlé plus exactement *de la grâce.* Le grand critique le relève magistralement; et la sentence qu'il prononce, *c'est*, dit-il[2], *qu'il est vrai que saint Augustin a parlé plus en détail de la grâce, puisqu'il a traité exprès cette matière; mais il y a lieu de douter que les principes dont il s'est servi, et les conséquences qu'il en a tirées pour combattre plus fortement Pélage, doivent être préférés à ceux des anciens Pères, qu'il aurait pu suivre, détruisant en même temps les erreurs des pélagiens.* Il tâche de faire perdre à ce docte Père l'avantage qui lui est commun avec tous les autres, d'avoir parlé plus correctement sur les vérités lorsqu'elles ont été contestées, et de les avoir défendues avec plus de force qu'on ne faisait auparavant. Un peu au-dessus : *Il n'était pas nécessaire que saint Augustin inventât de nouveaux principes pour répondre aux pélagiens; il eût été, ce me semble, mieux de suivre ceux qui avaient été établis par les anciens docteurs de l'Église.* Au lieu de prendre ce bon et nécessaire parti, saint Augustin a pris celui de donner occasion aux pélagiens de dire qu'on s'élevait contre les anciens docteurs, et qu'on leur opposait des principes non-seulement nouveaux, mais encore outrés.

CHAPITRE IV.

M. Simon continue d'attribuer à saint Augustin l'erreur de faire Dieu auteur du péché, avec Bucer et les protestants.

M. Simon pousse si loin cette idée, qu'à l'entendre saint Augustin, en combattant les pélagiens, s'est jeté dans l'autre excès; c'est-à-dire, dans les erreurs les plus odieuses de Luther et de Calvin. C'est ce qu'on aura souvent à remarquer; et je rapporterai seulement ici ce qu'il a dit de Bucer[3], lorsqu'en parlant *des manières dures dont il s'exprime, quand il parle de la prédestination et de la réprobation*, qui vont jusqu'à faire Dieu auteur du péché, il remarque que cet auteur cite pour lui *les anciens écrivains ecclé*

[1] P. 639. — [2] P. 604. — [3] P. 744.

siastiques, mais la sentence de M. Simon est qu'*il se trompe en cela. Car*, dit-il, *à la réserve de saint Augustin, et de ceux qui l'ont suivi, toute l'antiquité lui est contraire.* Si l'on n'était trop accoutumé aux emportements de M. Simon, il faudrait se récrier à chacune de ses paroles. On ne pouvait plus formellement faire de saint Augustin un défenseur de Bucer et des duretés des protestants, un homme par conséquent plus propre à rebuter les pélagiens qu'à les instruire, et qui se laisse emporter aux excès les plus odieux. Tel est l'homme que l'Église a tant loué, et à qui elle a confié la défense de sa cause.

Nous avons déjà remarqué que[1], pour préférer Pélage à saint Augustin, il dit que ce Père a fait Dieu auteur du péché : ici, pour lui égaler les protestants, il lui attribue la même erreur, et il n'y a point d'excès dont il ne l'accuse en faveur des hérétiques.

CHAPITRE V.

Ignorance du critique, qui tâche d'affaiblir l'avantage de saint Augustin sur Julien, sous prétexte que ce Père ne savait pas le grec : que saint Augustin a tiré contre ce pélagien tout l'avantage qu'on pouvait tirer du texte grec, et lui a fermé la bouche.

Pour ôter à saint Augustin la gloire d'avoir vaincu les pélagiens, il n'y a chicane où M. Simon ne descende, jusqu'à dire, que ce savant Père n'avait pas toute l'érudition nécessaire pour cette entreprise, parce qu'il ne savait pas beaucoup de grec; comme si tout consistait à savoir les langues. Il dit donc d'abord que Pélage s'était appliqué à l'étude de l'Écriture, et, comme on a vu, il relève tellement son Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, qu'il les met presque au-dessus de tous ceux des Latins ; *mais Julien*, poursuit-il[2], *et ses autres sectateurs, étaient encore plus habiles que lui, ayant eu une connaissance assez exacte de la langue grecque. Ils avaient lu de plus les commentateurs grecs, principalement saint Jean Chrysostôme. Saint Augustin, qui n'avait pas tous ces avantages, n'a pas laissé de les combattre avec succès, et de les accabler en quelque manière, non-seulement par la force de ses raisonnements, mais encore par un grand nombre de passages du nouveau Testament, bien qu'il n'en apporte pas toujours le sens propre et naturel, à cause*, dit-il deux pages après[3], *qu'ayant eu des sentiments particuliers sur la grâce et sur la prédestination, il lui est quelquefois arrivé de rendre le sens de son texte conforme à ses opinions.*

On découvre de plus en plus les détours de notre critique, qui non-seulement fait marcher la louange avec le blâme, mais qui dans le fond ne dit jamais tout ce qu'il veut dire, et se prépare partout des échappatoires. Quoi qu'il en soit, il résulte assez clairement de son discours que saint Augustin n'avait pas sur Julien tout l'avantage qu'il fallait, à cause du peu de grec qu'il savait, et parce qu'il n'avait pas lu, à ce que prétend ce critique, saint Chrysostôme et les autres commentateurs grecs ; et il se déclare plus ouvertement lorsqu'il ajoute[1] : qu'*il ne prévient pas toujours assez les objections de ses adversaires, dans l'explication des passages qui peuvent être interprétés de différentes manières, à cause de l'ambiguïté des mots;* c'est-à-dire que, faute de savoir le grec, saint Augustin est demeuré court contre les pélagiens, et, comme ajoute notre auteur, *qu'il était difficile de remporter une victoire entière sur ces hérétiques, sans toutes ces vues,* qui viennent de la connaissance des langues.

On ne peut en vérité admirer assez ces esprits bornés à cette sorte d'étude et à la critique, qui, sous prétexte que par ce secours on éclaircit quelques minuties, ou qu'on fortifie la bonne cause de quelques preuves accidentelles, s'imaginent que la victoire de la foi sur les hérésies ne sera jamais complète, s'ils ne s'en mêlent Leur présomption fait pitié. Il faut n'avoir jamais ouvert saint Augustin, pour ne pas sentir l'avantage qu'il a en toutes manières sur Julien, non-seulement par la bonté de la cause, mais encore par la force du génie. Pour ce qui est des avantages de la langue grecque, ce Père, sans se piquer d'en savoir beaucoup, loin de rien laisser passer à Julien, sait l'abattre par le texte grec d'une manière si vive, qu'il n'y avait plus qu'à se taire. Quand Julien, ou par malice, ou par ignorance, abusait du mot latin *plures*, qui signifie tout ensemble et *plusieurs*, sans comparatif, et dans le comparatif *un plus grand nombre*, ce qui lui servait à éluder un passage de saint Paul dont il était accablé, saint Augustin ne lui dit qu'un mot, en lui faisant seulement ouvrir le grec des Épîtres de saint Paul : *L'Apôtre*, dit-il[2], *n'a pas écrit* PLURES, *un plus grand nombre; mais* MULTOS *sans rien comparer;* c'est-à-dire, simplement, *plusieurs : il a parlé grec : il a dit* πολλούς, *plusieurs; et non pas* πλείστους, *un plus grand nombre; lisez, et taisez-vous.* NON PRONUNTIAT *plures*, SED *multos;* GRÆCE LOCUTUS EST ; πολλούς DIXIT, NON πλείστους; LEGE, ET OBMUTESCE. Il n'y avait en effet qu'à demeurer la bouche fermée, et abandonner son argument.

[1] *Ci-dessus*, liv. V, chap. VII.
[2] P. 285. — [3] P. 288.

[1] P. 288 et 289.
[2] *Op. imper.* lib. II, n° 206, col. 1035. *Bened.*

Julien tâche d'éluder un passage de la Genèse de la version des soixante-dix, où il est dit qu'aussitôt après le péché nos premiers parents s'étaient fait cette forme d'habillement qui ne couvrait que les reins, et que les Grecs appellent περιζώματα, nom que la Vulgate a retenu : en bon latin *succinctoria*, *præcinctoria*, et encore plus précisément *campestria*. On sait à quoi les saints Pères, et saint Augustin après eux, ont fait servir ces sortes d'habillements : saint Augustin l'explique en un mot par ces paroles : *Qui vult intelligere quid senserint, debet considerare quid texerint* [1] ; ou comme il le propose ailleurs : *Attende quid texerint, et confitere quid senserint* [2]. Julien, qui ne voulait pas reconnaître ce malheureux changement que le péché a fait en nous, tâche de persuader à ses lecteurs, que nos premiers parents couvrirent alors également tout leur corps ; et il prétendait que ce mot, *perizomata*, se devait traduire par le terme général *vestimenta* [3] : ce qui éludait manifestement l'intention de l'écrivain sacré ; mais saint Augustin ramène cet hérétique à la signification du terme grec, qui rendait très-expressément l'hébreu de Moïse ; et parce que Julien alléguait quelques interprètes qui avaient traduit comme il voulait, saint Augustin lui fait voir premièrement l'ignorance ou l'affectation manifeste de ces interprètes inconnus, qui n'avaient pas entendu, ou qui n'avaient pas voulu entendre un terme si clair : et secondement, quoi qu'il en fût, il démontrait que son argument subsistait toujours ; ce qu'il fait d'une manière si pressante, qu'on ne lui peut répliquer : si bien qu'il sait tout ensemble, et profiter des avantages qu'on tirait du grec, et faire voir par la force de son génie que la preuve de la vérité ne dépendait pas des subtilités de la grammaire ; parce qu'encore que son secours ait son utilité, Dieu a mis la vérité dans son Écriture d'une manière si forte par la suite de tout le discours, qu'elle ne laisserait pas de se faire sentir indépendamment de ces minuties et de toutes les finesses du langage.

Il en use de la même sorte contre le même Julien qui ne voulait pas entendre ce qui résultait contre lui de cette parole où saint Paul montre qu'il y a en nous quelque chose de *déshonnête*, INHONESTA NOSTRA [4], sans doute depuis le péché, puisque la sainteté du Créateur ne permettait pas qu'il fût sorti de ses mains un ouvrage où manquât l'honnêteté. Quelques interprètes, par une sorte de honte, avaient adouci ce mot de saint Paul, et Julien se servait de leur timide interprétation, pour affaiblir la pensée de cet apôtre, et cacher à l'homme pécheur l'inévitable déshonnêteté de sa nature corrompue ; mais saint Augustin ne craint point, dans une occasion si pressante, de lui mettre devant les yeux toute la force du mot grec ἀσχήμονα, qu'il faut traduire avec la Vulgate INHONESTA, *déshonnête*, ce qu'il prouve parce que l'apôtre oppose à ce mot ce qu'il appelle εὐσχημοσύνην, HONESTATEM, *l'honnêteté :* et encore εὐσχήμονα, HONESTA, *honnêtes;* et après avoir tiré tous ces avantages du texte grec, il fait voir encore à Julien que même, *sans considérer la force du grec*, NULLA GRÆCORUM CONSIDERATIONE VERBORUM, la seule suite du discours de saint Paul eût dû lui faire sentir combien l'homme devait rougir du désordre que le péché a mis dans son corps. Il procède avec la même méthode dans le dernier ouvrage contre Julien [1], où, après avoir établi le sens véritable de saint Paul par le texte grec, il prouve, par la nature de la chose même, qu'en effet il faut reconnaître cette déshonnêteté dans le corps humain, depuis que nos premiers pères furent obligés de le couvrir. Voilà ce qu'on appelle triompher et s'élever en sublime théologien au-dessus des langues, sans perdre les avantages qu'on en peut tirer.

Saint Paul avait fait voir le désordre de la concupiscence de la chair, en l'appellant πάθος ἐπιθυμίας [2] : ce que quelques-uns ont traduit comme la Vulgate PASSIO DESIDERII, *la passion du désir* ou *de la concupiscence;* et les autres, peut-être plus profondément, MORBUS DESIDERII, *la maladie de la concupiscence* [3]. Saint Augustin remarque la force du mot grec πάθος, qui sans doute signifie très-bien une maladie ; et encore plus expressément, si je ne me trompe, une maladie habituelle, c'est-à-dire, le plus mauvais genre de maladie ; et s'élevant, selon sa coutume, au-dessus de ces disputes de grammaire, il montre, et en cet endroit et ailleurs, non-seulement par la suite du passage de saint Paul, mais encore par tous les principes du christianisme, que de quelque façon qu'on veuille traduire le *pathos* de saint Paul, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'on le doit prendre en mauvaise part, et que c'est une véritable maladie.

On dira qu'il ne faut pas être fort savant en grec pour dire ces choses. J'en conviens ; car qu'on n'aille pas s'imaginer que je veuille louer saint Augustin comme un grand grec, ou le relever par la science des mots qu'il a estimée, mais en son rang, c'est-à-dire, infiniment au-dessous de la science des choses. J'avoue donc qu'il ne savait

[1] *De nupt. et conc.* lib. II, cap. XXX.
[2] *Oper. Imper.* lib. IV, n° 37, p. 1153.
[3] *Cont. Jul.* lib. V, cap. II, n° 5, p. 628, 629.
[4] I. *Cor.* XII, 23. *Cont. Jul.* lib. IV, cap. XVI, n° 80, p. 624.

[1] *Op. Imp.* lib. IV, n° 36, col. 1152.
[2] I. *Thessal.* IV, 5.
[3] *De nupt. et conc.* lib. II, cap. XXXIII.

pas parfaitement le grec ; si l'on veut, qu'il n'en savait pas beaucoup ; et c'est de là aussi que je conclus que sans peut-être en savoir beaucoup, on peut abattre ceux qui le savent très-bien, mais qui en abusent, sans leur laisser aucune ressource.

Julien savait le grec, et mieux, à ce qu'on prétend[1], que saint Augustin. J'en doute, je ne le crois pas; mais après tout, que nous importe, puisque ce Père en savait assez pour dire à Julien, sans se tromper : *Je suis fâché que vous abusiez de l'ignorance de ceux qui ne savent pas le grec; et que vous ne respectiez pas le jugement de ceux qui le savent*[2] ? Sans atteindre à la perfection de la science des langues, je ne dis pas un saint Augustin, un si grand génie, mais tout homme judicieux et de bon esprit, peut, en écoutant ceux qui le savent, et en profitant de leurs travaux, et enfin, par tous les secours qu'on a dans les livres, arriver à prendre le goût des langues originales, et entendre les propriétés de leurs mots jusqu'à un degré suffisant, non-seulement pour comprendre, mais encore pour soutenir invinciblement la vérité. C'est ce qu'a fait saint Augustin. Il ne faut que voir comment il s'est servi du travail de saint Jérôme sur l'hébreu, et comment il en a tiré des avantages que saint Jérôme lui-même pourrait n'avoir point tirés ; et nous pouvons assurer qu'aucun de ceux qui ont su le grec et l'hébreu, n'ont mieux défendu que saint Augustin l'Ancien et le Nouveau Testament, et la doctrine qu'ils contiennent. Nous serions bien malheureux, si pour défendre la vérité et la légitime interprétation de l'Écriture, surtout dans les matières de foi, nous étions à la merci des hébraïsants ou des grecs, dont on voit ordinairement en toute autre chose le raisonnement si faible ; et je m'étonne que M. Simon, qui fait tant l'habile, ait l'esprit si court, qu'il veuille faire dépendre la perfection de la victoire de l'Église sur les pélagiens de la connaissance du grec.

CHAPITRE VI.

Suite des avantages que saint Augustin a tirés du texte grec contre Julin.

Mais je vois où M. Simon nous veut mener. Il veut dire que saint Augustin n'a pas eu assez de savoir pour approuver les interprétations favorables aux pélagiens, que ce critique entreprend de soutenir. Par exemple, il veut établir que l'explication du passage de saint Paul, IN QUO OMNES PECCAVERUNT, *en qui tous les hommes ont péché*, n'est pas certaine, et qu'il lui faut préférer ou lui égaler du moins celle de Pélage, qui soutient que *in quo* veut dire *quatenus* ou *eo quod :* en sorte que l'intention de saint Paul soit de dire, non que tous les hommes aient péché en Adam, ce qui est le sens catholique ; mais que tous les hommes, du moins les adultes, aient péché en l'imitant, qui est le sens de Pélage. Nous aurons bientôt à parler de cette pensée téméraire autant qu'ignorante, qui ne tend qu'à favoriser les pélagiens ; mais nous dirons en attendant à M. Simon que si saint Augustin n'a pas approuvé cette mauvaise interprétation, ce n'est pas faute d'avoir vu que le grec se pouvait tourner à la manière que le critique voudrait introduire[1]. Car il l'a vu, et l'a rapportée tout du long dans son livre à Boniface ; mais il l'a aussi réfutée si solidement, non par la force du mot, mais par les raisons du fond, qu'il y aura sujet de s'étonner, quand nous serons au lieu de les proposer, comment M. Simon a osé prendre en tant d'endroits le parti contraire.

Il est bien aisé de pouvoir dire qu'*il est difficile d'excuser ici la négligence de saint Augustin, qui n'a point consulté le texte grec*[2] : ce qui est cause qu'il n'a pas songé d'abord qu'il fallait rapporter *in quo*, non point au péché, qui est féminin en grec, mais à Adam même. Il est vrai qu'il n'avait pas d'abord consulté le grec ; mais il le consulta bientôt après : M. Simon le reconnaît[3]; et il paraît qu'il le consulta de lui-même, sans que Julien ou quelque autre de ses adversaires l'en ait averti : mais ce qui paraît encore, c'est qu'avant qu'il le consultât il avait déjà si bien pris l'esprit de l'apôtre et le fond de son sentiment, par la seule suite du discours, que les pélagiens étaient confondus ; en sorte qu'il a soutenu la véritable traduction de cet endroit de saint Paul, avec une parfaite connaissance de la vérité[4]. Voilà les négligences de saint Augustin, qui font plaisir à un vain critique, mais dont les esprits solides ne s'émeuvent pas.

Ce saint docteur n'a pas moins fait paraître l'attention qu'il avait au texte original, en examinant cet autre important passage du même saint Paul : *Regnavit mors ab Adam, etc.*[5]. Car il rétablit, par le texte grec, la négative très-nécessaire qui manquait à un grand nombre de livres latins ; et en même temps il affermit, selon sa coutume, la véritable leçon par la suite du discours et du dessein de saint Paul, afin que personne ne s'y pût tromper : ce qui est le fruit d'une solide et véritable critique.

[1] P. 285.
[2] L. V, *cont. Jul.* cap. II, n° 7, p. 629.

[1] *Cont. duas Epist. Pelag.* lib. IV, cap. IV, n° 7, p. 472.
[2] P. 286.
[3] *Loco jam citat.*
[4] *De peccat. Mer.* lib. I, cap. IX, n° 10, p. 7.
[5] *Ibid.* cap. XI, n° 13, p. 8. *Cont. Jul.* lib. VI, cap. IV, n° 9, p. 666. L. II *op. imp.* p. 1028 et seq. *imp.* p. 1033 et 1038.

CHAPITRE VII.

Vaines et malignes remarques de l'auteur sur cette traduction, *Eramus naturâ filii iræ* : que saint Augustin y a vu tout ce qui s'y peut voir.

Notre auteur insinue encore artificieusement, à sa manière, que saint Augustin s'est trompé dans l'application de ce passage, *naturâ filii iræ* : NOUS ÉTIONS, PAR LA NATURE, ENFANTS DE COLÈRE [1]. *Je ne doute point, par exemple*, dit ce critique [2], *que saint Augustin n'ait très-bien expliqué à la lettre, dans son second livre* (des Mérites et de la Rémission des péchés) [3], *ces paroles de saint Paul* : ERAMUS NATURA FILII IRÆ, *qu'il entend du péché originel, parce que* NATURA, *ou, comme il lit*, NATURALITER, *est la même chose qu'*ORIGINALITER. Pourquoi tant dissimuler ses sentiments? Il fait semblant de ne douter pas que saint Augustin *n'ait très-bien expliqué à la lettre ce passage de saint Paul*; et moi, sans hésiter, je dis qu'il en doute, et même qu'il n'en croit rien, et que ce sont là des détours de cet esprit tortillant, par lesquels il nous veut conduire au plus loin de ce qu'il semble dire d'abord. La raison que j'ai de le croire, c'est qu'il ajoute aussitôt après ces propres mots : *Mais saint Jérôme, qui est plus exact, a observé que le mot grec* φύσει, *auquel répond* NATURA *dans le latin, est ambigu, et qu'il peut être traduit par* PRORSUS *ou* OMNINO. S'il croit de si bonne foi que saint Augustin ait *très-bien expliqué à la lettre* l'endroit de saint Paul, pourquoi donc opposer ensuite l'interprétation de saint Jérôme *qui est plus exact?* pourquoi encore la confirmer par l'ancienne version syriaque? pourquoi ajouter en confirmation que *plusieurs scoliastes grecs ont cru que* φύσει *ne signifiait en ce lieu que* γνησίως *véritablement*, et conclure enfin par ces paroles [4] : *Ce qui rend encore ce passage plus obscur, c'est que le mot de* colère *se prend aussi dans l'Écriture pour* peine ; *et alors le sens serait : Nous méritions véritablement d'être punis.*

Voilà comment il ne doute point que saint Augustin *n'ait très-bien expliqué ce passage à la lettre* ; pendant qu'il en doute si bien, qu'il n'omet aucune raison pour nous en faire douter. Il faut, une fois, apprendre son malin langage et ses manières trompeuses. Mais il est aussi peu sincère dans le fond que dans les manières. Car, premièrement, il impose à saint Augustin, en faisant accroire qu'il a lu, non point *naturâ*, mais *naturaliter* ; ce qui n'est pas vrai. Saint Augustin a lu partout *naturâ* [1] : ce qu'il ajoute, *naturaliter*, il ne l'ajoute pas comme le texte de l'apôtre, mais comme l'explication de quelques-uns, qu'il explique encore davantage par *originaliter*. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'entendre les propres paroles de ce Père, qui dit en termes formels, *que ce qui est dans l'apôtre*, ERAMUS NATURA, *est tourné par quelques-uns* naturaliter, *non selon le terme, mais selon le sens* [2] ; ce qu'il répète encore en un autre endroit [3]. Mais il a beau le répéter, notre critique ne l'entend pas davantage. Car, à quelque prix que ce soit, il veut, jusqu'aux moindres choses, faire voir dans saint Augustin une ignorance du texte, ou bien une négligence de le consulter.

Secondement, saint Augustin n'a pas ignoré que le mot φύσει, *naturâ*, ne pût signifier en grec, dans une signification écartée, *prorsus* ou *omnino* [4] : car il ne le nie pas à Julien qui le lui objecte ; mais il ne daigne pas s'arrêter à une interprétation qui aurait été extraordinaire, bizarre, affectée, n'y ayant rien qui obligeât l'apôtre à se servir, pour dire *omnino*, d'un autre terme que de ὅλως, qu'il emploie ordinairement pour cela ; et il convainc Julien par la traduction latine, *ne se trouvant presque aucuns livres latins où il ne soit écrit* NATURA, *par la nature, si ce n'est ceux*, poursuit-il, *que vous autres pélagiens aurez corrigés, ou plutôt que vous aurez corrompus* : d'où il conclut, et très-bien, que c'est là le sens naturel, puisque c'est celui où s'est porté le gros des traducteurs ; et que d'ailleurs il ne peut pas être mauvais, puisque, s'il était mauvais, *l'ancienne interprétation s'en serait donnée de garde, et ne l'aurait pas suivi*. On voit donc que saint Augustin sait remuer les livres quand il faut, et en tirer tout l'avantage.

Troisièmement, il ne faut point imputer la traduction, *naturâ*, à l'ignorance de la langue grecque, puisqu'il est certain que les plus anciens et les plus doctes commentateurs grecs, comme Origène contre Celse et sur saint Jean [5] et saint Chrysostôme [6] ont entendu la *nature* même, et non autre chose. Théodoret ne s'en est pas éloigné. Théophylacte interprète [7] : *Nous avons irrité Dieu, et nous n'étions que colère* (tant la colère de Dieu nous avait pénétrés) ; *et comme le Fils de l'homme est homme par la nature*,

[1] *Ephes.* II, 3.
[2] P. 289.
[3] *Lib.* II *de Mer. et Remiss. pecc.* cap. X, n° 15, I, 48.
[4] *Ibid.* p. 289.

[1] *Cont. Jul.* lib. VI, cap. X, n° 32, p. 680. *Op. Imp.* lib. II, cap. CCXXVIII, p. 1008, et lib. IV, cap. CXXIII, p. 1210.
[2] *Vid. loc. jam citat. cont. Jul.*
[3] *Oper imp. loc. cit.*
[4] *Vid. loc. jam citat. cont. Jul.* lib. VI, cap. X.
[5] *Orig.* lib. III *cont. Cels.* p. 149, 150, 151. *In Jo. Huet.* t. XXIII, *fin.* p. 315 ; XXV, p. 325.
[6] *Chyrs. hic.*
[7] *Theophyl. hic.*

ainsi en était-il de nous (lorsque nous étions appelés enfants de colère) : à quoi il ajoute après, qu'être *par nature enfant de colère*, c'est l'être véritablement καὶ γνησίως; ou il ne faut pas, par ce dernier mot, entendre *véritablement,* comme l'interprète M. Simon : car Théophylacte avait déjà dit véritablement ἀληθῶς; mais il ajoute καὶ γνησίως : mot qui vient de génération, et qui emporte avec soi l'origine, la naissance, la nature même, comme il paraît entre autres choses par les expressions où le Fils de Dieu est appelé Fils, γνησίως; ce qui ne veut rien dire de moins, si ce n'est qu'il l'est par sa naissance et par sa nature : d'où il s'ensuit que la naturelle et véritable interprétation est celle qui, par φύσει, *nature*, entend la nature même; et que l'autre interprétation, *prorsus, omnino,* est une interprétation étrangère et écartée, à laquelle l'ancien traducteur latin a raison de n'avoir eu aucun égard, non plus que saint Augustin.

Quatrièmement, cette explication, NATURA, *par la nature,* revient en particulier aux expressions de l'Écriture, où il est parlé de nations à qui la malice est naturelle, et en général à l'analogie de la foi, comme saint Augustin l'a démontré : puisqu'il est clair par la foi, qu'il nous faut renaître; ce qui ne serait pas vrai si nous n'étions pas nés dans la corruption, ainsi que le Sauveur l'enseigne lui-même : *Ce qui est né de la chair est chair;* c'est-à-dire, très-constamment, Ce qui est né dans la corruption est corruption.

En cinquième et dernier lieu, M. Simon impose à saint Jérôme, lorsque, pour montrer son exactitude supérieure à celle de saint Augustin, il lui fait dire simplement et absolument [1] que le *mot grec* φύσει, *auquel répond* NATURA, *est ambigu, et qu'il peut être traduit par* PRORSUS *ou* OMNINO : car cette ambiguïté ne l'empêche pas de reconnaître que le sens simple et naturel, qui est aussi celui qu'il appuie, est d'entendre φύσει par *nature*, comme il fait lui-même; et quant à l'explication *prorsus, omnino :* premièrement, il remarque qu'elle n'est que de quelques-uns; secondement, il ne la reçoit qu'en la réduisant à la première : ce qui montre qu'il ne la regarde, non plus que saint Augustin, que comme une explication écartée qui mérite moins d'attention que celle de la Vulgate de ce temps-là, qui est conforme à la nôtre. Ainsi toute la critique de M. Simon sur ce passage ne sert qu'à faire voir, qu'à quelque prix que ce soit il a voulu fournir des défenses à Julien le pélagien contre saint Augustin. Au surplus, il ne s'agit pas des conséquences que saint Augustin a tirées de ce passage de saint Paul; il ne s'agit pas non plus de savoir si le sens de M. Simon peut être souffert, ou même si quelques Pères l'ont suivi : il s'agit de soutenir la traduction de la Vulgate, comme la plus sûre, et l'explication de saint Augustin, qui se trouve la plus commune, comme étant en même temps la plus solide; il s'agit en général, dans tout cet endroit, de faire voir à M. Simon que ce Père, sans vanter son grec, sans faire le critique à outrance, ni le savant de profession, a su tirer et du grec et de la critique tous les avantages que la bonne cause en pouvait attendre, et que rien ne lui manquait pour attérer Pélage et tous ses disciples, qui s'enflaient beaucoup de leur inutile et présomptueuse science.

[1] P. 289.

CHAPITRE VIII.

Que saint Augustin a lu quand il fallait les Pères grecs; et qu'il a su profiter, autant qu'il était possible, de l'original pour convaincre les pélagiens.

Voilà ce qui regarde l'ignorance qu'on veut attribuer à saint Augustin de l'original du Nouveau Testament. Pour ce qui est de saint Chrysostôme et des autres commentateurs grecs, j'avouerai, sans beaucoup de peine, que ce n'était pas la coutume alors que des évêques aussi occupés que saint Augustin dans la prédication de la parole de Dieu, dans la méditation de l'Écriture, et dans le gouvernement ecclésiastique, employassent beaucoup de temps à les lire. Car, au fond, je ne vois pas que les Latins fussent plus obligés à lire les Grecs, que les Grecs à lire les Latins. En Jésus-Christ, il n'y a ni Romains, ni Grecs, et Dieu est riche envers tous ceux qui l'invoquent. L'Évangile, pour avoir été écrit en grec, n'en est pas plus aux Grecs qu'aux Latins. C'est une extravagance de s'imaginer que le petit secours qu'on tire du grec, donne plus d'autorité aux uns qu'aux autres. Autrement, il faudrait encore aller aux Hébreux pour l'Ancien Testament, et leur donner plus d'autorité qu'aux chrétiens. Ce qui est bien assuré, c'est que saint Augustin lisait les Grecs, et les lisait avec une entière pénétration, lorsqu'il était nécessaire, pour défendre la tradition. Ainsi quand Julien lui objecta un passage de saint Chrysostôme contre le péché originel, il sut bien remarquer qu'il ne l'avait pas traduit selon le grec [1], et que le traducteur, quel qu'il fût, avait tourné sa traduction d'une manière désavantageuse à la propagation du péché d'Adam. Mais il ôte cet avantage aux pélagiens, en recourant à l'original; et il épuise tellement toute la matière, qu'encore aujourd'hui les théologiens n'ont point d'autre solution pour ce passage de saint Chrysostôme, que celle de saint Augustin. Le fait est constant;

[1] Lib. I *contr. Jul.* cap VI n° 22, p. 510.

et sans prévenir ce qu'on en verra dans les chapitres suivants, il suffit de voir ici que Julien n'a pu imposer à saint Augustin par une infidèle version. Au reste, ce saint docteur rapporte, quand il le faut, le texte grec [1], tant celui de saint Chrysostôme, que celui de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze : il le traduit mot à mot; il en pèse tous les mots avec autant d'exactitude que pourraient faire les plus grands grecs, et il montre à nos faux savants comment on peut suppléer au défaut des langues.

Mais pour prouver les sentiments de l'Église grecque, ce Père a des arguments bien au-dessus des minuties auxquelles M. Simon et ses semblables voudraient assujettir la théologie. Nous les verrons dans la suite, et bientôt : nous verrons, dis-je, que saint Augustin, bien éloigné de M. Simon et des critiques ses imitateurs qui imaginent des oppositions entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins, les conciliait au contraire par des principes certains, qui ne dépendent ni des langues, ni de la critique; ce qui néanmoins n'empêcha pas que pour confondre les pélagiens par toutes sortes d'autorités, et par toutes sortes de méthodes, il n'ait aussi, comme on vient de voir, tourné contre eux le grec dont ils abusaient.

CHAPITRE IX.

Causes de l'acharnement de M. Simon et de quelques critiques modernes contre saint Augustin.

On voit avec quel excès, et en même temps avec quel aveuglement et quelle injustice, on s'opiniâtre à décrier saint Augustin, et à le chicaner sur toutes choses. Cette aversion des nouveaux critiques contre ce Père ne peut avoir qu'un mauvais principe. Tous ceux qui, par quelque endroit que ce fût, ont voulu favoriser les pélagiens, sont devenus naturellement les ennemis de saint Augustin. Ainsi les semi-pélagiens, quoique en apparence plus modérés que les autres, néanmoins *se sont attachés*, dit saint Prosper [2], *à le déchirer avec fureur; et ils ont cru pouvoir renverser tous les remparts de l'Église, et toutes les autorités dont elle s'appuie, s'ils battaient de toute leur force cette tour si élevée et si ferme.* Un même esprit anime ceux qui attaquent encore aujourd'hui un si grand homme. Qu'on en pénètre le fond, on les trouvera attachés à la doctrine de Pélage et des demi-pélagiens, ainsi que nous l'allons voir de M. Simon. Mais ils n'en veulent pas seulement à la doctrine de la grâce. Saint Augustin est celui de tous les docteurs qui, par une pleine compréhension de toute la matière théologique, a su nous donner un corps de théologie, et pour me servir des termes de M. Simon, *un système plus suivi* de la religion, que tous les autres qui en ont écrit. On ne peut mieux attaquer l'Église, qu'en attaquant la doctrine et l'autorité de ce sublime docteur. C'est pourquoi on voit à présent les protestants concourir à le décrier. Déjà, pour les sociniens, on voit bien dans les erreurs qu'ils ont embrassées, que c'est leur plus grand ennemi : les autres protestants commencent à se repentir d'avoir tant loué un Père qui les accable; et on trouve des catholiques qui, par une fausse critique, se laissent imprimer de cet esprit.

CHAPITRE X.

Deux erreurs de M. Simon sur le péché originel; premiere erreur, que par ce péché il faut entendre la mort et les autres peines : Grotius auteur, et M. Simon défenseur, de cette hérésie; ce dernier excuse Théodore de Mopsueste, et insinue que saint Augustin expliquait le péché originel d'une manière particulière.

Pour procéder maintenant à la découverte des erreurs particulières de M. Simon, j'en trouve deux sur le péché originel, l'une qu'il en change l'idée, l'autre qu'il en ruine la preuve.

Sur le premier point, il faut savoir qu'il se répand une opinion parmi les critiques modernes, que le péché originel n'est pas ce qu'on pense; que saint Augustin, et après lui les Occidentaux, l'ont poussé trop loin; que les Grecs et saint Chrysostôme l'ont mieux entendu, en expliquant (ce sont les paroles de M. Simon) [1] *plutôt de la peine due au péché, c'est-à-dire, de la mort, que du péché même, ces paroles de saint Paul :* LE PÉCHÉ EST ENTRÉ DANS LE MONDE PAR UN SEUL HOMME, et le reste.

La proposition, ainsi énoncée, est formellement condamnée par ces paroles du concile de Trente [2] : *Si quelqu'un dit qu'Adam par sa désobéissance, ait transmis dans le genre humain la mort seulement et les autres peines du corps, et non pas le péché, qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème;* ce qui est répété de mot à mot du second concile d'Orange [3]. M. Simon, qui allègue ici saint Chrysostôme, ne fait autre chose que chercher, selon sa coutume, à interrompre la suite de la tradition, et à trouver dans les Pères, et dans ce Père comme dans les autres, les plus grossières erreurs.

Cette nouvelle doctrine sur le péché originel a pour principal auteur dans ce siècle Grotius [4], qui

[1] Lib. I *cont. Jul.* cap. VI, n° 22, p. 513 et alib.
[2] *Cont. Coll.* cap. XXI, n° 57, *in app.* T. X. *Aug.* p. 195.

[1] P. 171.
[2] *Sess.* V, *can.* II.
[3] Cap. II.
[4] *In Epist. ad Rom.* V, 12 et seq. p. 812.

l'a prise des sociniens ; et pour principal défenseur, même de nos jours, M. Simon, qui rapporte soigneusement le sentiment de Grotius en un endroit, et l'insinue ou plutôt l'établit manifestement dans les autres : premièrement en l'attribuant, comme on vient de voir, à un auteur aussi grave que saint Chrysostôme, à l'exemple du même Grotius [1]; en second lieu, et plus clairement, lorsque, selon sa coutume, prenant en main la défense de Théodore de Mopsueste, que les anciens ont regardé comme le premier maître de Pélage, il en parle ainsi [2] : *Ces paroles* (de Théodore) *semblent insinuer qu'il ait nié absolument le péché originel : peut-être n'attaquait-il que la manière dont saint Augustin l'expliquait, qui lui paraissait nouvelle, aussi bien que les preuves de l'Écriture sur lesquelles il se fondait.* Il faut toujours que saint Augustin porte la peine de tout, il n'y a point d'hérétique qu'on n'entreprenne de justifier à ses dépens. On suppose que ce saint docteur a fait deux fautes sur le péché originel : l'une, de l'expliquer d'*une manière* particulière; l'autre, de l'appuyer par des preuves que Théodore, aussi bien que les autres Grecs, ont trouvées *nouvelles.* Mais, sous le nom de saint Augustin, c'est l'Église qui est attaquée ; puisque ni ce Père n'a rien dit sur ce péché que l'Église n'ait dit avec lui, ni il n'a employé pour l'établir, d'autres preuves que celles qu'elle a formellement adoptées. Nous allons parler du premier dans le chapitre XI, et nous parlerons de l'autre dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XI.

Que saint Augustin n'a enseigné sur le péché originel que ce qu'en a enseigné toute l'Église catholique dans les décrets des conciles de Carthage, d'Orange, de Lyon, de Florence et de Trente : que Théodore de Mopsueste, défendu par l'auteur, sous le nom de saint Augutin, attaquait toute l'Église.

Premièrement donc, pour ce qui regarde le fond du péché originel, saint Augustin n'en a point dit autre chose, sinon que c'était un véritable péché, une tache qui rendait coupables tous les hommes dès leur naissance, et qu'ils héritaient d'Adam, non-seulement la mort du corps, mais encore celle de l'âme, par laquelle ils étaient exclus de la vie éternelle. Mais c'est là précisément le sentiment de l'Église dans le concile de Trente [3], où l'on définit, comme on vient de voir, après celui d'Orange [4], que le péché originel *fait passer d'Adam* jusqu'à nous, *et dans tout le genre humain, non-seulement la mort et les autres peines du corps, mais encore la mort de l'âme, qui est le péché;* ce qui est directement le contraire de ce que M. Simon voudrait encore autoriser du nom de saint Chrysostôme [1].

Le concile de Carthage, qui est le premier où la question a été définie par deux canons exprès, nous montre aussi le péché originel comme un véritable péché, *pour la rémission duquel il faut baptiser les petits enfants, afin de purger en eux, par la régénération, ce que la génération leur a apporté* [2]. Le concile de Trente a répété ce canon du concile de Carthage [3]. Saint Augustin n'en a dit ni plus, ni moins : les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente n'ont fait que transcrire les paroles de ce Père, comme tout le monde en est d'accord. Ainsi, encore une fois, ce sont ces conciles, c'est toute l'Église catholique qui est attaquée sous le nom de saint Augustin : ce n'est pas contre saint Augustin, c'est contre toute l'Église que M. Simon défend Théodore de Mopsueste.

En effet, il n'y a qu'à lire dans la Bibliothèque de Photius [4] l'extrait du livre de Théodore, pour voir qu'il a attaqué toute l'Église en la personne de saint Jérôme et de saint Augustin, qu'il ne faut point séparer dans cette cause, puisque tout le monde sait qu'ils n'avaient qu'un même sentiment. Théodore défend visiblement tous les articles qu'on a condamnés dans les pélagiens : il y rejette les expressions dont toute l'Église s'est servie contre eux ; il leur fait les mêmes calomnies que les pélagiens ont faites à toute l'Église. Voilà l'auteur que M. Simon prétend excuser, en apparence, contre saint Augustin, et en effet, bien certainement, contre l'Église catholique.

Au reste, après la publication des ouvrages de Marius Mercator, faite par le savant père Garnier, on ne doute plus que Théodore n'ait été comme le chef des pélagiens. Si M. Simon l'excuse, s'il déplore la perte de ses commentaires [5] comme *d'un homme savant qui avait étudié sous un bon maître* [6], *avec saint Chrysostôme, le sens littéral de l'Écriture;* si par là il insinue que saint Chrysostôme pourrait être de son sentiment, et que cela même c'est suivre le sens littéral, il ne dégénère pas de lui-même, ni du zèle qu'il a fait paraître pour les pélagiens. Il a loué Pélage autant qu'il a pu : il pouvait bien excuser les sentiments de Théodore de Mopsueste, après avoir approuvé ceux d'Hilaire, diacre.

L'approbation de la doctrine de ce diacre est, dans les livres de M. Simon un dernier trait de

[1] *In Rom.* V, 12, seqq. p. 812.
[2] P. 444.
[3] *Sess.* V, *can.* II
[4] *Ar.* II, cap. II

[1] P. 171.
[2] *Conc. Carth.* cap. II.
[3] *Sess.* V, *can.* IV.
[4] *Cod.* 177.
[5] P. 446.
[6] *Diodore de Tharse.*

pélagianisme, et le plus manifeste de tous; mais, comme nous en avons déjà parlé, je répéterai seulement que, de l'aveu de M. Simon [1], cet auteur dit formellement que le péché originel ne nous attire point la mort de l'âme, que M. Simon l'approuve en ce point [2], et que c'est là formellement l'hérésie de Pélage condamnée par tant de conciles, notamment par ceux de Carthage, d'Orange, de Florence, dont ceux de Lyon II et de Trente répètent les décrets que nous avons rapportés [3]. Il n'y a qu'à laisser faire nos critiques, ils nous auront bientôt forgé un christianisme tout nouveau, où l'on ne reconnaîtra plus aucun vestige des décisions de l'Église. M. Simon commence assez bien, puisque le péché originel qu'il nous donne, visiblement n'est plus celui que l'Église a défini par ses conciles, qui était la première chose que j'avais à prouver.

CHAPITRE XII.

Seconde erreur de M. Simon sur le péché originel. Il détruit les preuves dont toute l'Église s'est servie, et en particulier celle qu'elle tire de ce passage de saint Paul : *In quo omnes peccaverunt* [4].

La seconde est qu'il a renversé, et toujours, selon sa coutume, en faisant semblant de n'en vouloir qu'à saint Augustin, les fondements de la foi du péché originel. Les fondements de l'Église sont tirés ou de la tradition ou de l'Écriture.

Pour la tradition, le fondement principal était la nécessité du baptême des petits enfants; mais nous avons déjà vu [5] que M. Simon n'a rien oublié pour anéantir cette preuve, et nous n'avons rien à dire de nouveau sur ce sujet.

Pour l'Écriture, le principal fondement est dans ce passage de saint Paul : *Le péché est entré dans le monde par un seul homme... en qui tous ont péché* [6]. Il y a deux versions de ce passage : l'une, au lieu de ces mots, *en qui*, IN QUO, met *parce que*, QUATENUS, QUIA, EO QUOD, ou EX EO QUOD. C'est celle qui favorise le plus les pélagiens, et qui leur donne lieu de dire : que *le péché est entré dans le monde par Adam*, à cause seulement que tous ont péché à son exemple, de laquelle explication Pélage est constamment le premier auteur.

La seconde version est celle de toute l'Église, selon laquelle il faut lire : *Que le péché est entré dans le monde par un seul homme, en qui tous ont péché;* ce qui ne laisse aucune ressource à ceux qui nient le péché originel.

[1] P. 134.
[2] *Ibid.*
[3] *Ci-dessus*, liv. V, chap. II.
[4] *Rom.* V, 12.
[5] *Ci-dessus*, liv. I, chap. II.
[6] *Rom.* V, 12.

C'est un fait constant, dont aussi M. Simon demeure d'accord, que cette dernière version, qui est celle de notre Vulgate, l'est aussi de la Vulgate ancienne, comme il paraît, non-seulement par saint Augustin [1], mais encore par le diacre Hilaire, par saint Ambroise [2], par Pélage même [3], qui lit, comme tous les autres, *in quo*, dans son Commentaire [4], encore que dans sa note il détourne le sens naturel de ce passage de la manière qu'on vient de voir.

M. Simon convient aussi que, selon l'explication de saint Chrysostôme, il faut traduire *in quo*, et on en peut dire autant d'Origène; de sorte que les anciens Grecs ne diffèrent point des Latins. La suite fera paraître quel est parmi eux l'auteur de l'innovation. Quoi qu'il en soit, il est bien certain que depuis le temps de Pélage tous les docteurs qui ont disputé contre lui, tous, dis-je, sans exception, lui ont opposé ce passage, et ont suivi en cela saint Jérôme et saint Augustin.

Après un consentement si universel et si manifeste de tout l'Occident à traduire *in quo*, il n'est pas permis de douter qu'il ne faille tourner ainsi ce célèbre ἐφ' ᾧ de saint Paul, puisque tous les Latins l'ont pris naturellement de cette sorte. Mais M. Simon, au contraire, s'acharne de telle manière à affaiblir cette version, qu'il y revient, sous divers prétextes, quinze ou seize fois, n'oubliant rien de ce qu'on peut dire pour autoriser, non-seulement la traduction, mais encore les explications qui favorisent Pélage; en quoi il ne fait toujours que combattre directement, sous le nom de saint Augustin, toute l'Église dans quatre conciles universellement approuvés.

CHAPITRE XIII.

Quatre conciles universellement approuvés, et entre autres celui de Trente, ont décidé, sous peine d'anathème, que dans le passage de saint Paul (*Rom.* V, 12), il faut traduire *in quo*, et non pas *quatenus*. M. Simon méprise ouvertement l'autorité de ces conciles.

Le premier est celui de Milève, où soixante évêques rapportent ce passage selon la Vulgate, et n'allèguent que celui-là dans leur lettre synodique à saint Innocent, avec un autre de même sens du même saint Paul; ce qui montre qu'ils en faisaient le principal fondement de la condamnation des pélagiens.

Le second concile est celui de Carthage ou d'Afrique, de deux cent quatorze évêques, qui, dans le chapitre II, après avoir établi la foi du peché

[1] *Comm. in Epist. ad Rom.* V.
[2] *Ambr.* lib. IV, n° 67, *in Luc.*
[3] *Aug.* lib. I *contr. Jul.* cap III, n° 10.
[4] *Comment. in Epist. ad Rom.* V.

originel sur le baptême des enfants, anathématise les contredisants; *à cause*, dit-il, *qu'il ne faut pas entendre autrement ce que dit l'Apôtre : Le péché est entré dans le monde par un seul homme.. en qui tous ont péché*, IN QUO OMNES PECCAVERUNT, *que comme l'Église catholique répandue par toute la terre l'a toujours entendu :* où le concile, en suivant la version qu'on veut contester, dit deux choses : premièrement, que le sens qu'il donne à ce passage n'est pas seulement le véritable, mais encore celui qui a toujours été reçu dans l'Église universelle; secondement, que pour cela même il n'est pas permis de ne le pas suivre, à moins qu'on ne dise en même temps qu'il est permis de s'opposer à l'intelligence constante et perpétuelle de toute l'Église.

Le troisième concile est celui d'Orange II, qui, dans une semblable décision [1], allègue pour tout fondement le même passage entendu de la même sorte, traduit de la même sorte.

Le quatrième est le concile œcuménique de Trente [2], qui répète de mot à mot les décrets de ces deux derniers conciles, et par deux fois le passage dont il s'agit, comme le fondement de sa décision; en déclarant, dans les mêmes termes du concile d'Afrique, que l'Église catholique l'a toujours entendu ainsi, et qu'il ne faut pas, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis, de l'entendre autrement.

Mais M. Simon ne craint pas d'éluder cette explication, et formellement l'autorité de ces conciles, *sur ces mots* EN QUI TOUS ONT PÉCHÉ. *Cornélius à Lapide*, dit-il [3], *traite à fond du péché originel, opposant à ceux qui croient qu'on ne le peut pas prouver efficacement de ce passage, le concile de Milève et celui de Trente; mais il n'y a pas d'apparence que ces deux conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères qui l'ont entendu autrement.* Ainsi l'autorité de ces deux conciles, dont l'un est œcuménique et l'autre de même valeur, et de deux autres qu'on vient de voir, également approuvés, ne fait rien à M. Simon : il n'y aura plus qu'à rapporter quelques passages des Pères, pour conclure que les conciles qui auront plus précisément examiné la matière, ne sont rien. On en sera quitte pour dire *qu'il n'y a pas d'apparence qu'on ait voulu condamner les plus doctes Pères.* Voilà un beau champ ouvert aux hérétiques; et sur ce pied ils n'auront guère à se mettre en peine des décisions de l'Église.

[1] Cap. II.
[2] *Sess.* V, *can.* II.
[3] P. 661.

CHAPITRE XIV.

Examen des paroles de M. Simon dans la réponse qu'il fait à l'autorité de ces conciles : qu'elles sont formellement contre la foi, et qu'on ne doit pas les supporter.

Mais pesons encore plus en particulier les paroles de M. Simon : *Il n'y a aucune apparence que ces conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères, qui ont entendu autrement le passage de saint Paul.* Nous verrons bientôt quels sont ces Pères, et si leur autorité est si décisive. En attendant, j'avouerai qu'on n'a pas dessein de condamner personnellement les Pères qui auront parlé avec moins de précaution, ou avant les difficultés survenues, ou sans y être attentifs; mais de là s'ensuivra-t-il qu'il soit permis de suivre les expositions que les conciles auront condamnées, ou qu'il ne faille pas s'attacher à ce qu'on aura décidé de plus correct? Quelle critique serait celle-là, et quelle porte ouvrirait-elle aux novateurs?

Les Pères de Trente et de Milève, poursuit le critique, *n'ont songé qu'à condamner l'hérésie des pélagiens.* Je vois bien qu'il aura ouï dire, qu'en obligeant à recevoir les définitions des conciles, à peine d'être hérétique, les théologiens n'obligent pas ordinairement sous la même peine, à recevoir toutes les preuves dont les conciles se servent; mais, premièrement, les théologiens qui parlent ainsi, ne permettent pas pour cela d'affaiblir ces preuves. Une si étrange témérité est-elle exempte de censure? En matière de religion ne faut-il craindre précisément que d'être hérétique? N'est-ce rien de favoriser l'hérésie et de désarmer l'Église, en lui ôtant ses fondements principaux? Que deviendra la saine doctrine, s'il est permis d'en renverser les remparts l'un après l'autre? M. Simon aura détruit celui de saint Paul; un autre attaquera celui de David, où l'on voit l'homme conçu en iniquité. Par ce moyen la place est ouverte, et l'Église sans défense. Mais secondement, ce n'est pas le cas où les théologiens excusent ceux qui ne veulent pas recevoir toutes les preuves des conciles. Lorsque les conciles déclarent en termes formels, comme ceux de Trente et de Carthage font ici, que le sens qu'ils donnent à un passage est *celui que l'Église catholique, répandue par toute la terre, a toujours reçu, et qu'il n'est pas permis d'en suivre un autre*, l'Église veut astreindre les fidèles à la preuve comme au dogme, et n'écoute plus ceux qui la rejettent.

CHAPITRE XV.

Suite de l'examen des paroles de l'auteur sur la traduction *in quo*. Il se sert de l'autorité de ceux de Genève, de Calvin et de Pélage, contre celle de saint Augustin et de toute l'Église catholique ; et il avoue que la traduction *quatenus* renverse le fort de sa preuve.

Il n'en faudrait pas davantage pour confondre M. Simon ; et je ne m'attacherais pas à peser ses autres paroles, s'il n'était bon de montrer avec quel entêtement et par quelles vues il s'opiniâtre à détruire les sens de l'Écriture, et même la traduction que les conciles proposent.

Premièrement [1], sur la traduction qui met *parce que*, QUATENUS, QUIA, qui est celle qui favorise les pélagiens, au lieu de *en qui*, IN QUO, qui est celle de l'Église catholique, *l'auteur cite les docteurs de Genève, qui ne peuvent pas être suspects en cette matière*. Ils ne peuvent pas être suspects : comme si pour ne l'être pas sur le pélagianisme, ils l'en étaient moins sur le sujet de la Vulgate, qu'ils sont bien aises de reprendre, et avec elle l'Église, qu'ils ne cessent de chicaner sur cette matière.

En un autre endroit [2], pour excuser le sens de Pélage, il allègue encore l'autorité de *Calvin*, à cause qu'il n'est pas pélagien, *et de quelques autres calvinistes*. Ils ne sont pas non plus ariens ; et cependant combien de passages ont-ils affaiblis en faveur de l'arianisme? M. Simon ne l'ignorait pas ; et il n'emploierait pas si souvent l'autorité de ces critiques novateurs, qui font les savants, en cherchant les sens détournés et particuliers, si ce n'était qu'il a pris lui-même cet esprit.

Dans la suite il reprend saint Augustin [3] pour avoir dit de ce passage de saint Paul, *qu'il est clair, qu'il est précis, et excluait toute ambiguïté* [4] ; mais M. Simon répond pour Pélage que *ce passage et les autres* ne sont pas si clairs que saint Augustin se l'imaginait : *on les pouvait interpréter de différentes manières, même selon le sens grammatical. Pélage et ses sectateurs ont prétendu que* IN QUO *était en ce lieu-là pour* QUATENUS. A cause que Pélage l'a prétendu, saint Augustin aura tort d'avoir trouvé le passage clair, et les doutes des hérétiques feront la loi à l'Église. Mais M. Simon croit tout sauver en ajoutant *que cette interprétation a été suivie par quelques orthodoxes ;* c'est-à-dire, par un ou deux qui n'y pensaient pas, et qui n'étaient point attentifs à l'hérésie de Pélage. M. Simon veut nous obliger à les égaler aux Pères et aux conciles, même œcuméniques, dont les disputes émues ont tourné l'attention de ce côté-là. N'est-ce pas là une solide critique et bien propre à établir les preuves de la tradition? Mais voici où le critique en voulait venir : *Les pélagiens affaiblissaient par ce moyen le plus fort de la preuve de saint Augustin, qui consistait en ce mot* IN QUO [1]. C'est donc là le fruit de la critique, de trouver *le moyen d'affaiblir le fort de la preuve de saint Augustin ;* ajoutons, qui était aussi le fort de la preuve de quatre conciles dont l'autorité est œcuménique. C'en est trop, et il n'y eut jamais dans toute l'Église d'exemple d'une pareille témérité.

[1] P. 171. — [2] P. 241. — [3] P. 286.
[4] *Aug. de Mer. et pecc. Rem.* cap. X, n° II, p. 7

CHAPITRE XVI.

Suite de l'examen des paroles de l'auteur ; il affaiblit l'autorité de saint Augustin et de l'Église catholique par celle de Théodoret, de Grotius et d'Érasme : si c'est une bonne réponse en cette occasion, de dire que saint Augustin n'est pas la règle de la foi.

Il continue cependant [2] : *Théodoret n'a fait en ce lieu* (sur le passage de saint Paul dont il s'agit) *aucune mention du péché originel.* Au contraire l'auteur tâche de faire paraître qu'il y était opposé, de quoi nous parlerons ailleurs. Le patriarche Photius en use de même que Théodoret [3] : voilà donc *ces orthodoxes* de M. Simon réduits au seul Théodoret ; si ce n'est qu'on veuille mettre Photius, le patriarche du schisme, au nombre des orthodoxes. *En général*, continue-t-il, *la plupart des commentateurs grecs n'ont fait aucune mention du péché originel sur ce passage de saint Paul.* C'est ce que je nie, et je n'en crois pas M. Simon sur sa parole. Quoi qu'il en soit, c'est à l'occasion de Théodoret, de Photius et de quelques grecs, qu'il a prononcé cette sentence : qu'on ne doit pas croire *que les conciles aient voulu condamner les plus doctes Pères* [4] ; ce qu'il conclut par ces paroles : *Ce n'est pas être pélagiens que d'interpréter ἐφ' ᾧ où il y a dans la Vulgate* IN QUO *par* QUATENUS *ou* EO QUOD *avec Théodoret et Érasme*. Voilà deux autorités bien assorties ; et il ajoute : *Le sentiment de saint Augustin, qui traite cette interprétation de* NOUVELLE *et de* FAUSSE, *n'est pas une décision de foi ;* et à cause de cela, il sera permis de lui égaler *Théodoret et Érasme :* comme si c'était ôter toute autorité à saint Augustin, que de ne lui pas donner celle d'être la règle de la foi, à quoi personne ne pense. Voilà comment raisonne un esprit outré. Qu'il apprenne donc que, sans prétendre en aucune sorte que les sentiments de saint Augustin *soient une décision de foi*, on peut bien dire que l'interprétation qu'il a rejetée, celle qui met *quatenus* pour *in quo*, était *nouvelle et fausse : nouvelle*, parce qu'elle était contraire à toutes les ver-

[1] P. 286.
[2] P. 321. — [3] P. 463. — [4] P. 661.

sions dont l'Église se servait; *nouvelle* encore, parce que tous les Pères latins, qui sont les seuls qu'il faut consulter sur une version latine, avaient constamment traduit *in quo*, comme tout le monde en est d'accord : mais *fausse*, de plus, parce que sans parler encore de la suite du discours de l'apôtre, qui détermine manifestement à l'explication de saint Augustin, il est certain, de l'aveu de M. Simon [1], qu'*elle ôtait* à la preuve de l'Église contre les pélagiens ce qu'elle avait de plus fort et de principal; quoique d'ailleurs cette preuve soit celle de quatre conciles d'une autorité infaillible.

Quand le sentiment de saint Augustin est soutenu de cette sorte, sans en faire la règle de la foi, on peut bien dire qu'il n'y a que les hérétiques ou leurs adhérents qui s'y opposent : et ainsi quand avec Érasme M. Simon aura mis encore Calvin et les calvinistes, ce traducteur ne serait pas excusable d'avoir changé la version que saint Augustin a suivie, puisqu'elle a toujours été et qu'elle est encore celle de toute l'Église d'Occident.

CHAPITRE XVII.

Réflexion particulière sur l'allégation de Théodoret : autre réflexion importante sur l'allégation des Grecs dans la matière du péché originel, et de la grâce en général.

Pour ce qui regarde Théodoret, que notre auteur apparie avec Érasme, afin que le nom de l'un couvre la faiblesse de l'autre, son autorité est détruite par M. Simon, en deux endroits : le premier [2] est celui où il convient que le Commentaire de saint Chrysostôme, dont l'autorité l'emporte de beaucoup sur celle des autres Grecs, induit à traduire IN QUO, *en qui*, et non pas QUIA, *parce que*. Le second est dans un passage que nous avons marqué ailleurs, mais qu'il faut ici rapporter tout du long [3] : *Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cette pensée de Théodoret* (sur le passage de saint Paul) *est pélagienne; je remarquerai seulement en passant que le pélagianisme ayant fait plus de bruit dans les Églises où l'on parlait la langue latine que dans l'Orient, il n'est pas surprenant que ce commentateur, qui a recueilli en abrégé ce qu'il avait lu dans les auteurs grecs, n'ait point fait mention en ce lieu-ci du péché originel.* Cette remarque *en passant*, de M. Simon, vaut mieux que toutes celles qu'il fait exprès, puisqu'il y donne lui-même la solution de tous les passages des Grecs, qu'il étale si ambitieusement dans tout son livre. Ces Grecs, ou auront écrit comme saint Chrysostôme avant Pélage, et, en ce cas, comme ils n'avaient point ses erreurs en vue, et sans songer à presser le sens qui le pouvait serrer de plus près, ils demeuraient dans des expressions plus générales; ou s'ils ont écrit depuis Pélage, comme Théodoret, parce que cette hérésie faisait moins de bruit en Orient qu'en Occident, ils n'avaient garde d'y avoir la même attention : ils n'y pensaient pas, et, de l'aveu de M. Simon, ils se contentaient *de rapporter ce qu'ils avaient lu* dans les Pères précédents, qui pensaient encore moins, puisque Pélage, venu depuis, ne pouvait pas exciter leur vigilance avant qu'il fût né.

Voilà donc, par M. Simon, un dénoûment des lacets qu'il tend lui-même aux ignorants dans l'autorité des Pères grecs, tant sur la matière du péché originel, que sur les autres qui concernent la grâce. Si rien ne sollicitait leur attention vers une de ces matières, il en est de même des autres sur lesquelles tout le monde fut réveillé par l'hérésie de Pélage. Ainsi les préférer aux Latins; aux Latins, dis-je, que cette hérésie avait excités; c'est de même que si on disait qu'il faut, dans l'explication d'une doctrine, préférer ceux qui n'y pensent pas à ceux qui y pensent, ce qui est, comme on a vu, une illusion, d'où M. Simon ne sortira jamais.

Au reste, comme notre auteur en revient souvent à Théodoret et à Photius, et que ce sont, en cette matière, ses deux grands auteurs, j'aurai occasion d'en parler ailleurs plus à fond : il me suffit maintenant d'avoir fait voir combien vainement on les oppose, je ne dis pas à saint Augustin, mais à toute l'Église catholique.

CHAPITRE XVIII.

Minuties de M. Simon et de la plupart des critiques.

Les autres endroits où M. Simon parle du passage de saint Paul, ne méritent pas, en vérité, d'être relevés [1]. Gagney préfère *quia* à *in quo*, et Photius aux Latins : Tolet *ne condamne pas* ce sentiment, *et se contente de dire que l'autre est plus vrai.* Est-ce là de quoi contre-balancer l'autorité de saint Augustin et celle du Saint-Esprit dans quatre conciles? Un critique qui va ramassant de tous côtés des minuties, pour affaiblir les explications et la doctrine de l'Église, n'a-t-il pas bien employé sa journée? Il se trouvera à la fin qu'il n'aura fait plaisir qu'aux sociniens. Aussi a-t-il remarqué [2], en leur faveur, *que les unitaires ne reconnaissaient point le péché originel, ne le trouvant point dans le Nouveau Testament.* Voilà ceux pour qui il travaille : il insinue qu'ils ne trouvent pas le péché originel dans le nouveau Testament. Il sait bien qu'ils le reconnaîtraient, s'ils le trouvaient dans l'Ancien : de sorte qu'en parlant ainsi, il présuppose manifestement qu'ils

[1] P. 286. — [2] P. 171.
[3] P. 321.

[1] P. 582, 612. — [2] P. 850.

ne le trouvent nulle part ; et afin qu'on ne puisse pas leur reprocher que c'est par leur faute, le critique remue tous ses livres, et emploie tout son esprit pour empêcher qu'on ne le trouve où il est le plus, qui est l'endroit de saint Paul dont il s'agit. Ainsi toute la critique de M. Simon ne tend qu'à soulager les hérétiques sur un passage de saint Paul, où le péché originel se trouve plus clairement qu'ils ne veulent ; et autant que l'Église catholique s'attache dans ses conciles à le montrer là, autant M. Simon s'est-il attaché à faire qu'on l'y cherche en vain.

CHAPITRE XIX.

L'interprétation de saint Augustin de l'Église catholique s'établit par la suite des paroles de saint Paul. Démonstration par deux conséquences du texte, que saint Augustin a remarquées : première conséquence.

C'est ici une occasion nécessaire de faire sentir aux lecteurs combien sont vaines dans le fond les difficultés que les altercations des critiques mal intentionnés, et les grands noms des saints Pères, qu'on y interpose, font paraître si embarrassantes. Tout se démêle par un seul principe de la dernière évidence ; c'est que l'apôtre s'est proposé, dans le chapitre v de l'Épître aux Romains, de comparer Jésus-Christ comme principe de notre justice et de notre salut, avec Adam comme principe de notre péché et de notre perte : d'où saint Augustin tire d'abord en divers endroits deux conséquences contre les explications des pélagiens [1] ; la première, que Jésus-Christ nous étant proposé comme celui qui nous profite, non-seulement par son exemple, mais encore en nous communiquant intérieurement sa justice, Adam nous est aussi proposé comme celui qui nous a perdus, non point par l'exemple seulement, ainsi que le prétendaient les pélagiens, mais par la communication actuelle et véritable de son péché : en sorte que nous soyons faits aussi véritablement *pécheurs par la désobéissance d'Adam, que nous sommes faits justes par l'obéissance de* Jésus-Christ [2], qui est la proposition où aboutit manifestement le raisonnement de saint Paul.

CHAPITRE XX.

Seconde conséquence du texte de saint Paul remarquée par saint Augustin : de quelque sorte qu'on traduise, on démontre également l'erreur de ceux qui, à l'exemple des pélagiens, mettent la propagation du péché d'Adam dans l'imitation de ce péché.

La seconde conséquence de saint Augustin, est que la justice de Jésus-Christ étant infuse aux enfants par le baptême, qui est une seconde naissance, le péché d'Adam passe aussi à eux avec la vie, par la première génération.

Il est clair, dit saint Augustin, par toute la suite du raisonnement de saint Paul, qu'il aboutit à ce parallèle. Ce Père remarque aussi qu'il est ridicule d'attribuer tous les péchés des hommes au mauvais exemple d'Adam, que les hommes, pour la plupart, n'ont pas connu. Il leur nuisait donc autrement que par son exemple : *Il leur nuisait*, dit saint Augustin [1], *par propagation, et non point par imitation*, comme un père qui les engendre, et non point comme un modèle dont l'exemple les induisait à faire mal ; d'autant plus que visiblement saint Paul comprenait dans sa sentence tout ce qui était sorti d'Adam, et tout ce qui était sujet à la mort. Il y comprenait par conséquent les petits enfants, à qui l'exemple d'Adam, non plus que celui de Jésus-Christ, ne pouvait ni nuire, ni servir. Enfin il s'agissait de montrer, dans le genre humain, la cause de la mort et de la vie : l'une, dans le péché d'Adam ; l'autre, dans la justice de Jésus-Christ. Tous mouraient, et les enfants mêmes. Si, par les paroles de saint Paul, *le péché était introduit dans le monde par Adam, et la mort par le peché*, les enfants qui participaient à la mort d'Adam devaient aussi participer à son péché : autrement, dit saint Augustin [2], par une injustice manifeste, vous faites passer l'effet sans la cause, le supplice sans la faute, *la peine de mort sans le démérite qui l'attire*. Chicanez, monsieur Simon, tant qu'il vous plaira : ni vous, ni les pélagiens ne pouvez plus reculer : laissez à part, pour un moment, les noms de Théodoret, de Photius, si vous voulez, et des scoliastes grecs : traduisez comme vous voudrez le passage de saint Paul : voulez-vous traduire par *en qui;* c'est la bonne, c'est la naturelle version, où l'Église, de votre aveu, gagne sa cause, parce qu'on y trouve celui *en qui tous étaient un seul homme* [3], comme dans le principe commun de leur naissance, et en qui aussi ils sont tous un seul pécheur dans le principe commun de leur corruption : voulez-vous, au lieu d'*en qui*, mettre *parce que;* vous n'échapperez pas pour cela à la vérité qui vous presse : *La mort a passé à tous, parce que tous ont péché;* il faut donc trouver le péché partout où l'on trouvera la mort. Vous la trouvez dans les enfants : trouvez-y donc le péché. S'ils sont du nombre de ceux qui meurent, par votre propre traduction, ils sont du nombre de ceux qui pechent : ils ne pèchent pas en eux-mêmes ; c'est donc en Adam, et, malgré que vous en ayez, il

[1] *Aug. de pecc. Mer.* lib. I, cap. IX, X, XV. *Ad Bonif.* lib. IV, cap. IV, et alib. pass.
[2] *Rom.* V, 19.

[1] Lib. I, *de pecc. Mer.* cap. IX, X, XV.
[2] *Ad Bonif.* lib. IV, cap. IV.
[3] I. *de pecc. Mer.* cap. X.

faut ici de vous-même rétablir l'*in quo* que vous aviez voulu supprimer. On y est forcé par la seule suite des paroles de saint Paul ; cet apôtre, visiblement, n'ayant fait Adam introducteur de la mort qu'après l'avoir fait introducteur du péché : d'où il avait inféré que la mort avait passé à tous, dans la présupposition *que tous aussi avaient péché ;* en sorte que, selon le texte de saint Paul, ils ne pouvaient naître mortels que parce qu'ils naissaient pécheurs.

CHAPITRE XXI.

Intention de saint Paul dans ce passage, qui démontre qu'il est impossible d'expliquer la propagation du péché d'Adam par l'imitation et par l'exemple.

Et afin de pénétrer une fois tout le fond de cette parole de saint Paul, sur laquelle roule principalement tout ce qui doit suivre ; lorsqu'il a dit que *par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort,* son intention n'a pas été de nous apprendre que le premier de tous les péchés soit celui d'Adam, ou que sa mort soit la première de toutes les morts. L'un et l'autre est faux. Pour la mort, Abel en a subi la sentence avant Adam : pour le péché, celui des anges rebelles a précédé. Quand on voudrait se réduire au commencement du péché parmi les hommes, Ève en a donné la première le mauvais exemple ; et quand on s'attacherait à Adam, comme à celui dont le sexe était dominant, il n'y aurait rien de fort remarquable, qu'étant le premier et alors le seul il n'y ait point eu de péché parmi les hommes qui ait pu précéder le sien. Ce n'était pas une chose qui méritât d'être relevée avec tant d'emphase ; mais ce qui était véritablement digne de remarque, et ce qu'aussi le saint apôtre nous a fait observer, c'est que le péché et la mort qu'Adam avait encourue ne sont pas demeurés en lui seul, tout ayant passé de lui à tout le monde, le péché le premier comme la cause, et la mort après comme l'effet et la peine.

A cela, les pélagiens d'abord ne trouvèrent de solution qu'en disant que notre premier père était introducteur du péché par son exemple ; mais, outre que cela était insoutenable par toutes les raisons qu'on vient de voir, la suite des paroles de l'apôtre y répugnait : puisque Adam n'y étant introducteur du péché que de la même manière et à même titre qu'il l'était aussi de la mort ; comme ce n'était point par son exemple, mais par la génération que la mort s'était introduite, ce ne pouvait être non plus par son exemple, mais par la génération, que le péché fût entré dans le monde.

Voilà si visiblement le raisonnement de saint Paul, et tout l'esprit de ce passage, qu'il n'est pas possible de ne s'y pas rendre, à moins que d'être tombé dans l'aveuglement. C'est aussi de cette manière que raisonnent tous les orthodoxes, Tolet que vous citez mal à propos, Bellarmin, Estius, tous les autres d'une même voix. Vous vous vantiez d'avoir ôté à saint Augustin la force de sa preuve en lui ôtant sa version ; mais elle revient, et, malgré vous, le passage de saint Paul est aussi clair, aussi convaincant que saint Augustin le disait [1].

CHAPITRE XXII.

Embarras des pélagiens dans leur interprétation : absurdité de la doctrine de M. Simon et des nouveaux critiques, qui insinuent que la mort passe à un enfant sans le péché, et la peine sans la faute ; que c'est faire Dieu injuste, et que le concile d'Orange l'a ainsi défini.

L'embarras des pélagiens que vous soutenez est encore inévitable par un autre endroit. Quelle mort est venue par Adam, selon saint Paul : celle de l'âme seulement, ou avec elle celle du corps ? Ils ne savent à quoi s'en tenir. Celle de l'âme seulement, c'est ce que Pélage disait d'abord dans son Commentaire sur saint Paul [2] ; mais si cela est, tous, et les enfants mêmes, sont morts de la mort de l'âme, qui est le péché. Celle du corps seulement, comme saint Augustin a remarqué [3] que quelques pélagiens furent enfin contraints de le dire ; mais ce Père retombe sur eux et leur soutient qu'ils font Dieu injuste, en faisant passer à des innocents, tels que les enfants, selon eux, le supplice des coupables : ce qui n'est pas seulement le raisonnement de saint Augustin, mais celui de toute l'Église catholique. Afin qu'on y prenne garde, et que personne ne s'avise de le contredire, voici, en effet, la définition expresse du IIe concile d'Orange [4] : *Si quelqu'un dit que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul, et non pas à sa postérité, ou du moins que la mort du corps, qui est la peine du péché, et non pas le péché même, qui est la mort de l'âme, a passé à tout le genre humain, il attribue à Dieu une injustice, en contredisant l'Apôtre, qui dit :* Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et la mort par le péché ; et ainsi la mort a passé à tous (par un seul) en qui tous ont péché.

On voit, selon ce concile, que *faire passer la mort sans le péché, c'est attribuer à Dieu une injustice.* Quelle injustice, sinon celle de faire passer *le supplice sans le crime,* qui est celle que saint Augustin avait remarquée [5], et que le concile avait prise, comme on vient de voir, du propre texte de saint Paul.

[1] *I. de pecc. Mer.* cap. IX et X.
[2] *In Rom.* V, etc.
[3] *Ad Bonif.* lib. IV, cap. IV.
[4] *Conc. Araus.* II, *can.* II.
[5] *Ad Bonif.* lib. IV, cap. IV.

CHAPITRE XXIII.

Combien vainement l'auteur a tâché d'affaiblir l'interprétation de saint Augustin et de l'Église : son erreur, lorsqu'il prétend que ce soit ici une question de critique et de grammaire : Bèze mal repris dans cet endroit, et toujours en haine de saint Augustin.

Nous reviendrons ailleurs à ce principe, qui servira d'explication aux autorités des saints docteurs, dont notre critique se prévaut. En attendant, on peut voir combien vainement il a tâché d'obscurcir la preuve de saint Augustin, adoptée par toute l'Église ; et on peut voir en même temps combien mal à propos il reprend Bèze d'avoir, en cette occasion, recouru à l'autorité de saint Augustin, *à cause*, disait-il [1], *qu'il a réfuté mille fois* la version qui met *quia* au lieu d'*in quo;* sur quoi notre auteur lui insulte en ces termes: *Comme si, lorsqu'il s'agit de l'interprétation grammaticale de quelque passage de saint Paul, qui a écrit en grec, le sentiment de saint Augustin devait servir de règle, surtout à des critiques ou à des protestants.* Je lui laisse à expliquer ce beau parallèle entre les protestants et les critiques, qui se prêtent la main mutuellement, pour se rendre également indépendants du tribunal de saint Augustin ; mais je demande où est le bon sens de récuser ce Père dans une interprétation, si l'on veut grammaticale, mais qui, au fond, dépend de la suite des paroles de saint Paul, et ne peut être déterminée que par cette vue? Où était donc le tort de Bèze de renvoyer à saint Augustin, sur une matière qu'il avait si expressément et si doctement démêlée? Ce que je dis, afin qu'on entende que notre critique écrit sans réflexion, selon que ses préventions le poussent ou d'un côté ou d'un autre, et qu'il raisonne également mal, soit qu'il blâme les protestants, soit qu'il les suive.

CHAPITRE XXIV.

Dernier retranchement des critiques, et passage à un nouveau livre.

Je sais pourtant ce qu'il nous dira ; et c'est ici son dernier retranchement, et la méthode ordinaire des nouveaux critiques : Je n'agis pas en théologien, je suis critique ; je ne raisonne pas en l'air, j'établis des faits : qu'on me réponde à saint Chrysostôme, à Théodoret, à Photius, aux Grecs. Ignorant écrivain ou homme de mauvaise foi, qui ne sait pas ou qui dissimule que toute l'école répond à ces passages ; et cependant il ne laisse pas de les alléguer comme s'ils étaient sans réplique. Peut-être même qu'il pense en son cœur qu'on ne peut pas ajuster ce qu'on a vu des conciles de Carthage et de Trente, sur l'intelligence unanime et perpétuelle du passage de saint Paul, avec les sentiments contraires de tant d'excellents Grecs qu'il a rapportés. Voilà du moins son objection dans toute sa force : on ne la dissimule pas ; et je me suis réservé ici à proposer la méthode dont saint Augustin l'a résolue à l'égard de saint Chrysostôme. Nous viendrons après à Théodoret, et s'il le faut, à Photius ; mais comme cette discussion est importante, pour donner du repos au lecteur, il est bon de commencer un nouveau livre.

[1] P. 756

LIVRE HUITIÈME.

MÉTHODE POUR ÉTABLIR L'UNIFORMITÉ DANS TOUS LES PÈRES, ET PREUVE QUE SAINT AUGUSTIN N'A RIEN DIT DE SINGULIER SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL.

CHAPITRE PREMIER.

Par l'état de la question, on voit d'abord qu'il n'est pas possible que les anciens et les modernes, les Grecs et les Latins soient contraires dans la croyance du péché originel : méthode infaillible tirée de saint Augustin pour procéder à cet examen, et à celui de toute la matière de la grâce.

Pour savoir donc si les Grecs, entre autres saint Chrysostôme, peuvent ici être contraires aux Latins, et les anciens aux modernes, la première chose qu'il faut établir, est la nature de la question. Si c'est une question indifférente, ils peuvent être contraires ; mais d'abord bien certainement ce n'en est pas une. Il s'agit du fondement du baptême. On le donnait aux enfants comme aux autres, en rémission des péchés : on les exorcisait en les présentant à ce sacrement, et cela dans l'Église grecque aussi bien que dans la latine. Les Latins le témoignent, et les Grecs en sont d'accord [1]. Il s'agissait donc de savoir si, en baptisant les enfants en rémission des péchés, on pouvait présupposer qu'ils n'eussent point de péché : si la forme du baptême était fausse en eux ; si lorsqu'on les exorcisait, on pouvait croire en même temps qu'ils ne naissaient pas sous la puissance du démon : en un mot, si Jésus leur était Jésus, et si la force de ce nom, qui n'est imposé au Sauveur que pour nous sauver des péchés, n'était pas pour eux. Ce n'était point là une question indifférente. C'est au contraire, dit saint Augustin [2], *une question sur laquelle roule la religion chrétienne, comme sur un point capital :* IN QUA CHRISTIANÆ RELIGIONIS SUMMA CONSISTIT. *Il s'agit du fondement de la foi :* HOC AD IPSA FIDEI PERTINET FUNDAMENTA. Quiconque nous

[1] *Greg. Naz. Orat.* XL, p. 657.
[2] *Cont. Jul.* lib. I, cap. VII, n° 31.

veut ôter la doctrine du péché originel, *nous veut ôter tout ce qui nous fait croire en Jésus-Christ comme Sauveur :* TOTUM QUOD IN CHRISTUM CREDIMUS [1]. Voilà un premier principe. Le second n'est pas moins certain. Sur de telles questions, il ne peut y avoir de diversité entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins : autrement il n'y a plus d'unité, de vérité, de consentement dans l'Église. Si dans une même maison, dans l'Église de Jésus-Christ, il y en a *un qui bâtit et un autre qui détruit, que leur reste-t-il, qu'un vain travail? S'il y en a un qui prie et un qui maudit, duquel des deux Dieu écoutera-t-il la voix* [2]? C'est donc un fondement inébranlable, que sur la matière du péché originel, il ne peut y avoir de contestation entre les Pères anciens et nouveaux, grecs ou latins.

Cela posé, voyons maintenant dans les livres contre Julien, et dans quelques autres, où saint Augustin traite la même matière, comment il procède, et quelles règles il donne pour concilier les anciens Pères avec les nouveaux, et les Grecs, et entre autres saint Chrysostôme, avec les Latins. Ceux qui savent de quelle importance est cet examen dans toutes les matières de la religion, et en particulier dans la matière de la grâce, ne s'étonneront pas de m'y voir ici entrer un peu à fond, parce qu'il s'agit du dénoûment de ce que nous avons à dire, non-seulement sur le péché originel, mais encore sur toutes les autres matières que nous aurons à traiter dans tout le reste de cet ouvrage. Il s'agit aussi de donner des principes généraux contre la fausse critique et contre toutes les nouveautés de M. Simon. L'occasion est trop favorable pour la manquer, et la chose trop importante pour ne la pas faire avec toute l'application et l'étendue nécessaire.

CHAPITRE II.

Quatre principes infaillibles de saint Augustin pour établir sa méthode. Premier principe : que la tradition étant établie par des actes authentiques et universels, la discussion des passages particuliers des saints Pères n'est pas absolument nécessaire.

Le premier principe de saint Augustin est, qu'il n'est pas même absolument nécessaire d'entrer en particulier dans la discussion des sentiments de tous les Pères, lorsque la tradition est constamment établie par des actes publics, authentiques et universels, tels qu'étaient dans la matière du péché originel le baptême des petits enfants en la rémission des péchés, et les exorcismes qu'on faisait sur eux avant que de les présenter à ce sacrement, puisque cela présupposait qu'ils naissaient sous la puissance du diable, et qu'il y avait un péché à leur remettre [1]. Saint Augustin a démontré dans tous les endroits que nous avons rapportés, et en beaucoup d'autres, que cette pratique de l'Église était suffisante pour établir le péché originel. Il attaque Julien personnellement par cet endroit. Étant fils d'un saint homme, qui depuis fut élevé à l'épiscopat, il est à croire qu'il avait reçu dès son enfance tous les sacrements ordinaires. Dans cette présupposition, saint Augustin lui dit [2] : *Vous avez été baptisé étant enfant, vous avez été exorcisé, on a chassé de vous le démon par le souffle. Mauvais enfant! vous voulez ôter à votre mère ce que vous en avez vous-même reçu, et les sacrements par lesquels elle vous a enfanté.* Par là donc la tradition de l'Église demeurait constante, et on ne pouvait s'y opposer, disait saint Augustin, non plus qu'à la conséquence qu'on en tirait pour le péché originel, sans renverser le fondement de l'Église. De cette sorte, la tradition en était fondée sur des actes incontestables, avant même qu'on fût obligé d'entrer dans la discussion des passages particuliers; et ainsi cette discussion n'était pas absolument nécessaire.

CHAPITRE III.

Second principe de saint Augustin : le témoignage de l'Église d'Occident suffit pour établir la saine doctrine.

Le second principe de saint Augustin : quand par abondance de droit, on voudra entrer dans cette discussion particulière, il y a de quoi se contenter du témoignage de l'Église d'Occident. Car, sans encore présupposer dans cette Église aucune prérogative qui la rende plus croyable, c'est assez à saint Augustin qu'il fût certain *que les Orientaux étaient chrétiens, qu'il n'y eût qu'une foi dans toute la terre, et que cette foi était la foi chrétienne* [3]; d'où ce Père concluait [4] *que cette partie du monde devait suffire à Julien* pour le convaincre : non qu'il fallût mépriser les Grecs; mais parce qu'on ne pouvait présupposer qu'ils eussent une autre foi que les Latins, sans détruire l'Église en la divisant.

Cependant saint Augustin insinuait le manifeste avantage de l'Église latine. Pélage même avait loué la foi romaine, qu'il reconnaissait et louait, principalement dans saint Ambroise, *in cujus præcipue libris romana elucet fides* [5]. Le même Pélage avait promis, dans sa profession de foi, de se soumettre à saint Innocent qui gar-

[1] *Cont. Jul.* lib. I, cap. VI, n° 22.
[2] *Eccl.* XXXIV, 28, 29.

[1] *De præd. SS.* cap. XIV, n° 27, lib. VI; *cont. Jul.* cap. V, n° 11, et alib. pass.
[2] *Cont. Jul.* lib. I, cap. IV, n° 14.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* n° 13.
[5] *Ibid.* cap. VII, n° 30.

dait la foi, comme il occupait le siége de saint Pierre : *Qui Petri fidem et sedem tenet*[1]. Célestius et Julien même s'étaient soumis à ce siége. Saint Augustin avait donc raison de lui en recommander la dignité en cette sorte[2] : *Je crois que cette partie du monde vous doit suffire, où Dieu a voulu couronner d'un glorieux martyre le premier de ses apôtres.* C'était l'honneur de l'Occident, d'avoir à sa tête et dans son enceinte, ce premier siége du monde. Saint Augustin ne manquait pas de faire valoir en cette occasion cette primauté, lorsque citant, après tous les Pères, le pape saint Innocent, il remarquait *que s'il était le dernier en âge, il était le premier par sa place,* POSTERIOR TEMPORE, PRIOR LOCO[3]. Le premier par conséquent en autorité. C'est pourquoi, dans la suite, récapitulant ce qu'il avait dit[4], il le met à la tête de tous les Pères qu'il avait cités; à la tête, dis-je, de saint Cyprien, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Hilaire et de saint Ambroise, sans nommer les autres qui étaient compris dans ceux-ci. Il tirait donc de tout cela une raison particulière pour obliger Julien à se contenter de l'Occident; et pour montrer qu'il n'y avait plus à consulter l'Orient, il concluait en cette sorte[5] : *Qu'est-ce que ce saint homme* (le pape Innocent) *eût pu répondre aux conciles d'Afrique, si ce n'est ce que le saint-siége apostolique et l'Église romaine tiennent de tout temps avec toutes les autres?* C'est donc le second principe de saint Augustin, que l'autorité de l'Occident était plus que suffisante pour autoriser un dogme de foi.

CHAPITRE IV.

Troisième principe : un ou deux Pères célèbres de l'Église d'Orient suffisent pour en faire voir la tradition.

Le troisième : pour en venir aux Orientaux, que saint Augustin n'estimait pas moins que les Latins; c'est que pour en savoir les sentiments, il n'était pas nécessaire de citer beaucoup d'auteurs. Il se contente d'abord de saint Grégoire de Nazianze, *dont les discours,* dit-il[6], *célèbres de tous côtés par la grande grâce qu'on y ressent, ont été traduits en latin;* et un peu après : *Croyez-vous,* dit-il, *que l'autorité des évêques orientaux soit petite dans ce seul docteur? Mais c'est un si grand personnage, qu'il n'aurait point parlé comme il a fait* (dans les passages qu'il en avait produits pour le péché originel), *s'il n'eût tiré ce qu'il disait des principes communs de la foi que tout le monde connaissait, et qu'on n'aurait pas eu pour lui l'estime et la vénération qu'on lui a rendues, si l'on n'avait reconnu qu'il n'avait rien dit qui ne vînt de la règle même de la vérité, que personne ne pouvait ignorer.* Voilà comment, loin de diviser les auteurs ecclésiastiques, saint Augustin faisait voir que, ne pouvant pas être contraires dans une même Église et dans une même foi, un seul docteur, éminent par sa réputation et par sa doctrine, suffisait pour faire paraître le sentiment de tous les autres.

Néanmoins, par abondance de droit, il y joint encore saint Basile; et après il conclut ainsi[1] : *En voulez-vous davantage? n'êtes-vous pas encore content de voir paraître du côté de l'Orient deux hommes si illustres et d'une sainteté si reconnue?* et il fait sentir clairement que ce serait être déraisonnable que d'en exiger davantage.

CHAPITRE V.

Quatrième et dernier principe : le sentiment unanime de l'Église présente suffit pour ne point douter de l'Église ancienne : application de ce principe à la foi du péché originel : réflexion de saint Augustin sur le concile de Diospolis en Palestine.

Il résout, par la même règle et avec la même méthode, l'objection qu'on lui faisait sur saint Chrysostôme ; et il conclut que ce Père ne peut pas avoir pensé autrement que tous les autres docteurs ; mais avant que d'en venir à cette application, il faut produire le quatrième principe de la méthode de saint Augustin.

Pour juger donc des sentiments de l'antiquité, le quatrième et dernier principe de ce saint est que le sentiment unanime de toute l'Église présente en est la preuve ; en sorte que, connaissant ce qu'on croit dans le temps présent, on ne peut pas penser qu'on ait pu croire autrement dans les siècles passés. C'est pourquoi saint Augustin, après avoir fait à Julien la demande qu'on vient de voir sur saint Grégoire de Nazianze et saint Basile : *En voulez-vous davantage?* dit-il[2]; *ne vous suffisent-ils pas?* il ajoute : *Mais dites qu'ils ne suffisent pas :* poussez votre témérité jusque-là; *nous avons quatorze évêques d'Orient, Euloge, Jean Ammonien* et les autres, dont le concile de Diospolis en Palestine avait été composé, qui auraient tous condamné Pélage s'il n'avait désavoué sa doctrine, qui par conséquent l'avaient condamné et tenaient la foi de tout le reste de l'Église, et qui servaient de témoins, non-seulement de la foi de l'Orient, mais encore de celle de tous les siècles passés.

Il était bien aisé de tirer cette dernière consé-

[1] *Garn. diss.* v, p. 309.
[2] *Cont. Jul.* lib. I, cap. IV, n° 13.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* cap. VI, n° 22
[5] *Ibid.* cap. IV, n° 13.
[6] *Ibid.* cap. V, n°s 15, 16.

[1] *Cont. Jul.* lib. I, cap. V, n° 19.
[2] *Ibid.*

quence, en remarquant avec le même saint Augustin, *que si toute la multitude des saints docteurs, répandus par toute la terre, convenaient de ce fondement très-ancien et très-immuable de la foi*, on ne pouvait croire autre chose *dans une si grande cause*, IN TAM MAGNA CAUSA, *où il y va de toute la foi*, UBI CHRISTIANÆ RELIGIONIS SUMMA CONSISTIT, *sinon qu'ils avaient conservé ce qu'ils avaient trouvé, qu'ils avaient enseigné ce qu'ils avaient appris, qu'ils avaient laissé à leurs enfants ce qu'ils avaient reçu de leurs pères*. QUOD INVENERUNT IN ECCLESIA TENUERUNT, QUOD DIDICERUNT, DOCUERUNT, QUOD A PATRIBUS ACCEPERUNT HOC FILIIS TRADIDERUNT[1].

Telle est la méthode de saint Augustin : tels sont les principes sur lesquels il l'appuie, recueillis à la vérité de plusieurs endroits du livre contre Julien ; mais si suivis, qu'on voit bien qu'ils partent du même esprit.

CHAPITRE VI.

Cette méthode de saint Augustin est précisément la même que Vincent de Lerins étendit ensuite davantage.

C'est cette même méthode, qui depuis a été plus étendue par le docte Vincent de Lerins. Tout homme judicieux conviendra qu'elle est prise principalement de saint Augustin, contre lequel pourtant on veut dire qu'il l'ait inventée. Quoi qu'il en soit, elle est fondée manifestement sur les principes de ce Père, qu'on vient de voir ; et c'est pourquoi, à l'exemple de ce saint docteur, quand il s'agit de prouver que la multitude des Pères est favorable à un dogme, Vincent de Lerins ne croit pas qu'il soit nécessaire de remuer toutes les bibliothèques, pour examiner en particulier tous les ouvrages des Pères. Il le prouve par l'exemple du concile d'Éphèse, où, pour établir l'antiquité et l'universalité du dogme qu'on y avait défini, on se contenta du témoignage de dix auteurs ; *non*, dit Vincent de Lerins[2], *qu'on ne pût produire un nombre beaucoup plus grand des anciens Pères; mais cela n'était pas nécessaire, parce que personne ne doutait que ces dix n'eussent eu le même sentiment que tous leurs autres collègues.*

Saint Augustin, et les Pères d'Afrique, qui ont condamné Pélage, ont suivi la même méthode que toute l'Église embrassa un peu après, pour condamner Nestorius. On se contenta du petit nombre de Pères que saint Augustin produisait : on crut entendre tous les autres dans ceux-là : l'unanimité de l'Église, conduite par un même esprit et une même tradition, ne permit pas d'en douter. S'il y en avait quelques autres qui semblassent penser différemment, on croyait ou qu'ils s'étaient mal expliqués, ou, en tout cas, qu'il ne fallait pas les écouter. Ainsi, sans avoir égard à ces légères difficultés, et sans hésiter, on prononçait que toute l'Église catholique avait toujours cru la même chose qu'on définissait alors ; et voilà le fruit de la méthode de saint Augustin, ou plutôt de celle de toute l'Église, si solidement expliquée par la bouche de ce docte Père.

[1] *Cont Jul.* lib. I, cap. VII, nos 32, 31.
[2] II *Comm.* p. 367.

CHAPITRE VII.

Application de cette méthode à saint Chrysostôme et aux Grecs, non-seulement sur la matière du péché originel, mais encore sur toute celle de la grâce.

Appliquons maintenant cette méthode à saint Chrysostôme et aux Grecs, que l'on prétend différents d'avec les Latins dans la matière de la grâce, et même en ce qui regarde le péché originel. Les règles de saint Augustin, dérivées des principes qu'on a vus, ont été, qu'il n'est pas possible que saint Chrysostôme crût autrement que les autres, dont il venait de montrer le consentement[1] : que la matière dont il s'agissait, c'est-à-dire, en cette occasion, celle du péché originel (et dans la suite on en dira autant des autres) n'était pas de celles sur lesquelles les sentiments se partagent, mais *un fondement de la religion, sur lequel la foi chrétienne et l'Église catholique n'avaient jamais varié*[2]. Que s'il eût pu se faire que saint Chrysostôme eût pensé autrement que tous les évêques ses collègues, avec tout le respect qu'on lui devait, il ne faudrait pas l'en croire seul ; mais aussi que si cela eût été, *il n'eût pas pu conserver tant d'autorité dans l'Église*[3]. Comme donc son autorité était entière, il fallait par nécessité que ses sentiments fussent catholiques. Ce sont les règles de saint Augustin les plus équitables et les plus sûres qu'on pût suivre. Sur cela il entre en preuve, et il entreprend de montrer, dans ce saint évêque, la même doctrine qu'il a montrée dans les autres ; en sorte que, si quelquefois il ne parle pas clairement, c'est à cause qu'il n'est pas possible d'être toujours sur ses gardes, lorsqu'on n'est pas attaqué, et que d'ailleurs on croit parler à des gens instruits.

CHAPITRE VIII.

Que cette méthode de saint Augustin est infaillible, et qu'il n'est pas possible que l'Orient crût autre chose que l'Occident sur le péché originel.

Telle est la méthode de saint Augustin, dans laquelle d'abord il est évident qu'il n'est pas pos-

[1] Lib. I *cont Jul.* cap. VI, n° 22.
[2] *Ibid.* n° 22, 23.
[3] *Ibid.* n° 23.

sible qu'il se trompe. En effet, si l'Orient eût été contraire à l'Occident sur l'article du péché originel, d'où vient que Pélage et Célestius y déguisaient leurs sentiments avec tant d'artifice, pendant que l'Occident les condamnait? Si tout l'Orient était pour eux, que n'y parlaient-ils franchement et à pleine bouche? mais au contraire ce fut à Diospolis, dans le concile de la Palestine, qu'ils furent poussés, pour éviter leur condamnation, jusqu'à anathématiser ceux qui disaient *que les enfants morts sans baptême pouvaient avoir la vie éternelle*[1]; par où ils s'ôtaient à eux-mêmes le dernier refuge qu'ils réservaient à leur erreur. Tout le monde sait que lorsqu'on leur demandait si les enfants non baptisés pouvaient entrer dans le royaume des cieux, ils n'osaient le dire, à cause que Notre-Seigneur avait prononcé précisément le contraire par ces paroles: *Si vous ne renaissez de l'eau et du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas dans le royaume du ciel.* Leur unique ressource était, que si les enfants n'entraient pas dans le royaume des cieux, ils auraient du moins la vie éternelle. Mais les Pères de Palestine leur ôtent par avance cette défaite, en leur faisant avouer qu'il *n'y a point de vie éternelle sans baptême; et cela,* dit saint Augustin[2], *qu'est-ce autre chose que d'être dans l'éternelle mort,* ainsi qu'on a vu que Bellarmin l'enseigne après ce Père[3], comme un article de foi? Si l'Orient était pour Pélage, pourquoi les Pères de Palestine le poussent-ils à un désaveu si exprès de son erreur? et pourquoi est-il obligé de se condamner lui-même, pour éviter leur anathème?

Poussons encore. Si l'Orient était pour eux, et qu'une aussi grande autorité que celle de saint Chrysostôme eût disposé les esprits en leur faveur, d'où vient que la lettre de saint Zozime, où leur hérésie était condamnée, fut reçue sans difficulté, et également souscrite en Orient et en Occident? D'où vient que les canons du concile de Carthage, ou le péché originel était expliqué de la même manière que nous faisons encore, furent d'abord reçus en Orient? Le patriarche Photius en est le témoin; puisque ces canons sont compris dans les actes des Occidentaux, dont il fait mention dans sa Bibliothèque. Chacun sait qu'il y loue aussi dans le même endroit[4] *Aurélius de Carthage et saint Augustin,* sans oublier le décret de *saint Célestin contre ceux qui reprenaient ce saint homme;* ce qui nous prouve trois choses : la première, que dès le temps de Pélage la doctrine de l'Orient était conforme à celle de l'Occident : la seconde, qui est une suite de la première, que les idées de l'Orient et de l'Occident étaient les mêmes sur le péché originel, puisque l'Occident n'en avait point d'autre que celle du concile de Carthage, que l'Orient recevait : la troisième, que l'autorité de ce concile s'était conservée dans l'Église grecque jusqu'au temps de Photius, qui vivait quatre cents ans après; et ainsi que si quelques docteurs, et peut-être Photius lui-même, ne s'étaient pas expliqués sur cette matière aussi clairement que les Latins, dans le fond, elle n'avait pas dégénéré de l'ancienne créance. Ainsi il est manifeste qu'en Orient comme en Occident, on avait la même idée du péché originel, qui subsiste encore aujourd'hui dans les deux Églises.

[1] *De Gest. Pelag.* cap. XXXIII, n° 57, *de pecc. orig.* cap. XI, XII. *Epist.* CVI, *ad Paulin.*
[2] *Ibid.*
[3] *De amiss. gr. et stat. pec.* lib. VI, cap. II.
[4] *Cod.* 54.

CHAPITRE IX.

Deux états du pélagianisme en Orient, et que dans tous les deux la doctrine du péché originel était constante, et selon les mêmes idées de saint Augustin et de l'Occident.

En effet, nous pouvons marquer deux états du pélagianisme en Orient : le premier, lorsqu'il y parut au commencement de cette hérésie; le second, lorsque, poussé en Occident par tant de décrets des conciles et des papes, il se réfugia de nouveau vers l'Orient, où il avait paru d'abord. Mais ni dans l'un ni dans l'autre état, les pélagiens ne purent jamais rien obtenir de la Grèce. Dans le premier, on vient de voir ce que fit un saint concile de Palestine, où Pélage fut obligé de rétracter son erreur. Voilà pour ce qui regarde le commencement; mais la suite ne lui fut pas plus favorable. Tout le monde sait qu'après que les papes, et tout l'Occident avec les conciles d'Afrique, se furent déclarés contre les novateurs[1], Atticus de Constantinople, Rufus de Thessalonique, Praylius de Jérusalem, Théodore d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, et les autres évêques des grands siéges d'Orient, furent les premiers à les anathématiser dans leurs conciles; et que le consentement fut si unanime, que Théodore de Mopsueste, leur défenseur, n'osant résister à ce torrent, fut contraint, comme les autres, de condamner Julien le pélagien dans le concile d'Anazarbe, encore qu'auparavant il lui eût donné retraite, et qu'il eût un véritable désir de le protéger[2].

Après cela, c'est être aveugle de dire que l'Orient ait pu varier sur le péché originel. Mais ce n'est pas un moindre aveuglement de penser, comme Grotius et M. Simon l'insinuent, que l'Orient eut une autre idée de ce péché que celle

[1] *Comm. Mercat.* cap.
[2] *Garn. in com. Mercat. diss.* II, p. 219.

de l'Occident, qui est la nôtre, puisque celle de l'Orient était prise sur les conciles de Carthage, sur les décrets de saint Innocent, de saint Zozime, de saint Célestin, qui furent portés en Orient, où on les reçut comme authentiques.

CHAPITRE X.

Que Nestorius avait d'abord reconnu le péché originel selon les idées communes de l'Occident et de l'Orient, et qu'il ne varia que par intérêt : que cette tradition venait de saint Chrysostôme : que l'Église grecque y a persisté, et y persiste encore aujourd'hui.

Dans la suite, il est vrai que Nestorius, patriarche de Constantinople, sembla vouloir innover, et favoriser les pélagiens ; mais ce ne fut que lorsqu'il eut besoin de ramasser, pour se soutenir, les évêques condamnés de toutes les sectes. Car auparavant on a ses sermons contre ces hérétiques dans l'un desquels il disait, que quiconque n'avait pas reçu le baptême *demeurait obligé à la cédule d'Adam, et qu'en sortant de ce monde, le diable se mettait en possession de son âme*[1]. Voilà les idées du concile de Carthage, des papes, de saint Augustin. C'était aussi celle de saint Chrysostôme ; et nous verrons que cette *cédule d'Adam,* dont parle Nestorius, venait de ce saint, comme une phrase héréditaire dans la chaire de ce Père, où Nestorius la prêchait : et on voit toujours dans l'Église de Constantinople la tradition du péché originel venue de Sisinnius, d'Atticus, et enfin, très-expressément de saint Chrysostôme : c'est pourquoi saint Célestin reproche à Nestorius non pas de ne pas tenir le péché originel, mais de protéger ceux qui le niaient contre le sentiment de ses prédécesseurs, et entr'autres *d'Atticus, qui en cela,* dit saint Célestin[2], est *vraiment successeur du bienheureux Jean*, qui est saint Jean Chrysostôme ; par conséquent ce Père était proposé comme une des sources de la tradition du péché originel, loin qu'on le soupçonnât d'y être contraire ou de l'avoir obscurcie. Je trouve encore dans la lettre du pape saint Zozime à tous les évêques, contre les pélagiens, une expresse et *honorable mention* du même Père[3]. On ne l'eût pas été chercher pour le nommer dans cette occasion, si son témoignage contre l'erreur n'eût été célèbre. Son autorité était si grande en Orient, qu'elle y eût partagé les esprits. On voit cependant que rien ne résiste ; et c'est ainsi que tout l'Orient, à l'exemple de l'Église de Constantinople, poursuivait les pélagiens, *sans leur laisser le loisir de poser le pied nulle part,* UT NEC STANDI QUIDEM ILLIC COPIA PRÆSTARETUR, comme dit très-bien saint Célestin[1].

[1] *Serm.* II *adv. Pelag. apud Mer. inter Nest. Tract.* n°s 7, 10, p. 81.
[2] *Cœlest. Epist. ad. Nest.*
[3] *Apud Garn. in lib. Jut.* p. 4, n° 7, t. I, *diss.* I, p. 383.

On peut rapporter à ce même temps les Avertissements ou les Remontrances et les Mémoires de Mercator, présentés à Constantinople à l'empereur Théodose le jeune, et les autres instructions du même auteur contre Célestius et Julien, toutes formées selon les idées des papes et des conciles d'Afrique, et encore très-expressément selon celles de saint Augustin, qu'il cite à toutes les pages, en sorte qu'il faut avoir perdu l'esprit pour dire que l'Orient, ou qui que ce soit, soupçonnât ce Père d'être novateur, ou d'avoir expliqué le péché originel autrement que tout l'univers, et la Grèce en particulier, ne faisait alors. Je n'ai pas besoin de rapporter le décret du concile œcuménique d'Éphèse, où deux cents évêques de tous les côtés de l'Orient condamnèrent les pélagiens ; et il ne reste qu'à remarquer que ce fut bien constamment selon les idées de tout l'Occident, puisque ce fut après avoir lu les actes envoyés par saint Célestin *sur la déposition des impies pélagiens et célestins, de Pélage, de Célestius, de Julien, et des autres*[2].

Je pourrais ici alléguer saint Jean de Damas, qui le premier a donné à l'Église grecque tout un corps de théologie dans un seul volume, et qui peut-être a ouvert ce pas aux Latins.

Il présuppose partout que le démon, *envieux de notre bonheur dans la jouissance des choses d'en haut, a rendu l'homme*, par où il entend le genre humain, *superbe comme lui, et l'a précipité dans l'abîme où il était*[3], c'est-à-dire, dans la damnation ; que la rémission des péchés nous est donnée de Dieu par le baptême, et que nous en avions besoin *pour avoir,* quand il nous a faits, *transgressé son commandement*[4] ; et que c'est pour nous délivrer de cette trangression *que Jésus-Christ a ouvert, dans son sacré côté, une source de rémission dans l'eau qui en est sortie*[5] ; que *l'homme* ayant *transgressé le commandement,* le Fils de Dieu, en prenant notre nature, *nous a rendu l'image de Dieu que nous n'avions pas gardée, afin de nous purifier :* que de même que par notre première naissance *nous avons été faits semblables à Adam, de qui nous avons hérité la malédiction et la mort; ainsi par la seconde nous sommes faits semblables à Jésus-Christ;* ce qui présuppose d'un côté le péché, comme la justice de l'autre : *qu'en recevant la suggestion du démon, et transgressant le commandement,*

[1] *Cœlest. Epist. ad Nest.*
[2] *Epist. ad Cœlest.*
[3] Lib. II, cap. XXX.
[4] Lib. III, cap. IV.
[5] *Ibid.* cap. XIV.

nous nous sommes nous-mêmes livrés au péché[1] : d'où aussi nous est venue la concupiscence et la loi contraire à l'esprit : que le baptême est une nouvelle circoncision *qui retranche en nous le péché*[2]. On trouvera tout cela et d'autres choses semblables dans ce docte Père, qui présupposent dans le genre humain, non-seulement les effets de la transgression, mais encore la transgression même d'Adam, et font en lui de tout le genre humain un seul pécheur.

Enfin, il faut dire encore que tout l'Orient persiste dans cette foi, puisque ni dans le concile de Lyon, ni dans celui de Florence, il ne paraît aucune ombre de contestation entre les Grecs et les Latins, sur le fond ou sur la notion du péché originel; au contraire, on y définit, du commun accord des deux Églises, que les enfants qui mouraient avec le seul péché originel, aussi bien que les adultes qui mouraient en péché mortel, allaient en enfer. Ceux des Grecs, qui ont depuis rompu l'union, n'ont pas seulement songé à contester cet article. La même idée se trouve toujours dans les actes de cette Église, et en dernier lieu dans les déclarations du patriarche Jérémie, adressées aux luthériens, et dans sa première réponse, confirmée par toutes les autres; ce qui sert encore à faire voir le sentiment de saint Chrysostôme, puisque M. Simon demeure d'accord que tout l'Orient en suit les idées, et qu'il est le saint Augustin de l'Église grecque.

CHAPITRE XI.

Conclusion : qu'il est impossible que les Grecs et les Latins ne soient pas d'accord : application à saint Chrysostôme : que le sentiment que Grotius et M. Simon lui attribuent sur la mort, induit dans les enfants mêmes un véritable péché, qui ne peut être que l'originel.

Par cette excellente méthode, qui est fondée sur les principes de saint Augustin, on voit que la dispute que M. Simon veut introduire entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins, non-seulement est imaginaire, mais encore entièrement impossible; et ce qui montre que le moyen dont nous nous servons après ce Père pour concilier toutes choses, est sûr et infaillible, c'est qu'en effet on trouvera, en entrant dans le détail des passages, à l'exemple de saint Augustin, que ce Père et tous les Latins ne tiennent pas dans le fond un autre langage que les Grecs; et il ne faut point s'imaginer que cette discussion soit difficile. Car pour abréger la preuve, il faut d'abord supposer un fait constant : c'est que tous les Pères, unanimement, sans en excepter saint Chrysostôme, ont attribué la mort et les autres misères corporelles du genre humain, à la punition du péché d'Adam. Grotius et M. Simon en sont d'accord, comme on l'a vu. Toute leur finesse consiste à distinguer le péché originel de l'assujettissement à la mort et à la misère; et il ne nous reste plus qu'à faire voir que cette distinction est entièrement chimérique.

[1] Lib. IV, cap. XXIII.
[2] *Ibid.* cap. XXVI.

CHAPITRE XII.

Que saint Augustin a raison de supposer comme incontestable que la mort est la peine du péché : princi e de ce saint, que la peine ne peut passer à ceux à qui le péché ne passe pas : que le concile d'Orange a présupposé ce principe comme indubitable.

La preuve en est toute faite par saint Augustin, qui a démontré en cent endroits que la peine du péché d'Adam n'a pu passer dans ses descendants qu'avec sa coulpe, et qu'on a raison de supposer que les Pères nous ont montré l'homme comme pécheur, partout où ils l'ont montré comme puni.

Il ne s'agit pas ici de disputer si Dieu pouvait absolument créer l'homme mortel. Indépendamment de ces questions abstraites, et en regardant seulement les choses comme elles sont établies dans l'Écriture, il est certain que la mort y est marquée comme la peine précise de la désobéissance d'Adam. Le texte de la Genèse y est exprès; saint Paul ne le pouvait pas confirmer plus expressément, ni parler en termes plus clairs, que lorsqu'il a dit : *La mort est la solde, le payement, la peine du péché*[1]. Je n'ai pas besoin de rapporter les preuves par lesquelles saint Augustin le démontre contre les anciens pélagiens[2], tant à cause de l'évidence de la chose, qu'à cause aussi qu'aujourd'hui tout le monde, ou du moins Grotius et M. Simon contre qui nous disputons, en sont d'accord. Leur erreur est d'avoir cru que sous un Dieu juste, la peine, la peine, dis-je, et le supplice formellement et spécialement ordonné par sa souveraine justice, pût se trouver où le péché ne se trouve pas. Or, cette erreur est si contraire aux premières notions que nous avons de la justice de Dieu, que le concile d'Orange, dont nous avons déjà rapporté la décision[3], déclare que faire *passer la mort, qui est la peine du péché, sans le péché même, c'est attribuer à Dieu une injustice, et contredire l'Apôtre qui dit : que le péché est entré dans le monde par un seul homme, et que par le péché la mort* (qui en est la peine) *a passé à tous* (par celui) *en qui tous ont péché*[4].

[1] *Rom.* VI, 3.
[2] *Op. imp.*
[3] *Ci-dessus*, liv. VII, chap. XXII.
[4] *Concil. Araus.* II, cap. II.

CHAPITRE XIII.

La seule difficulté contre ce principe, tirée des passages où il est porté que Dieu venge l'iniquité des pères sur les enfants.

Mais pour pousser cette preuve de saint Augustin et du concile d'Orange à la dernière évidence, il faut observer que la seule difficulté qu'on oppose à la conséquence que ce concile et ce Père tirent de la peine à la coulpe, et de la mort au péché, est fondée sur les passages où il est porté que les enfants sont punis de mort pour les péchés de leurs pères. Cette vérité est incontestable : saint Augustin l'a prouvée lui-même par plusieurs exemples [1], et par ces paroles de l'Exode : *Je venge l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération* [2], et à cause que dans ces endroits on voit passer aux enfants la peine des pères, sans que de là on conclue que leurs péchés y passent aussi, on en prend occasion d'affaiblir la preuve du péché originel, que le même saint Augustin tire de la mort.

CHAPITRE XIV.

La résolution de cette difficulté, qui rend le principe de saint Augustin et la preuve du concile d'Orange incontestable.

Cependant comme cette preuve n'est pas seulement de saint Augustin, mais encore, comme on vient de voir, de toute l'Église dans le concile d'Orange, les docteurs ont bien reconnu qu'elle était incontestable, et qu'il la fallait défendre contre tous les contredisants, comme aussi le cardinal Bellarmin l'a fait doctement en peu de mots [3]. Mais un principe de saint Augustin portera notre vue plus loin, et nous fera dire, qu'à remonter à la source, ce ne sont point précisément les péchés des pères immédiats qui font souffrir les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération. Selon la doctrine de Moïse, ces justices particulières, que Dieu exerce sur eux pour les péchés de leurs pères, sont fondées sur celle qu'il exerce en général sur tout le genre humain comme coupable en Adam, et dès là digne de mort. C'est par là que tous les hommes étant originairement pécheurs, sont aussi condamnés à mort pour ce péché, qui est devenu celui de toute la nature. La mort qui vient ensuite aux particuliers, diversifiée en tant de manières, plus tôt aux uns, plus tard aux autres, à l'occasion de leurs propres péchés, ou des péchés de leurs derniers pères, dont ils sont les imitateurs, est toujours juste, à cause du péché du premier père, en qui ayant

[1] *Oper. imp.* lib. III, cap. XLII.
[2] *Exod.* XX, 5. *Deut.* V, 9.
[3] Cap. VII, *de amiss. gr. et stat. pecc.* lib. IV, quarta ratio.

tous péché, tous aussi devaient mourir. Ainsi, dit saint Augustin [1], Chanaan et ses enfants sont maudits à cause de Cham leur père, qui étant maudit lui-même, non-seulement pour ses péchés particuliers, mais encore originairement avec tout le reste des hommes pour le péché commun du genre humain, il paraît qu'il faut remonter jusqu'à Adam pour justifier dans la mort de tous les hommes le juste supplice de leurs péchés; parce qu'aussi c'est ici la source du mal, où, selon les règles de justice que Dieu a révélées dans son Écriture, la mort, qui était marquée comme la peine spéciale du péché, ne devait tomber que sur les coupables; d'où il s'ensuit, aussi clairement qu'on le puisse dire, que les enfants ne mourraient pas s'ils n'étaient pécheurs.

CHAPITRE XV.

Règle de la justice divine révélée dans le livre *de la Sagesse*, que Dieu ne punit que les coupables.

C'est ainsi que se justifie dans tous les hommes cette règle de la justice divine si clairement révélée par le Saint-Esprit dans ces paroles de la Sagesse [2] : *Parce que vous êtes juste, vous disposez toutes les choses justement, et vous croyez indigne de votre puissance de condamner ceux qui ne doivent point être punis; car,* ajoute-t-il, *votre puissance est la source de toute justice; et parce que vous êtes le Seigneur de tous, vous pardonnez à tous.* Comme s'il disait : Vous êtes bien éloigné de punir un innocent, vous qui êtes toujours prêt à pardonner aux coupables. Nous voyons donc, dans cette règle de la justice divine manifestement révélée, que Dieu ne punit pas les innocents; et afin que rien ne nous manque, l'application n'en est pas moins expressément révélée par saint Paul, lorsque après avoir établi que la mort n'est venue qu'en punition du péché, il présuppose que tous ceux qui meurent, et par conséquent les enfants, *ont péché.* Ils n'ont point péché en eux-mêmes, ils ont donc péché en celui en qui ils sont tous, comme dans la source de leur être, *in quo omnes peccaverunt.* C'est pourquoi leur mort est juste, parce que leur péché et véritable; et cette loi demeure ferme, que nul n'est puni de mort s'il n'est pécheur.

CHAPITRE XVI.

Doctrine excellente de saint Augustin, que Jésus-Christ est le seul qui ait été puni étant innocent, et que c'est là sa prérogative incommunicable.

L'exemple de Jésus-Christ confirme cette vérité. Il n'y a, dit saint Augustin [3], qu'un seul in-

[1] *Oper. imp.* lib. III, cap. XI; lib. IV, cap. CXXVI, CXXVIII, CXXX, CXXXIII; lib. VI, cap. XXII, etc.
[2] *Sap.* XII, 15, 16.
[3] Lib. IV *ad Bonif.* cap. IV, n° 6, p. 471.

nocent que Dieu ait puni de mort ; c'est le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ. Mais afin de rendre son supplice juste, il a fallu qu'il se soit mis à la place des pécheurs. Il a souffert en leurs personnes, il a pris sur lui tous leurs péchés ; c'est ainsi qu'il a pu être puni, quoique juste. *C'est là*, dit saint Augustin [1], *sa prérogative particulière*, SINGULAREM MEDIATORIS PRÆROGATIVAM : c'est ce qu'il y a en lui de *singulier*, qui ne peut convenir à aucun autre : c'est ce qui le fait notre rédempteur. Il a expié tous les péchés, à cause qu'il en a subi le châtiment sans en avoir le démérite ; et en tout autre que lui, selon les règles invariables de la justice divine, afin que la peine suive, il faut que le péché ait précédé.

CHAPITRE XVII.

Les pélagiens ont reconnu que la peine ne marche point sans la coulpe : cette vérité qu'ils n'ont pu nier, les a jetés dans des embarras inexplicables : absurdités de Pélage et celles de Julien excellemment réfutées par saint Augustin.

Et ce qui met cette vérité au-dessus de tout doute, c'est que tout le monde en a été tellement frappé, que Pélage et tous ses maîtres, comme Théodore de Mopsueste et Rufin le Syrien, avec ses disciples Célestius et les autres, posaient d'abord pour principe que la mort était naturelle et non pénale ; en sorte qu'Adam fût mort, soit qu'il eût péché, ou non [2] ; ce qui était à des chrétiens la dernière absurdité, après cette sentence de la Genèse : *En quelque jour que tu mangeras de ce fruit, tu mourras ;* et cette interprétation de saint Paul : *La mort est la peine du péché.* Encore donc que la chose du monde la plus évidente, par ces passages et cent autres, fût que la mort était la peine du péché, les pélagiens furent contraints de nier cette vérité, et de donner la torture à tous ces passages, parce qu'ils ne voyaient, sans cela, aucun moyen d'éviter le péché originel [3] ; personne ne soupçonnant que si la mort eût été un supplice, elle pût être encourue par des enfants qu'on présupposait innocents.

Et cette vérité les pressait si fort, que Julien n'en pouvant plus, fut enfin obligé de dire cette absurdité : *Que les enfants sont malheureux* par la mort et toutes ses suites, *non à cause qu'ils sont coupables, mais afin qu'ils soient avertis par cette misère, de n'imiter point le péché du premier homme* [4]. C'est une étrange maxime de commencer par affliger des innocents, de peur qu'ils ne devinssent coupables. Ainsi, dit saint Augustin [1], Dieu ne devait pas attendre qu'Ève eût péché pour la soumettre aux douleurs de l'enfantement, ni qu'Adam eût désobéi pour l'assujettir à tant de misères. « Il devait commencer par punir Ève, en l'affligeant de tant de maux, afin « que ses malheurs l'avertissent de ne point écouter le serpent : il devait aussi commencer par « punir Adam, en le rendant malheureux, de « peur qu'il ne consentît au désir de sa femme : « la peine devait prévenir et non pas suivre le péché ; afin que, contre tout ordre, l'homme étant « châtié, non point à cause qu'il avait péché, « mais de peur qu'il ne péchât, ce ne fût pas le « péché mais l'innocence que l'on punît. »

Julien aimait mieux tomber dans des absurdités si visibles, que d'avouer que la mort pût être un supplice dans les enfants ; et contre toute raison, il la prit plutôt pour un avertissement que pour une peine, tant il était frappé de cette vérité : que la peine ne pouvait pas convenir avec l'innocence. Il ne faut donc pas s'étonner que les anciens, et entre autres saint Chrysostôme, aient si souvent expliqué le péché originel par la mort du corps, qui en était le supplice ; ni que saint Augustin ait soutenu qu'il n'y en a point qui n'aient cru très-certainement les enfants pécheurs, dès qu'il est certain et avoué qu'il n'y en a point qui ne les ait crus punis de mort.

CHAPITRE XVIII.

Pourquoi on s'attache à la mort plus qu'à toutes les autres peines, pour démontrer le péché originel.

Si l'on demande maintenant pourquoi, afin d'expliquer le péché originel, on s'attache tant à la mort et aux autres peines qui ne regardent que le corps, la raison en est bien claire : c'est que ce sont celles-là qui frappent les sens, ce sont celles-là qu'on trouve le plus marquées dans l'Écriture, et celles d'ailleurs qui sont la figure de toutes les autres ; et sans entrer plus avant dans cette considération, il nous suffit à présent d'avoir démontré que M. Simon a vainement distingué, après Grotius, dans le péché originel, la peine d'avec la coulpe, puisqu'au contraire, selon les règles de la justice divine, il fallait montrer la coulpe dans la peine.

CHAPITRE XIX.

Témoignages de la tradition de l'Église d'Occident, rapportés par saint Augustin ; et combien la preuve en est constante.

Pour maintenant confondre, non-seulement par conséquences infaillibles, mais encore par té-

[1] Lib. IV *ad Bonif.* cap. IV, n° 6, p. 471.
[2] *Comm. in Rom. apud Phot. cod.* 77. *Symb. Theod. ap. Mercat.* cap. IV, V, VI. *Garn. diss.* IV, *lib. Ruf. Syr. apud Mercat.*
[3] *Loc. citat. Garn. diss.* V
[4] *Operis imp.* lib. VI, cap. XXVII, p. 1354.

[1] *Operis imp.* lib. VI, cap. XXVII, p. 13, 1354.

moignages exprès, les critiques qui attribuent à saint Augustin des sentiments particuliers sur le péché originel, il ne faut qu'entendre saint Augustin même, et lire les passages qu'il produit des anciens docteurs. On verra que rien ne manque à sa preuve. Comme il s'agissait d'abord de l'Occident, ainsi qu'il a été remarqué, il produit les témoins les plus illustres de toutes les Églises occidentales [1]. On voit paraître, pour l'Église gallicane, saint Irénée de Lyon, Réticius d'Autun, saint Hilaire de Poitiers; pour l'Afrique, saint Cyprien; pour l'Espagne, Olympius, *homme*, dit-il, *d'une grande gloire en l'Église et en Jésus-Christ;* pour l'Italie, saint Ambroise. Ainsi tout l'Occident est représenté par ces docteurs : l'Église n'avait rien de plus illustre. On connaît, pour nos Gaules, le mérite de saint Irénée et de saint Hilaire, le compagnon de saint Athanase pour la défense de la divinité de Jésus-Christ. Réticius, évêque d'Autun, fut un des trois évêques nommés par l'empereur Constantin, pour terminer, dans son origine, la querelle des donatistes; *et pour savoir,* dit saint Augustin [2], *combien grande était son autorité dans l'Église, il ne faut que lire les actes publics qui ont été faits, lorsqu'étant à Rome, sous la présidence de Melchiade, évêque du siége apostolique, il condamna, avec les autres évêques, Donat, auteur du schisme, et renvoya absous Cicilien, évêque de Carthage.* On voit par là que saint Augustin prend soin d'alléguer les évêques du plus grand nom et de la plus grande autorité, parmi lesquels il se trouve deux martyrs, saint Irénée et saint Cyprien, qui outre les autres avantages, avaient encore celui de l'antiquité, saint Irénée *étant si proche du siècle des apôtres,* ainsi que saint Augustin le remarque [3]; et saint Cyprien ayant souffert le martyre au troisième siècle. Ainsi ni l'autorité, ni l'antiquité ne manquaient point à saint Augustin. Le passage de saint Cyprien, le plus authentique de tous et le plus précis, était tiré, comme le remarque saint Augustin [4], d'une lettre synodique d'un concile de Carthage de soixante-six évêques, dont l'autorité était inviolable, puisque jamais elle n'a été révoquée en doute. Pour saint Ambroise, saint Augustin n'oublie pas *qu'il avait été son maître et son père en Jésus-Christ, puisque c'était de ses mains qu'il avait reçu le baptême* [5]; d'où il résultait qu'on ne pouvait pas l'accuser de ne pas suivre la tradition, puisqu'il n'enseignait autre chose que ce qu'il avait reçu de celui par qui il avait été baptisé, qui d'ailleurs était reconnu pour un homme si éloigné de toute innovation, que Pélage même avait reconnu *que c'était principalement dans ses écrits que celui-ci professait la foi romaine;* c'était-à-dire, celle de toute l'Église : que ce saint évêque était la fleur des écrivains latins, *dont,* continuait Pélage, *ses ennemis mêmes n'avaient jamais osé reprendre la foi, ni le sens très-pur qu'il donnait à l'Écriture.* Saint Augustin ne dédaigne pas de rapporter en plusieurs endroits ces paroles de Pélage [1], pour confirmer que ses témoins étaient sans reproche, de l'aveu de ses adversaires; et il ferme sa preuve pour l'Occident par le témoignage du pape saint Innocent et de la chaire de saint Pierre, qui n'aurait pas confirmé si facilement et si authentiquement les sentiments de l'Afrique, déclarés en plusieurs conciles, sur le péché originel, et ne se serait pas lui-même si clairement expliqué sur cette matière, *si ce n'était,* dit saint Augustin [2], *qu'il n'en pouvait dire autre chose, que ce qu'avait prêché de tout temps le siége apostolique et l'Église romaine avec toutes les autres Églises.*

Par ces moyens, la preuve de saint Augustin était complète pour l'Occident, et il n'y manquait ni l'antiquité, puisqu'il remontait jusqu'aux temps les plus proches des apôtres; ni l'autorité, tant celle qui venait du caractère, puisque tous ceux qu'il alléguait étaient des évêques, qui encore avaient à leur tête l'évêque du siége apostolique, que celle qui venait de la réputation de sainteté et de doctrine, puisque tout le monde confessait que l'Église n'avait rien de plus éclairé ni de plus saint.

CHAPITRE XX.

Témoignages de l'Orient rapportés par saint Augustin; celui de saint Jérôme et celui de saint Irénée pouvaient valoir pour les deux Églises, aussi bien que celui de saint Hilaire et de saint Ambroise, à cause de leur célébrité.

Sur ce fondement, nous avons vu qu'il ne pouvait y avoir aucune difficulté pour l'Orient; et néanmoins saint Augustin en produisait les deux lumières [3], saint Grégoire de Nazianze et saint Basile, pour en venir à saint Chrysostôme; mais après avoir fait voir auparavant que la foi de l'Orient était invinciblement et plus que suffisamment établie par les deux premiers.

Saint Augustin place en ce lieu l'autorité de saint Jérôme [4], qui était comme le lien de l'Orient et de l'Occident, *à cause,* dit-il, *qu'étant célèbre par la connaissance, non-seulement de*

[1] *Cont. Jul.* I, cap. III.
[2] *Ibid.* n° 7.
[3] *Ibid.*
[4] *Ad Bonif.* lib. IV, cap. VIII, n° 23.
[5] *Cont. Jul.* lib. I, cap. III, n° 10.

[1] *De nupt. et conc.* lib. I, cap. ult.; *Cont. Jul.* lib. II, cap. IX, n° 32.
[2] *Cont. Jul.* lib. I, cap. IV, n° 13.
[3] *Ibid.* cap. V, n° 15, 16.
[4] *Ibid.* cap. VII, n° 34.

la langue latine, mais encore de la langue grecque, et même de l'hébraïque, il avait passé de l'Église occidentale dans l'orientale, pour y mourir à un âge décrépit dans les lieux saints, et dans l'étude perpétuelle des livres sacrés. Il ajoutait, *qu'il avait lu tous ou presque tous les auteurs ecclésiastiques*, afin qu'on remarquât ce que pensait un homme qui, ayant tout lu, ramassait, pour ainsi dire, en lui seul le témoignage de tous les autres, et celui de la tradition universelle.

C'est pourquoi il citait souvent ce saint prêtre, et toujours avec le titre d'*homme très-savant*, qui avait lu *tant d'auteurs ecclésiastiques, tant d'expositeurs de l'Écriture, tant de célèbres docteurs qui avaient traité toutes les questions de la religion chrétienne* [1], pour appuyer par son témoignage le consentement des anciens avec les nouveaux, et celui de toutes les langues.

Pour confirmer l'unanimité de l'Orient et de l'Occident, il montrait que les Pères de l'Occident qu'il produisait, comme saint Hilaire et saint Ambroise, étaient connus de toute la terre. *Voici*, dit-il [2], *une autorité qui vous peut encore plus émouvoir. Qui ne connaît ce très-vigoureux et très-zélé défenseur de la foi catholique contre les hérétiques, le vénérable Hilaire, évêque des Gaules?* L'Orient certainement le connaissait bien, puiqu'il y avait été relégué pour la foi, et qu'il s'y était rendu très-célèbre. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : *Osez accuser un homme d'une si grande réputation parmi les évêques catholiques* [3]; et pour ce qui est de saint Ambroise : *C'est un homme*, disait-il [4], *renommé par sa foi, par son courage, par ses travaux, par ses périls, par ses œuvres, et par sa doctrine, dans tout l'empire romain;* c'était dire dans l'Église grecque autant que dans la latine. Il pouvait encore nommer comme un lien de l'Orient et de l'Occident saint Irénée, qui, venu de l'Orient, nous avait apporté ce qu'il y avait appris aux pieds de saint Polycarpe, dont il était le disciple, d'autant plus que ce saint martyr, je veux dire saint Irénée, étant, comme on sait, parmi les anciens le plus grand prédicateur de la tradition, on ne pouvait pas le soupçonner d'avoir voulu innover, ou enseigner autre chose que ce qu'il avait reçu presque des mains des apôtres.

CHAPITRE XXI.

Parfaite conformité des idées de ces Pères sur le péché originel, avec celles de saint Augustin.

Voilà pour ce qui regarde l'universalité et l'autorité des témoins de saint Augustin : mais pour y ajouter l'uniformité, il n'y a aucune partie de la doctrine de ce Père qu'on ne trouve dans leurs témoignages. Faut-il appeler le péché originel un véritable péché? Qu'on lise dans saint Augustin [1] le témoignage de saint Cyprien, de Rétice, d'Olympius, de saint Hilaire, de saint Ambroise, on l'y trouvera. Saint Cyprien dit, en termes formels, que c'est un péché si véritable, qu'il ne faut rien moins aux petits enfants que le baptême *pour le remettre* [2] : Réticius, de peur qu'on ne croie que la peine seule passe en nous, inculque avec une force invincible *le poids de l'ancien crime, les anciens crimes, les crimes nés avec nous* [3] : Olympius, établit *par la mortelle transgression du premier homme, le vice dans le germe d'où nous avons été formés, et le péché né avec l'homme* [4]. S'il faut forcer tous ces passages, pour dire que par le péché on en doit entendre la peine, il n'y a plus rien dans l'Église qu'il faille prendre à la lettre, ni aucun acte pour établir la tradition, qui ne puisse être éludé : les principaux passages de l'Écriture dont saint Augustin se servait étaient pour l'Ancien Testament celui de David : *Ecce in iniquitatibus;* et pour le Nouveau celui de saint Paul : *Per unum hominem, etc.*, depuis le verset 12 jusqu'au verset 20 du chapitre v de l'Épître aux Romains.

Sur le premier passage, saint Augustin produisait le témoignage de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Ambroise; et sur le second, il alléguait outre saint Ambroise, qui traduisait et expliquait expressément comme lui ce fameux *in quo*, tous les Pères qui reconnaissaient qu'en effet nous avions tous péché en Adam.

CHAPITRE XXII.

Les Pères cités par saint Augustin ont la même idée que lui de la concupiscence, et la regardent comme le moyen de la transmission du péché : fausses idées sur ce point de Théodore de Mopsueste, excusé par M. Simon.

Une des parties les plus essentielles de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, c'est d'en expliquer la propagation par la concupiscence d'où tous les hommes sont nés, à l'exception de Jésus-Christ. Mais on trouvera cette vérité en termes précis dans les passages de saint Hilaire et de saint Ambroise, produits par ce Père [5]. Le premier, voulant expliquer la source de nos souillures, dit que *notre corps* (où réside

[1] *De pecc. mer. et remiss.* lib. III, cap. VI, VII.
[2] *Cont. Jul.* lib. I, cap. III, n° 9.
[3] *Ibid.* n° 10.
[4] Lib. I, cap. III

[1] Lib. I, cap. III.
[2] *Ibid.* n° 6.
[3] *Ibid.* n° 7.
[4] *Ibid.* n° 8.
[5] Lib. II, *cont. Jul.* cap. VIII, n° 27. *Hilar. Hom. in S. Job. quæ non extat.*

la concupiscence) *est la matière de tous les vices, par laquelle nous sommes souillés et infectés ;* ce qui nous fait bien entendre la vérité de cette parole du Sauveur : *Ce qui naît de la chair est chair,* ce qui naît de l'infection est infecté; d'où il suit que celui-là seul ne l'est pas et ne le peut être, qui n'est pas né selon la chair, mais du Saint-Esprit : tout autre que lui a contracté en Adam l'obligation au péché. Ce principe est si véritable, que la pieuse opinion qui en exempte la sainte Vierge, est fondée sur une exception, qui en ce cas plus qu'en tout autre, affermit la règle. Ce que je dis, non pour entrer dans cette matière, qui n'est point de ce lieu, mais pour faire voir l'incontestable vérité du principe qu'on vient de voir de saint Hilaire.

Le même saint, voulant expliquer ailleurs comment Jésus-Christ est venu, ainsi que le dit saint Paul[1], non dans la chair du péché, mais dans la ressemblance de la chair du péché, en rend cette raison, *que toute chair venant du péché et ayant été tirée du péché d'Adam, Jésus-Christ a été envoyé, non pas avec le péché, mais dans la ressemblance de la chair du péché*[2]. Quand il dit *que la chair vient du péché, et qu'elle est tirée du péché d'Adam,* il veut dire manifestement qu'elle vient par la concupiscence, qui a sa source dans le péché d'Adam; si bien que Jésus-Christ n'étant pas venu par la voie ordinaire de la sensualité ou de la concupiscence de la chair, il s'ensuit qu'il n'a dû avoir que la ressemblance de la chair du péché, et non pas la chair du péché même : ce qui dans le fond n'est autre chose que ce qu'enseigne plus clairement saint Ambroise sur Isaïe, lorsqu'il dit que *le Fils de Dieu est le seul qui a dû naître sans péché, parce qu'il est le seul qui n'est pas né de la manière ordinaire*[3].

En un mot, qui voudra faire un tissu de toute la doctrine de saint Augustin, n'a qu'à ramasser de mot à mot seulement ce qu'on trouvera dans les endroits que ce Père a cités de saint Ambroise : l'épreuve en sera facile, et la conséquence qu'il en faudra tirer est, qu'il n'y a rien de plus éloigné de l'esprit d'innovation que la doctrine de saint Augustin; puisqu'il n'a fait, pour ainsi parler, que copier saint Ambroise son docteur, en se contentant de prouver, contre les pélagiens, ce qu'un si bon maître avait enseigné en peu de mots avant la dispute.

Et sans ici nous attacher à saint Ambroise, tous les Pères qui ont marqué (et tous l'ont fait) ; tous ceux, dis-je, qui ont marqué la propagation du péché originel par le sang impur et rempli de la corruption du péché d'où nous naissons, ont enseigné en même temps que ce péché passait en nous par la concupiscence, qui seule infecte le sang d'où nous sortons; en sorte que la maladie que nous contractons en naissant, et qui nous donne la mort, vient de celle qui, non-seulement demeure toujours dans nos pères, mais encore qui agit en eux lorsqu'ils nous mettent au monde.

C'est le péché originel pris en ce sens, venant de cette source et par cette propagation, que Théodore de Mopsueste attaquait visiblement en la personne de saint Augustin. C'est ce qu'à l'exemple des pélagiens il appelait un manichéisme; et quand M. Simon prétend l'excuser, en disant qu'il n'attaque le péché originel que selon les idées de saint Augustin, c'est lui chercher une excuse, non pas contre saint Augustin, mais contre tous les anciens, dont ce Père n'a fait que suivre les traces.

CHAPITRE XXIII.

Saint Justin, martyr, enseigne comme saint Augustin, non-seulement que la peine, mais encore que le péché même d'Adam a passé en nous : la preuve de la circoncision est employée pour céla par le même saint, aussi bien que par saint Augustin.

Dans ce petit nombre de témoins que saint Augustin a choisis, ce Père a raison de dire qu'on entend toute la terre; et l'on peut tenir pour assuré, non-seulement que tous les autres auront tenu le même langage, mais encore que ceux-ci même auront souvent répété une vérité si célèbre. En effet, si, pour achever la chaîne des Pères que ce saint docteur a commencée sur cette matière, nous remontons encore plus haut, nous trouverons saint Justin, plus ancien que saint Irénée, qui nous dira que nous *sommes tombés par Adam*, non-seulement *dans la mort* qui est la peine, mais encore *dans l'erreur, dans la séduction que le serpent fit à Ève*[1], qui est la coulpe; et si cela n'est pas assez clair, il dira encore *que Jésus-Christ seul est sans péché*[2], ou, ce qui est beaucoup plus exprès, que lui seul est né sans péché[3]; ce qu'il confirme par le sacrement de la circoncision, et par la menace d'exterminer tous ceux qui ne seraient pas circoncis au huitième jour. Cette preuve de saint Augustin, tant blâmée et si souvent attaquée par M. Simon[4], se trouve pourtant dans un Père d'une aussi grande antiquité que saint Justin[5] : elle se trouve aussi dans saint Chrysostôme, ainsi que

[1] *Rom.* VIII, 3.
[2] Lib. I, *cont. Jul.* cap. III, n° 9.
[3] *Apud August.* lib. I, *de nupt. et conc.* cap. XXXV, n° 40; et *contra Jul.* lib. I, cap. IV, n° 11.

[1] *Dial. cum Tryph.* p. 316.
[2] *Ibid.* p. 336.
[3] *Ibid.* p. 241.
[4] *Ibid.* p. 299.
[5] *Ibid.* p. 241, 246.

saint Augustin l'a remarqué [1], et dans beaucoup d'autres; et, sans nous arrêter à cette dispute, quand ce saint martyr, saint Justin, dit que Jésus-Christ seul est né sans péché, veut-il dire qu'il est né sans la peine du péché et sans la mort? Au contraire, c'est en cela qu'il a été notre sauveur, que, portant la peine sans le péché, il efface actuellement le péché dans cette vie, pour en ôter la peine en son temps. Donc, excepté lui, tout doit naître dans le péché, et lui seul a dû n'y pas naître, parce que lui seul est né sans que la concupiscence ait eu part à sa conception.

CHAPITRE XXIV.

Saint Irénée a la même idée.

Un peu après saint Justin vient saint Irénée, cité par saint Augustin. Il nous sera une preuve que plus on lit les auteurs, plus on y découvre la tradition d'un péché originel proprement dit. Saint Augustin en a rapporté deux passages [2], dont le premier parle *de la plaie de l'ancien serpent* guérie par Jésus-Christ, *qui donne la vie aux morts.* Voudra-t-on dire que le Fils de Dieu, lorsqu'il donne la vie aux morts, ne guérit que la mort du corps? N'est-ce pas à l'âme qu'il donne la vie? C'était donc à la vie de l'âme que cette plaie de l'ancien serpent portait le coup; mais quand on chicanera sur un passage si clair, que répondra-t-on au même Père, qui enseigne [3] *que Jésus-Christ est venu sauver tous les hommes? Oui,* dit-il, *tous ceux qui renaissent en Dieu par le baptême, et les petits enfants, et les jeunes gens, et les vieillards; et c'est pour cela qu'il a passé par tous les âges, petit enfant dans les petits enfants, sanctifiant cet âge, et le sauvant,* comme il vient de dire : de quoi, sinon du péché par la grâce du baptême? Voilà donc un véritable péché, qui ne peut être remis aux enfants qu'en leur donnant le sacrement de renaissance, qu'on ne peut donner et qu'on ne donne jamais qu'en rémission des péchés, et encore dans la même vue : les hérétiques qui disent qu'il n'est pas né véritablement, mais seulement d'une *naissance apparente,* PUTATIVE, *prennent la défense du péché*; [4] ce qu'il explique aussitôt après, en disant : Qu'en passant par tous les états de la vie humaine, *il a renouvelé son ancien ouvrage en ce qu'il a donné la mort au péché, ôté la mort et vivifié l'homme.* Voilà donc l'ordre de la rédemption. Jésus-Christ n'a ôté la mort qu'après avoir premièrement ôté le péché, et ne vivifie que ceux qui sont morts, non-seulement de la mort du corps, mais encore de celle de l'âme.

[1] *Cont. Jul.* lib. II, cap. VI, n° 18.
[2] *Ibid.* lib. I, II, III. *Iren.* lib. IV, cap. V.
[3] Lib. II, cap. XXXIX.
[4] Lib. III, cap. XX.

CHAPITRE XXV.

Suite de saint Irénée : la comparaison de Marie et d'Ève : combien elle est universelle dans tous les Pères : ce qu'elle induit pour établir un véritable péché.

Pour venir au second passage cité par saint Augustin : quand on y verra *ce lien qui astreignait à la mort tout le genre humain, par la désobéissance d'Ève, et dont nous sommes délivrés par l'obéissance de Marie* [1]; chicanera-t-on, en disant : Que ce lien nous astreignait à la peine et non à la coulpe, et que l'obéissance de Marie n'a fait qu'ôter les mauvais effets de la désobéissance d'Ève? Mais s'il ne s'agissait que des effets, et que le péché d'Ève ne fût pas le nôtre, pourquoi ce Père avait-il appelé, un peu au-dessus [2], la désobéissance d'Ève *notre désobéissance,* que Marie a guérie en obéissant? Pourquoi disait-il, dans le même endroit, *que le bois nous avait rendu ce que nous avions perdu par le bois où pendait le fruit défendu?* Si Jésus-Christ, à l'arbre de la croix, nous a rendu la vie de l'âme et celle du corps, nous avions donc perdu l'une et l'autre à l'arbre qui nous avait été interdit. *Jésus-Christ,* dit saint Irénée [3], *est le premier des vivants, comme Adam est le premier des mourants.* Jésus-Christ n'est-il le premier des vivants que selon le corps? Adam n'est-il pas aussi le premier qui est mort dans l'âme? C'était donc à la mort de l'âme qu'*Ève nous avait liés par son incrédulité,* puisque c'est de la mort de l'âme que *Marie nous a délivrés par la foi.* Enfin, toute la suite du discours, et l'esprit même de la comparaison entre Jésus-Christ et Adam, tant inculquée par ce saint martyr, après saint Paul, fait voir que, comme ce ne sont pas les seuls fruits de la justice, mais la justice elle-même, que nous possédons en Jésus-Christ, ce ne sont pas aussi seulement les peines du péché, mais le péché même, dont nous héritons en Adam.

Je remarquerai, en passant, que cette comparaison de Jésus-Christ avec Adam, et de Marie avec Ève, se trouve dans tous les Pères dès la première antiquité, par exemple dans Tertullien [4]; mais toujours pour faire voir *que la foi et l'obéissance de la sainte Vierge avait effacé tout le péché qu'Ève avait commis en croyant au serpent :* QUOD ILLA CREDENDO DELIQUIT HÆC CREDENDO DELEVIT; et le dessein est partout de faire voir un véritable péché remis, non point seulement

[1] Lib. V, cap. XIX.
[2] *Ibid.* cap. XVII.
[3] *Ibid.* III, cap. XXXIII.
[4] *De Carne Christ.* cap. XVII.

à Ève qui l'avait commis, mais à toute sa postérité qui y avait part.

CHAPITRE XXVI.

Beau passage de saint Clément d'Alexandrie.

L'un des plus anciens auteurs, après saint Justin et saint Irénée, c'est saint Clément, prêtre d'Alexandrie, qui parle ainsi dans *son avertissement aux Gentils* [1], en expliquant les mauvais effets du plaissir des sens : *L'homme qui était libre à cause de sa simplicité* (Dieu l'ayant créé simple et droit, ainsi qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste) *s'est trouvé lié au péché* (par la volupté), *et Notre-Seigneur l'a voulu délivrer de ses liens* [2]. On voit que ce ce n'était pas seulement aux peines, mais encore *au péché* qu'il était lié, et que c'est de ce lien que Jésus-Christ l'a délivré. Qui dit l'homme, dit ici sans contestation tout le genre humain. Adam n'est pas le seul lié au péché, ni le seul que Jésus-Christ est venu délier; tous les hommes sont regardés en Adam comme un seul pécheur, et en Jésus-Christ comme un seul affranchi par l'unité du même corps et l'influence du même esprit.

Il enseigne, dans le Pédagogue [3], que le baptême est appelé *un lavoir, parce qu'on y lave les péchés; et une grâce, parce qu'on y remet la peine qui leur est due.* Il fait donc voir qu'on ne vient dans ce sacrement à la rémission de la peine, que par celle de la coulpe; et selon la doctrine de saint Augustin et du concile de Carthage, que le baptême serait faux dans les enfants si l'on n'y trouvait l'un et l'autre.

Après avoir rapporté dans le troisième livre *des Tapisseries* [4] le sentiment de Basilide, qui condamnait la génération des enfants, à quoi cet hérésiarque faisait servir le passage de Job, où il est porté *que nul n'est exempt de tache, pas même l'enfant d'un jour;* et le verset où David confesse *qu'il a été conçu dans les péchés*, il conclut : *Qu'encore qu'il soit conçu dans les péchés, il n'est point lui-même dans le péché*, ce qui serait contradictoire, si on n'expliquait qu'il n'est point dans un péché qui vienne de lui, quoiqu'il soit dans un péché qui vient d'un autre.

On trouve même en termes formels cette distinction dans ce savant auteur, au quatrième livre *des Tapisseries,* où il est porté [5] : *Que l'enfant, à la vérité, n'a point péché, mais actuellement et en lui-même* ἐνεργῶς, ἐν ἑαυτῷ. Il est vrai que ces paroles sont de Basilide; mais saint Clément ne les contredit pas, et ne reprend, dans le discours de cet hérétique, que de dire *qu'on a commis des péchés dans une autre vie précédente*, laissant tout le reste en son entier, comme en effet il n'y a rien que de véritable.

Et le même Père fait bien voir qu'à la réserve de cette autre vie, et des péchés qu'on y pourrait avoir commis, la doctrine de Basilide était véritable, puisque dans le troisième livre des mêmes *Tapisseries,* il enseigne qu'un prophète reconnaît *des impiétés dans les enfants qui étaient le fruit de ses entrailles* [1], et qu'il appelle de ce nom *d'impiétés*, non pas la génération en elle-même, ni ces paroles *croissez et multipliez*, prononcées de la bouche de Dieu ; *mais*, dit-il, *les premiers appétits qui nous viennent de notre naissance,* ἐκ γενέσεως, et qui nous empêchent de connaître Dieu.

Par là donc il a désigné la concupiscence que nous apportons en naissant. Il l'appelle une impiété, non point en acte formé, mais quant à la tache qui nous en demeure en habitude, en puissance, en inclination; et cela qu'est-ce autre chose que le fond du péché originel ; puisque, selon saint Augustin [2], c'est à ce fond qu'adhère la tache qui est effacée dans le baptême?

CHAPITRE XXVII.

Que la concupiscence est mauvaise; que par elle nous sommes faits un avec Adam pécheur; et qu'admettre la concupiscence, c'est admettre le péché originel : doctrine mémorable du concile de Trente sur la concupiscence.

Il faut donc ici remarquer que tous les passages (qui sont infinis) où nous trouvons la concupiscence, comme un mal venu d'Adam, inhérent en nous, nous montrent dans tous les hommes le fond du péché originel ; cette concupiscence étant le mal même dont saint Paul a dit : *Le mal réside en moi*, ou *le mal y est attaché, y est inhérent,* MALUM MIHI ADJACET [3]. Le cardinal Bellarmin prouve, par ce passage et par beaucoup d'autres, *que la concupiscence est mauvaise* [4]. Comme elle est inséparable de notre naissance, et qu'elle vient, avec la vie, d'Adam devenu pécheur, elle nous fait un avec lui en cette qualité, et contient tout son péché en elle-même. C'est pourquoi saint Clément d'Alexandrie l'appelait une *impiété.* C'est aussi ce qui faisait dire à saint Grégoire de Nazianze, *qu'elle désirait toujours le fruit défendu* [5]. Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être appelée péché,

[1] *Admon. ad. Gent.* p. 51.
[2] *Ecc.* VII, 30.
[3] *Pedag.* I, 6.
[4] P. 342.
[5] P. 369.

[1] Lib. III, p. 342.
[2] *De nupt. et conc.* I II; I, *ad Bonif. Cont. Jul.* III, IV V. *Op. imp.* lib. I, II, etc.
[3] *Rom.* VII, 21.
[4] *De amiss. gr. et stat. pecc.* lib. VI, cap. XIV.
[5] Tom. I, p. 93, *Carm.*

décide, à la vérité, qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, NON VERE ET PROPRIE; mais c'est, dit-il[1], *dans les baptisés*, IN RENATIS; ce qui semble indiquer que dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore, et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine. C'est la doctrine constante de saint Augustin, dans laquelle on a déjà vu, et on verra de plus en plus, qu'il n'ajoute rien à la tradition des saints qui l'ont précédé.

CHAPITRE XXVIII.

Passages d'Origène : vaines critiques sur ces passages, décidées par son livre contre Celse : que cet auteur ne rapporte pas à une vie précédente, mais au seul Adam, le péché que nous apportons en naissant : pourquoi saint Augustin n'a cité ni Origène ni Tertullien.

Nous pouvons ranger Origène après son maître Clément Alexandrin. Les témoignages de cet auteur pour le péché originel sont si exprès, que ceux mêmes de saint Augustin ne le sont pas plus; et en si grand nombre, qu'il ne faut pas entreprendre de les copier tous. Tout le monde sait ceux des homélies VIII et XII sur le Lévitique[2], du traité IX sur saint Matthieu[3], du traité XIV sur saint Luc[4], où il est parlé du baptême des petits enfants en rémission des péchés et des souillures de leur naissance, dont ils ne peuvent être purifiés que par le baptême, conformément à cette parole de Notre-Seigneur : *Si on ne renaît d'eau et du Saint-Esprit, on n'entre pas dans le royaume de Dieu.* On voit aussi par le livre V, sur l'épître aux Romains[5], que par ἐφ' ᾧ il a entendu *in quo*, avec la Vulgate; et non pas QUATENUS ou EO QUOD, *à cause que*, comme le voulaient les pélagiens; par où il établit que tous les hommes ont été dans le paradis en Adam. Il enseigne, dans le même endroit, que la mort qui a passé à tous les hommes par Adam, est celle de l'âme, par conséquent le péché, d'où suit en tous la mort du corps.

On fait diverses critiques sur quelques-uns de ces passages d'Origène, et il y en a qui veulent qu'une partie ne soit pas de lui[6], comme ceux sur le Lévitique. On dit aussi, après saint Jérôme, que les péchés qui sont remis par le baptême sont attribués, par Origène, à une vie précédente; mais cela ne se trouvera pas, et Origène les attribue constamment au péché d'Adam. Pour la critique qui ôte à Origène les homélies sur le Lévitique, elle n'est pas suivie; car tout y ressent Origène; et quoi qu'il en soit, la difficulté est levée, puisqu'il dit la même chose dans les autres homélies, comme sur saint Matthieu et saint Luc. Les livres sur l'épître aux Romains, traduits par saint Jérôme, ne sont ni douteux ni suspects et ne souffrent point de réplique. Origène y réfute même ceux qui voulaient trouver dans une autre vie, qui précédait celle-ci, le péché que nous apportons en naissant[1].

Mais ce qui finit toutes les critiques sur le sujet d'Origène, c'est sa doctrine constante dans son livre contre Celse, où nous avons le grec de ce grand auteur, sans qu'il faille nous en rapporter à ses interprètes. Il enseigne premièrement, que *nul homme n'est sans péché*, et que nous sommes tous pécheurs *par nature*[2] : secondement, que nous le sommes *par naissance;* et ce qui est décisif, que c'est *pour cela que la loi ordonne qu'on offre pour les enfants nouvellement nés le sacrifice pour le péché, à cause qu'ils ne sont point purs de péché, et que ces paroles de David :* J'AI ÉTÉ CONÇU EN INIQUITÉ, *leur conviennent en cet état*[3]. Nous avons remarqué ailleurs[4] deux autres passages, où cet auteur entend du péché originel ce célèbre verset de David; mais celui-ci, qui est le plus décisif, à cause *du livre* où il se trouve, nous avait échappé. Troisièmement, il regarde la nature raisonnable comme corrompue et *pécheresse*[5], ce qui emporte un véritable péché commun à toute notre nature. Quatrièmement, Origène rapporte toujours cette tache originelle au péché d'Adam[6], ce qui ne laisse aucun doute du sentiment de ce grand homme.

Il est vrai que sur l'épître aux Romains, en racontant toutes les manières dont Adam a pu nuire à sa postérité, il remarque, entre les autres, celle que les pélagiens ont suivie depuis, c'est-à-dire, celle de l'exemple qu'il nous a laissé de désobéir; mais c'est en présupposant, et là, et partout ailleurs, une autre manière de nous nuire, en faisant passer à nous, par la naissance, un véritable péché, qu'il fallait laver par le baptême, même dans les petits enfants.

Il est vrai encore qu'Origène a reconnu dans les âmes une vie, qui a précédé celle où elles se trouvent unies à un corps mortel; car il la croyait nécessaire pour justifier la diversité infinie des

[1] *Sess.* V, *can.* 5.
[2] T. I, p. 89, 90, 102.
[3] *Ibid.* t. II, p. 49.
[4] *Ibid.* 142.
[5] *Ibid.* 341, 343, 345, 348.
[6] *Card. Norris.* lib. I, cap. I, p. 5, 6.

[1] P. 344, 352, 353.
[2] Lib. III, p. 149, 150, 151.
[3] *Ibid.* VII, p. 365, 366.
[4] *Supp. in Psal.* t. I, p. 610.
[5] Lib. IV, p. 229.
[6] *Ibid.* p. 291; VII, p. 350, 351, 366.

peines et des états dans la vie humaine, lesquels il ne croyait pas pouvoir rapporter au seul péché originel, qui était commun à tous. Il disait donc que la cause de cette inégalité était les divers mérites dans une vie précédente; mais il ne se trouvera pas qu'il ait une seule fois allégué cette raison, quand il a parlé de ce péché que nous apportions en naissant, et qu'il fallait expier par le baptême; au contraire, nous avons vu qu'il l'a toujours rapporté au premier Père; et lorsque saint Jérôme lui attribue autre chose[1], c'est plutôt une conséquence qu'il remarque qu'on eût pu tirer de ses principes, qu'une doctrine qu'il ait jamais enseignée.

Au reste, d'autres que nous, et entre autres le père Garnier, après le père Petau, si je ne me trompe, ont fait voir que les pélagiens, loin d'avoir prétendu suivre Origène, se glorifiaient de combattre ses erreurs; et, quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'ils ne peuvent avoir pris de lui leur doctrine contre le péché originel, puisque ce grand homme a ait établi la sienne dans les mêmes termes dont saint Augustin s'est servi, et avec toute l'évidence qu'on a vue.

Que si ce Père n'a pas employé l'autorité d'Origène, non plus que celle de Tertullien, c'est qu'ils étaient des auteurs flétris; le premier, par le jugement de Théophile d'Alexandrie, confirmé par celui du pape saint Anastase; et le second, par son schisme : mais comme ce n'est point sur cet article que ces grands auteurs ont été notés, et qu'au contraire ils l'ont expliqué selon toutes les règles de la tradition, on peut très-bien les employer pour en expliquer la suite.

CHAPITRE XXIX.

Tertullien exprime de mot à mot toute la théologie de saint Augustin.

Outre le passage de Tertullien qu'on a déjà remarqué[2] en parlant de saint Irénée, nous trouvons encore dans ce grave auteur[3], *que la raison nous venant de Dieu, ce qu'il y a en nous contre la raison nous est venu par l'instinct du diable, et que ce n'est autre chose que cette première faute de la prévarication d'Adam*, PRIMUM ILLUD PRÆVARICATIONIS ADMISSUM, *qui depuis est demeurée inhérente en nous, et nous a passé en nature*, ADOLEVIT ET COADOLEVIT AD INSTAR NATURALITATIS, *à cause qu'elle est arrivée au commencement de la nature même*, IN PRIMORDIO NATURÆ. Il faut entendre par ce terme PRIMORDIUM, non-seulement le commencement par l'ordre des temps, mais encore le commencement par principe et par origine; et cela n'est autre chose que de reconnaître *ce grand changement arrivé, et dans notre corps et dans notre âme, au commencement et dans la source du genre humain*, que saint Augustin a eu à défendre contre les pélagiens. On ne pouvait pas reconnaître mieux cet *in quo* de l'épître aux Romains, ni dire plus fortement que nous avons tous péché en Adam, qu'en disant que son péché nous était passé *en nature*[1]; et la conséquence naturelle de ce grand principe, est celle que Tertullien reconnaît aussi dans la suite, *que les enfants*, même *des fidèles*, *naissaient impurs : que pour cela Jésus-Christ a dit, que si on ne renaissait de l'eau et du Saint-Esprit on n'aurait point de part à son royaume; et qu'ainsi toute âme était réputée être en Adam jusqu'à ce qu'elle soit renouvelée en Jésus-Christ.* Être en Adam, n'est pas seulement être dans la peine, mais encore être dans la malédiction, dans la damnation, dans la perte, dans le péché; et c'est pourquoi il ajoute : que toute âme *est pécheresse, à cause de son impureté, et le demeure toujours, jusqu'à ce qu'elle soit régénérée par le baptême.* Ce sacrement n'ôte point la mort, il n'ôte point le fond de la concupiscence. Si donc le baptême ôte à l'âme quelque tache, on n'en voit point d'autre que celle du péché, *qu'elle contracte*, dit Tertullien, *par son union avec la chair, à cause*, continue-t-il, *de la convoitise par laquelle elle convoite contre l'esprit*, ce qui *la rend pécheresse* autant que la chair le peut être.

Voilà toute la théologie du péché originel aussi clairement expliquée qu'aurait pu faire saint Augustin, depuis la dispute des pélagiens : voilà le premier péché qui passe *en nature* à tous les hommes : en voilà la propagation par la concupiscence de la chair : en voilà la rémission dans le baptême, et je ne sais plus rien à y ajouter.

CHAPITRE XXX.

Erreur des nouveaux critiques, qu'on parlait obscurément du péché originel avant saint Cyprien : suite des passages de Tertullien, que ce saint appelait son maître : beau passage du livre *De pudicitiâ.*

On ne voit donc pas pourquoi nos critiques ont voulu insinuer qu'on ne parlait qu'obscurément de cette doctrine avant saint Cyprien. Il est vrai qu'il n'y a rien de plus net que ces paroles de ce saint martyr, citées par saint Augustin[2], que nous devons baptiser les enfants, parce *qu'autant qu'il est en nous, nous ne devons perdre aucune âme :* par où il montre que l'âme est per-

[1] *Dial.* III.
[2] *Ci-dessus*, chap. XXV.
[3] *De animâ*, cap. XVI.

[1] *De animâ*, cap. XLI.
[2] Lib. III, *de pecc. mer.* cap. III; *Cont. Jul.* lib. I, cap. III, *Edist. ad fid.*

due sans le baptême ; ce qu'il appuie en disant : que *les enfants nouvellement nés, qui n'avaient péché qu'à cause qu'étant engendrés d'Adam selon la chair, ils avaient par contagion contracté la mort ancienne par leur première naissance, devaient être d'autant plus tôt reçus à la rémission des péchés, qu'on leur remettait, non pas leurs propres péchés, mais des péchés étrangers,* c'est-à-dire, tous les péchés d'orgueil, de révolte, d'intempérance et d'erreur qui se trouvent dans le seul péché du premier père.

Tout est compris dans ce peu de mots de saint Cyprien, c'est-à-dire, tant le péché même, que la naissance charnelle, et en elle la concupiscence, par où il était transmis : mais tout ce qu'on trouve de si précis dans ces paroles de saint Cyprien avait précédé, et peut-être plus formellement, dans celles de Tertullien, que ce saint martyr ne dédaignait pas d'appeler son maître.

Par la force du même principe, le même Tertullien explique cette *ressemblance de la chair du péché*[1], que saint Paul a reconnue dans Notre-Seigneur ; et saint Augustin n'en parle pas autrement que lui.

. On pourrait faire un volume des autres passages du même Tertullien. Je remarquerai seulement qu'il nous fait sentir, comme ont fait aussi tous les anciens, que nous avions commis le même péché que notre premier père ; que nous avions avec lui étendu le bras au bois défendu ; que nous y avions goûté une pernicieuse douceur[2], ce qui est toujours cet *in quo* de saint Paul ; enfin, qu'avant le baptême notre chair *était en Adam dans son vice, dans le poison, dans la corruption de la convoitise, dans les taches et dans les ordures du premier péché que l'eau du baptême n'avait point encore lavées;* et que cette corruption passait en nous *par l'impureté contagieuse du sang d'où nous sommes conçus, et par la noirceur de la concupiscence :* le baptême n'en ôtait pas le fond, il n'en ôtait que la tache, la coulpe, le *reatus,* comme parle saint Augustin. Il y a donc une tache, *un reatus*, une coulpe héréditaire. Qu'y a-t-il à ajouter à cette doctrine ?

Il ne faut donc pas s'étonner si saint Cyprien avec son concile de soixante-six évêques, consulté sur le baptême des petits enfants, que quelques-uns voulaient différer au huitième jour, à l'exemple de la circoncision, résout cette question, ainsi que l'a remarqué saint Augustin[3], par la doctrine du péché originel, comme par un principe constamment reçu, et *sur lequel il n'y avait jamais eu de contestation ni aucune consultation à faire, puisqu'il était regardé de tous comme certain et indubitable.* On voit en effet que ce saint martyr ne fait que dire et appliquer au sujet ce qui avait été enseigné par les Pères précédents ; et l'avantage qu'on tire de sa lettre synodique n'est pas d'y apprendre quelque chose de nouveau sur ce dogme ; mais de le voir établi *comme certain et incontestable*[1] par l'autorité de tout le concile d'Afrique, qui avait à sa tête un si grand docteur.

[1] *De Carn. Christ.* cap. VI.
[2] *De pudic.*
[3] *De pecc. mer.* lib. III, cap. V, n° 10, p. 75.

CHAPITRE XXXI.

Réflexions sur ces passages qui sont des trois premiers siècles : passages de saint Athanase dans le quatrième.

Nous ne sommes qu'au troisième siècle de l'Église, et on y voit déjà sans le moindre doute, et autant en Orient qu'en Occident, la tradition du péché originel ; je dis du péché originel dans le sens et dans l'esprit de saint Augustin, et des conciles d'Afrique, d'Orange et de Trente : on voit déjà des conciles en faveur de ce dogme. On a vu, sur la fin du troisième siècle, et au commencement du quatrième, Réticius, évêque d'Autun, cité par saint Augustin : on a vu, dans le même Père, Olympius, évêque d'Espagne. Il n'a point produit saint Athanase, dont il y a apparence que les ouvrages étaient rares en Occident, et n'avaient point été traduits ; mais il n'est pas moins exprès que les autres Pères, puisqu'il dit que *le genre humain avait prévariqué en Adam, que de là nous était venue la concupiscence*[2] : que Jésus-Christ était mort sur le Calvaire, *où les maîtres des Hébreux*, et leur tradition, *marquaient le sépulcre d'Adam,* afin *d'abolir son péché*[3], non-seulement dans sa personne, mais encore *dans toute sa postérité*[4]. Ainsi le péché d'Adam n'était pas seulement le sien, mais celui de tous ses enfants. Nous avions tous péché en lui selon cet *in quo* de l'Apôtre, que nous trouvons trop souvent pour avoir besoin dorénavant de le répéter ; et si ce Père raconte dans la suite que Jésus-Christ nous délivre de la mort, c'est après avoir présupposé qu'il nous délivre, aussi bien qu'Adam, du péché même qui en est la cause.

CHAPITRE XXXII.

Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Augustin nous fait paraître dans la suite du quatrième siècle, comme les deux yeux de l'Orient, en la personne de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Il cite à la vérité un beau passage du premier, où il paraît *que nous avons*

[1] *Aug. ibid.*
[2] I. Tom. *Orat. cont. Gent.* p. 456.
[3] *De Incarn.* 57.
[4] *De Pass. et Cruc.*

été intempérants en Ève et en Adam, et chassés en eux du paradis[1]. C'est quelque chose de fort, puisqu'on y voit non-seulement la mort et les autres peines du corps, mais le péché même d'Adam et l'exclusion du paradis; c'est-à-dire, la mort de l'âme, et l'exclusion de l'éternelle félicité passée à tous ses enfants. Mais qui veut voir la vérité toute nue, sans avoir besoin ni de former un raisonnement, ni de tirer une conséquence, n'a qu'à lire ce passage du livre premier du Baptême[2] : *Ces paroles de Notre-Seigneur :* IL FAUT NAÎTRE ENCORE UNE FOIS, *signifient,* dit-il, *la correction et le changement de notre première naissance dans l'immondice des péchés, selon cette parole de Job :* NUL N'EST PUR DE TACHE, PAS MÊME L'ENFANT D'UN JOUR[3]; *et celle-ci de David :* J'AI ÉTÉ CONÇU EN INIQUITÉ[4], etc.; *et cette autre de saint Paul :* TOUS ONT PÉCHÉ ET ONT BESOIN DE LA GLOIRE DE DIEU[5], où il parle si clairement d'un véritable péché, que ce serait obscurcir cette vérité que de l'expliquer davantage. Il dit ensuite que naître de l'eau, c'est, selon saint Paul, mourir au péché; d'où il s'ensuit, conformément à la décision du concile de Carthage[6], que la forme du baptême serait fausse dans les enfants, s'il n'y avait un péché auquel ils doivent mourir dans ce sacrement.

Pour saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin en rapporte des paroles claires[7], et entre autres celles d'une oraison sur le baptême que nous n'avons plus, où il prouve, comme vient de faire saint Basile, la vérité de cette sentence de Notre-Seigneur : SI L'ON NE RENAÎT DE L'EAU ET DU SAINT-ESPRIT, ETC. *parce que c'est dans le baptême qu'on lave les taches de notre première naissance dont il est écrit :* NOUS SOMMES CONÇUS DANS LE PÉCHÉ, ETC. Mais nous avons entre les mains ses autres ouvrages, où il appelle le péché d'Adam *notre premier péché,* et où il dit : que *nous avons goûté en Adam le fruit défendu : qu'en lui nous avons violé la loi de Dieu, et qu'aussi nous avons été chassés en lui du paradis,* par où les Pères entendent toujours la vie et le séjour des enfants de Dieu. Il prouve aussi, par cette raison, qu'il faut baptiser les petits enfants *en cas de péril*[8], et il répond à ceux qui prenaient occasion de différer leur baptême à cause que Jésus-Christ n'a été baptisé qu'à trente ans, qu'il a été libre de prolonger son baptême à celui *qui, étant la pureté même, n'avait rien à purifier; à qui, par conséquent, le baptême n'était pas nécessaire; mais qu'il n'en était pas ainsi de nous qui étions nés par la corruption*[1]. On trouve aussi dans le même lieu[2] la pratique des exorcismes qui préparaient au baptême; ce qui n'était autre chose qu'une reconnaissance publique que tous ceux qu'on baptisait; et par conséquent les enfants, puisqu'on ne les baptisait pas dans une autre forme, étaient sous la puissance du démon.

On peut voir encore le premier discours, c'est-à-dire, l'apologie de ce Père[3], où, attribuant à l'homme avant le baptême tout ce qu'Adam a fait de mal, et à l'homme depuis le baptême tout ce que Jésus-Christ a fait de bien, il montre que le péché qui nous vient de l'un est aussi véritable en nous, que la justice qui nous vient de l'autre; ce qui est le raisonnement de tous les Pères, à l'exemple de saint Paul.

CHAPITRE XXXIII.

Saint Grégoire de Nysse.

Il n'est pas possible que saint Grégoire de Nysse, dans une matière si essentielle à la religion, se soit séparé de saint Basile son frère, qu'il appelle aussi son maître, et de saint Grégoire de Nazianze avec lequel il était uni, comme tout le monde sait. Cependant on pourrait être étonné de trouver dans son grand Catéchisme une longue instruction sur le baptême, dans laquelle il n'entre pas un mot du péché originel. Il y tourne toute sa pensée à l'instruction des adultes, qui faisaient peut-être alors le plus grand nombre de ceux que l'on baptisait; mais ce qu'il ne marque pas dans l'explication du baptême, il le marque dans l'explication de l'eucharistie, où, pour expliquer pourquoi Jésus-Christ entre en nous par la manducation réelle et substantielle de son corps, il dit *que comme le mal a pénétré au dedans, lorsque nous avons goûté le fruit défendu, il fallait que le remède y entrât aussi*[4]. Il prononce ailleurs que *la chair est assujettie au mal par la cause du péché : que la mort est venue par un homme, et le salut par un homme aussi*[5] : ce qui étend aussi loin la perte en Adam que le salut en Jésus-Christ : *qu'une femme* (la sainte Vierge) *a délivré une femme,* c'est-à-dire Ève et ses enfants, *et qu'en introduisant la justice en* Jésus-Christ, *elle a réparé le péché qu'une autre femme avait introduit :* que Jésus-Christ a reçu le baptême *afin de relever celui qui était tombé,*

[1] *Hom.* I, *de jejun.* t. I, 322. *Aug.* lib. I, *cont. Jul.* V.
[2] *Hom.* I, *de jejun.* t. I, 322. *Aug.* lib. I, *cont. Jul.* V, cap. II, p. 649, 650.
[3] *Job.* XIV, 4.
[4] *Ps.* L, 7.
[5] *Rom.* II, 23.
[6] *Can.* II. — [7] *Ibid.*
[8] *Orat* XI, p. 648-653.

[1] *Orat.* XI, p. 658.
[2] *Ibid.* p. 657.
[3] *Orat.* I, p. 11, 12.
[4] *Catech. magna.* cap. XXXVII, t. III, p. 102 et seq.
[5] *De Virg. ibid.* 152

et de confondre celui qui l'avait abattu, c'est-à-dire, le diable, *qui*, dit-il, *a introduit le péché.* C'en est assez pour montrer qu'il ne dégénérait pas de la doctrine de l'antiquité, qui paraît si manifeste dans ceux de son siècle avec qui il avait le plus de liaison.

Je ne crois pas pouvoir ajouter rien de considérable aux passages de saint Hilaire et de saint Ambroise, que saint Augustin a rapportés, et ainsi il ne me reste plus, pour achever le quatrième siècle, que d'examiner avec lui les endroits de saint Chrysostôme, ce qui fera la principale matière du livre suivant.

LIVRE NEUVIÈME.

PASSAGES DE SAINT CHRYSOSTÔME, DE THÉODORET, ET DE PLUSIEURS AUTRES, CONCERNANT LA TRADITION DU PÉCHÉ ORIGINEL.

CHAPITRE PREMIER.

Passage de saint Chrysostôme, objecté à saint Augustin par Julien.

Après que saint Augustin nous a menés par les témoignages, tant de l'Orient que de l'Occident, jusqu'au temps de saint Chrysostôme, qui était le seul des Pères qu'on lui objectait, il vient aux sentiments de ce grand homme, et non content d'avoir démontré par la méthode qu'on a vue, qu'il n'est pas possible que sa doctrine ait dégénéré de celle de tous les autres saints, il répond aux objections qu'on tirait de ses écrits, et en même temps il prouve à son tour, qu'en effet il a reconnu dans tous les hommes, non-seulement la peine, mais encore la coulpe même du péché d'Adam. Suivons la méthode de ce saint, et proposons avant toutes choses le passage de saint Chrysostôme, que Julien objectait.

Il était tiré d'une homélie sur les néophytes, c'est-à-dire, sur les nouveaux baptisés, que nous n'avons plus; et on y lisait ces paroles, selon la traduction que Julien proposait [1] : « Il y en a « qui se persuadent que la grâce du baptême « consiste toute dans la rémission des péchés; « mais nous venons d'en raconter dix avantages. « C'est aussi pour cette raison que nous baptisons « les enfants, quoiqu'ils ne soient point souillés « par le péché, pour leur donner ou leur ajouter « la sainteté, la justice, l'adoption, l'héritage, « la fraternité de Jésus-Christ, l'honneur d'être « ses membres, et d'être la demeure du Saint-« Esprit. » La force de ce passage consistait en ce que saint Chrysostôme semblait vouloir dire qu'on baptisait les enfants, non point pour les laver du péché, qu'ils n'avaient pas; mais pour leur donner les grâces annexées à ce sacrement.

[1] *Cont. Jul.* lib. I, cap. VI, n° 21.

CHAPITRE II.

Réponse de saint Augustin : passage de l'homélie qu'on lui objectait, par où il en découvre le vrai sens.

Sur ce passage de saint Chrysostôme, saint Augustin fait trois choses : la première, il corrige la traduction de Julien : secondement, il fait voir le sens véritable de saint Chrysostôme : en troisième lieu il prouve ce sens par la suite de l'homélie sur les nouveaux baptisés, qui était celle qu'on lui objectait. Nous commencerons par ce dernier endroit de la réponse, parce qu'il fait voir la solidité des deux autres. Voici donc dans cette homélie les paroles de saint Chrysostôme dont saint Augustin nous rapporte le grec, que nous n'avons plus, et qu'il nous traduit ainsi de mot à mot [1] : *Jésus-Christ est venu une fois, il a trouvé notre cédule ou obligation paternelle,* CHIROGRAPHUM PATERNUM, *qu'Adam a écrite : celui-ci a établi le commencement de la dette, nous l'avons augmentée par nos péchés postérieurs :* ILLE INITIUM INDUXIT DEBITI, NOS FŒNUS AUXIMUS POSTERIORIBUS PECCATIS. Le passage est évident : les termes sont clairs. CHIROGRAPHUM est ici la cédule ou l'obligation pour contracter une dette. Saint Chrysostôme enseigne ailleurs [2], que c'est là naturellement ce que ce mot signifie. La cédule ou obligation paternelle, CHIROGRAPHUM PATERNUM, marque une dette ancienne qui se trouve parmi les effets de la succession; FŒNUS signifie en ce lieu, selon l'usage ordinaire, ÆS ALIENUM, *dette.* L'intelligence des termes étant supposée, la chose ne reçoit plus de difficulté. Saint Chrysostôme ne parlerait pas *des péchés postérieurs* qui ont augmenté notre dette, s'il n'en avait supposé un premier qui l'a commencée. Le terme même de dette signifie péché dans l'usage de l'Écriture; et nous donnons tous les jours ce nom au péché, lorsque nous disons dans l'Oraison dominicale : DIMITTE NOBIS DEBITA NOSTRA, *remettez-nous nos péchés, comme nous les remettons à ceux qui nous doivent.* En ce sens nous avons deux sortes de dettes : la première est celle que nous avons contractée dans notre premier père; et la seconde, celle que nous augmentons par nos péchés. Nous sommes des deux côtés redevables à la justice divine. Saint Augustin remarque très-bien de cette première dette, qu'elle est nôtre, et qu'elle est aussi paternelle. Saint Chrysostôme, dit-il, l'appelle *nôtre,* CHIROGRAPHUM NOSTRUM, parce qu'elle nous devient propre par la succession :

[1] *Cont. Jul.* lib. I, cap. VI, n° 26.
[2] *Hom.* VI, *in Coloss.* II, 14.

NON CONTENTUS FUIT DICERE PATERNUM CHIROGRAPHUM, NISI ADDERET NOSTRUM. Elle est aussi paternelle, parce qu'elle nous vient de notre Père, dont nous sommes héritiers, et que c'est, pour ainsi parler, le seul effet de cette malheureuse succession; d'où il s'ensuit qu'il y a en nous, outre nos dettes particulières, une dette, c'est-à-dire, comme on a vu, un péché héréditaire.

CHAPITRE III.

Évidence de la réponse de Saint Augustin : en quel sens il a dit lui-même que les enfants étaient innocents.

Ce fondement supposé, la réponse de saint Augustin ne souffre point de difficulté; puisqu'ayant prouvé par saint Chrysostôme qu'il reconnaissait dans les baptisés *des péchés postérieurs que nous ajoutons* à celui qui nous vient d'Adam, il n'y avait rien de plus naturel que de croire, lorsqu'il disait que les enfants *n'ont point de péchés*, qu'il l'entendait *de ces péchés postérieurs* ajoutés au premier péché par leur volonté, qui étaient ceux qu'en effet les enfants ne pouvaient avoir.

C'est pourquoi saint Augustin avait beaucoup de raison de corriger la version de Julien, qui au lieu qu'on lisait dans l'original de saint Chrysostôme, que *les enfants n'ont point de péchés* au nombre pluriel, *quamvis peccata non habentes*, traduisait *qu'ils n'étaient point souillés du péché*, CUM NON SINT COINQUINATI PECCATO [1]; ce qui était faire parler saint Chrysostôme bien plus généralement et plus indéfiniment qu'il n'avait fait.

Il n'y avait donc rien de plus net que la solution de saint Augustin : *il dit* (saint Chrysostôme) *que les enfants n'ont point de péchés, c'est-à-dire, propres; et c'est pourquoi*, continue-t-il, *nous les appelons innocents et avec raison*, au sens que saint Paul a dit de Jacob et d'Ésaü, qu'ils *n'avaient fait ni bien, ni mal*, et non en celui où il a dit *qu'on est pécheur dans un seul* [2], par le péché d'autrui, et non par le sien propre.

Et pour entendre à fond cette réponse de saint Augustin [3], il faut savoir qu'il y a une innocence dans les petits enfants, que ce Père a été obligé de défendre contre les pélagiens. Pressés par cette interrogation, pourquoi on baptisait les enfants en la rémission des péchés, s'ils n'en avaient aucun; plutôt que d'avouer le péché originel avec le reste des chrétiens, ils disaient que les enfants n'étaient pas incapables de pécher par leur propre volonté, et que c'était de tels péchés qu'on leur remettait dans le baptême. Contre cette folle opinion, que l'Église ni l'humanité ne connaissaient pas, saint Augustin eut à soutenir en plusieurs endroits, *l'innocence* des enfants [1], et le langage commun du genre humain, qui les appelait innocents. Il dit même que saint Cyprien *a défendu leur innocence* [2], du côté des péchés qu'on peut commettre par sa volonté; et pour cela il allègue le passage qu'on vient de voir de saint Paul, où il parle de Jacob et d'Ésaü *comme n'ayant fait ni bien ni mal* [3]. Il pouvait aussi rapporter ce que dit le même apôtre : *La mort a régné sur tous ceux qui n'ont point péché* [4]. Il venait de dire qu'ils ont péché en Adam, et il dit aussitôt après qu'ils n'ont point péché, c'est-à-dire, comme il ajoute, qu'ils n'ont point péché *en ressemblance de la prévarication d'Adam*, et, comme l'explique saint Jérôme [5] aussi bien que saint Augustin [6], *par leur propre et particulière volonté*. On peut donc dire qu'ils ont péché et n'ont point péché à divers égards; et c'est vouloir embrouiller une chose claire que de chercher ici de l'embarras.

CHAPITRE IV.

Pourquoi saint Chysostôme n'a point parlé expressément en ce lieu du péché originel, au lieu que Nestorius et saint Isidore de Damiette en ont parlé un peu après avec une entière clarté.

Au reste, dans la liberté qu'on avait, selon ses diverses vues, de mettre les petits enfants au rang des coupables ou des innocents, saint Chrysostôme, en ce lieu, avait ses raisons pour les regarder de cette dernière manière; car il avait à réfuter ceux qui dégradaient le baptême, et en mutilaient la grâce en la restreignant au seul pardon, à l'exclusion des autres dons beaucoup plus grands. C'est ce qui paraît par le texte de son homélie, qu'il faut encore une fois, pour un plus grand débrouillement de cette matière, présenter aux yeux des lecteurs : *Il y en a*, dit-il, *qui veulent croire que la grâce de ce sacrement consiste toute dans la rémission des péchés; mais nous venons d'en raconter dix avantages. C'est aussi pour cette raison que nous baptisons les enfants, quoiqu'ils n'aient point de péchés, pour leur ajouter la sainteté, la justice, l'adoption, l'héritage, la fraternité de Jésus-Christ, l'honneur d'être ses membres et la demeure du Saint-Esprit.*

Dans le dessein que se proposait ce grand personnage, on voit qu'il avait besoin, non point des péchés dont le baptême nous délivre, mais des

[1] *Cont. Jul.* loc. citat. n° 22.
[2] *Rom.* v, 19.
[3] Lib. I, *de pecc. mer.* cap. XXXIV et XXXV.

[1] Lib. I, *de pecc. mer.* cap. XVII.
[2] *Ibid.* XXXV.
[3] *Rom.* IX, 11.
[4] *Ibid.* V, 14.
[5] *Adv. Pel.* lib. III, p. 471.
[6] *De pecc. mer.* lib. I, cap. XI.

grâces qu'il nous confère. C'est pourquoi il exagère les dons, et passe légèrement sur le péché des enfants. Et si l'on demande : Pourquoi, en disant qu'ils n'avaient point de péchés, ne s'explique-t-il pas davantage? que lui eût-il coûté de dire qu'ils n'avaient point de péchés propres, et de mettre tout à couvert par ce peu de mots? saint Augustin répond pour lui[1], qu'il ne faut pas s'étonner s'il n'a pas eu cette précaution, dans un temps qu'il n'y avait pas de question qui l'y obligeât, et que les pélagiens ne s'étaient pas encore élevés.

Et pour montrer la solidité de cette réponse, il n'y a qu'à voir comment on parle depuis la naissance de cette hérésie. Avant que Nestorius eût éclaté contre l'Église, nous avons vu qu'il s'était servi, contre Pélage et Célestius, de cette cédule que saint Chrysostôme avait prêchée peut-être dans la même chaire[2]. Mais Nestorius s'explique plus clairement que n'avait fait saint Chrysostôme. Car il dit positivement que *cette cédule, c'est le péché d'Adam*. Il ajoute que *cette cédule* nous exclut *du ciel*, et nous fait mourir *dans la puissance du diable*. D'où vient qu'il a parlé plus précisément et avec plus de précaution que saint Chrysostôme, bien plus habile que lui; si ce n'est que Julien le pélagien, réfugié à Constantinople après sa condamnation, et présent peut-être à ce sermon, l'avait rendu plus attentif à l'hérésie pélagienne, qu'il se faisait alors un honneur de combattre? C'est pourquoi on peut bien trouver le même fond de doctrine dans saint Chrysostôme, mais non pas toujours pour cela la même précision.

C'est ce qui paraît encore plus clairement un peu après dans saint Isidore de Damiette. On lui demande pourquoi on baptise les petits enfants, encore qu'ils soient sans péché, ἀναμάρτητα ὄντα. « Et il y en a, répond-il[3], qui, s'attachant aux « petites choses, en rendent cette raison, qu'on « efface par ce moyen la tache qui passe en nous « par la prévarication d'Adam : pour moi, je crois « aussi que cela se fait; mais non pas cela seulement, car ce serait peu de chose. Il y faut « donc ajouter les dons qui surpassent notre nature : elle ne reçoit pas seulement ce qui lui est « nécessaire pour effacer le péché, mais elle est « ornée des dons divins; elle n'est pas seulement « délivrée du supplice, ni de toute la malice du « péché, mais elle est régénérée d'en haut, rachetée, sanctifiée, adoptée, justifiée, cohéritière du « Fils unique, et unie à ce chef comme un de ses « membres. » Et un peu après : « Nous n'avons pas « seulement reçu un remède contre une plaie, « mais une beauté au-dessus de tous nos mérites. « Ainsi il ne faut pas croire que le baptême ôte « seulement les péchés; mais encore qu'il opère « avec l'adoption mille autres dons, dont j'ai expliqué une partie. »

Je ne crois pas que personne puisse lire cette lettre d'un homme, que l'on sait d'ailleurs avoir été si affectionné à la lecture de saint Chrysostôme[1], sans sentir qu'il avait en vue l'homélie de ce Père que Julien objectait. On voit dans toutes les deux, je veux dire, et dans la lettre et dans l'homélie, non-seulement le même dessein de prouver que le baptême ne consiste pas dans la seule rémission des péchés; mais encore les mêmes preuves, les mêmes expressions, le même ordre, et le même esprit de ne s'arrêter presque pas à la rémission du péché, en comparaison des dons immenses qui sont attachés à ce sacrement. Si saint Isidore s'explique plus clairement; s'il exprime en termes formels qu'un des effets du baptême des petits enfants est d'effacer la tache du péché originel, et d'en guérir la plaie; s'il l'appelle formellement un péché, une malice; en un mot, s'il explique si distinctement ce que saint Chrysostôme n'a dit qu'en gros : ce n'est pas qu'il soit plus savant que ce grand évêque, ni qu'il pense autrement que lui, puisqu'il le nomme si souvent comme son maître; mais c'est qu'étant réveillé par l'hérésie des pélagiens, qui avait fait tant de bruit par toute la terre, il a été plus attentif à des choses que saint Chrysostôme n'avait point d'obligation d'expliquer.

CHAPITRE V.

Passages de saint Chrysostôme dans l'homélie x sur l'Épître aux Romains, proposés en partie par saint Augustin, pour le péché originel.

Outre l'homélie sur les nouveaux baptisés, que nous n'avons plus, saint Augustin oppose à Julien les passages de l'homélie x sur l'Épître aux Romains que nous avons. C'est reconnaître, dit-il, le péché originel que d'enseigner, comme saint Chrysostôme a fait au commencement de cette homélie, *que le péché qui a tout souillé n'est pas celui qui vient de la transgression de la loi de Moïse; mais celui qui vient de la désobéissance d'Adam*[2]. Il s'agit d'un véritable péché, puisqu'on le compare à la transgression de la loi de Moïse : ce péché est universel, *puisqu'il souille tout*, et d'une souillure qui est comparée à celle que l'on contracte par la prévarication de la loi de Moïse. Ce n'est donc pas seulement la peine, mais en-

[1] *Cont. Jul.* lib. I, cap. IV, n° 22.
[2] *Apud. Mercat. Serm.* II. *Nest.* n°s 7, 8. *Garn.* p. 84.
[3] Lib. III, *Ep.* CXCV.

[1] Lib. V, *Ep.* XXXII.
[2] *Chrysost. Hom.* X, *in Epist. ad Rom. apud Aug.* lib. I, *cont. Jul.* cap. VI, n° 17.

core le péché qui passe d'Adam à tous les hommes, et qui infecte tout le genre humain.

Saint Augustin nous fait voir encore dans la suite de cette homélie, *que tous ceux qui sont baptisés en la mort de Jésus-Christ et ensevelis avec lui, ont en eux-mêmes un péché auquel ils meurent.* Les enfants en ont donc un, puisqu'on les baptise, de l'aveu de saint Chrysostôme, comme de tout le reste des Pères.

Que si nous continuons la lecture de cette homélie, nous y trouverons ces mots : *Si le Juif demande comment est-ce que toute la terre a été sauvée par la sainteté d'un seul Jésus-Christ; demandez-lui, à votre tour, comment est-ce qu'elle a été condamnée par la désobéissance d'un seul Adam*[1]. La comparaison est nulle, si de même que vous mettez d'un côté une véritable justice, *qui nous est communiquée,* dit saint Chrysostôme, *par la croix et l'obéissance de Jésus-Christ,* vous ne mettez aussi de l'autre un véritable péché qui nous vient de la désobéissance d'Adam. C'est pourquoi ce saint docteur continue ainsi : *De peur que vous ne croyiez, quand vous entendez nommer Adam, qu'on ne vous ôte que le seul péché qu'il a introduit, saint Paul nous apprend qu'on nous a remis tous les péchés qui ont suivi ce premier péché commis dans le paradis.*

Il y a donc un péché qu'Adam a introduit dans le monde. Qu'est-ce que l'introduire, si ce n'est le communiquer et le répandre? Or ce péché introduit n'est pas moins péché que les autres, puisqu'il a besoin d'être remis à chacun de nous comme ceux que nous avons commis.

CHAPITRE VI.

Qu'en parlant très-bien au fond dans l'homélie x sur l'Épître aux Romains, saint Chrysostôme s'embarrasse un peu dans une question qui n'était pas encore bien éclaircie.

Après avoir parlé si clairement du péché originel en tant d'endroits de cette savante homélie, s'il s'embarrasse dans la suite, s'il ne trouve *aucune apparence qu'on soit pécheur par la désobéissance d'autrui,* il faut ici entendre nécessairement, par *être pécheur,* l'être par un péché propre et actuel : autrement, un si grand docteur n'aurait pas seulement contredit les autres, mais se serait encore contredit lui-même.

Mais d'où vient donc que partout, dans cette homélie, il explique *pécher en Adam,* de la peine plutôt que du péché? C'est là qu'il ne paraît pas que sa doctrine soit assez suivi , ou du moins assez expliquée; et néanmoins dans le fond, et à parler de bonne foi, on doit plutôt dire qu'il s'embarrasse dans une matière qui n'était pas encore bien éclaircie, qu'on ne doit dire qu'il se trompe. Ceux qui lui attribuent l'erreur de reconnaître le supplice où le péché ne serait pas, et le font, en cela, plus déraisonnable que n'ont été les pélagiens, comme on l'a démontré plus haut[1], devraient trouver quelque part dans ses écrits, que la justice permît de punir de mort des innocents, ou de faire sentir la peine à ceux qui n'ont pas de part au crime. Mais loin qu'on trouve quelque part une si étrange doctrine dans les ouvrages de ce Père, on y trouve tout le contraire, et même dans l'homélie x, et dans l'endroit qu'on nous oppose. Car au même endroit où il dit qu'*il n'y a aucune apparence qu'on soit pécheur par la désobéissance d'autrui,* il ajoute : *Qu'on trouvera que celui qui serait tel,* c'est-à-dire, qui serait pécheur du péché d'un autre, *ne serait redevable d'aucune peine, puisqu'il ne serait point pécheur en lui-même,* ou *en son particulier* οἴκοθεν. Quiconque donc n'a point de péché en lui-même ne peut, selon la règle de saint Chrysostôme, être assujetti à la peine, et ceux qui lui attribuent une autre doctrine sont réfutés par lui-même.

Il est pourtant vrai qu'il venait de dire, dans cette même homélie, qu'*encore qu'il ne semble pas raisonnable qu'on soit puni pour le péché d'autrui, cela néanmoins est arrivé aux enfants d'Adam;* et on ne peut concilier ces deux endroits du même discours, à moins de reconnaître que ce péché, qu'il appelle le péché d'autrui, à cause qu'un autre l'a commis actuellement, devient le propre péché de tous les autres, en tant qu'ils en ont la tache en eux-mêmes par contagion : de même, à peu près, qu'encore qu'on prenne le mal de quelqu'un, on ne laisse pas de l'avoir en soi ; et c'est la comparaison que saint Augustin fait en plusieurs endroits, d'où il infère que le péché que nous tirons de nos premiers parents *nous est étranger d'une certaine façon, quoiqu'il soit propre d'une autre : étranger en le regardant selon la propriété de l'action* qui appartient en ce sens à Adam qui l'a fait; *et propre cependant par la contagion de notre naissance*[2], qui le fait passer en nous avec la vie.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que la comparaison de la contagion soit parfaite, puisque cette maladie, que nous aurions contractée dans un air qu'un pestiféré aurait infecté serait de même nature que la sienne : au lieu que le péché que nous avons contracté d'Adam ne peut pas être en nous comme il est en lui, ni absolument de même nature : puisqu'il n'y peut jamais être aussi actuel et aussi

[1] *Vid. apud Chrys.* loc. cit.

[1] *Ci-dessus*, liv. VIII, chap. XII et suiv.
[2] *Cont. Jul.* lib. VI, cap. IV

propre qu'il est à ce premier père, auteur de notre vie et de notre faute.

CHAPITRE VII.

Pourquoi en un certain sens saint Chrysostôme ne donnait le nom de péché qu'au seul péché actuel.

Et pour pousser la chose à bout, si l'on demande à quoi servait à saint Chrysostôme de distinguer l'actuel de l'originel dans cette précision; cela lui servait à montrer qu'il y avait un libre arbitre, et par conséquent un péché de propre détermination, de propre volonté, de propre choix, ce que niaient les gnostiques et les manichéens, qui attribuaient le péché à une nature mauvaise: les uns, qui étaient les gnostiques, en disant qu'il y avait des hommes de différente nature, dont quelques-uns étaient essentiellement mauvais; et les autres, qui étaient les manichéens, en attribuant le péché à ce principe mauvais qu'ils reconnaissent indépendant de Dieu même, sans que ni les uns ni les autres voulussent avouer un libre arbitre, ni par conséquent aucun péché qui vînt d'un propre choix.

Il lui était donc important de montrer aux uns et aux autres, non-seulement qu'il y avait des péchés de propre choix, mais encore que le péché venait de là naturellement; puisque même le péché d'Adam, qui passait en nous avec la naissance, était dans la source et dans Adam même un péché de propre volonté, qui, dans cette précision et en ce sens, ne venait point jusqu'à nous.

C'est donc ce qui lui fait dire en un certain sens qu'on n'a point péché en Adam. De cette manière singulière de pécher, qui consiste dans l'acte même et dans le propre choix, cela est vrai: en excluant toute tache de péché généralement, on a vu tout le contraire dans saint Chrysostôme.

Et afin de tout expliquer par un seul principe, il faut entendre qu'y ayant deux choses dans le péché, l'acte qui passe, comme, par exemple, dans un homicide l'action même de tuer, et la tache qui demeure, par laquelle aussi celui qui cesse de faire l'acte, par exemple, de tuer, demeure coupable et criminel; l'intention de saint Chrysostôme est d'exclure des enfants d'Adam ce qu'il y a d'actuel dans son péché, c'est-à-dire, la manducation actuelle du fruit défendu; et non pas ce qu'il y a d'habituel et de permanent, c'est-à-dire, la tache même du péché, qui fait qu'après avoir cessé de le commettre on ne laisse pas d'en demeurer toujours coupable. Pour ce qui est donc de l'acte du péché d'Adam, il n'a garde de passer à ses enfants ou d'y demeurer, puisqu'il ne demeure pas en Adam même, et c'est tout ce que veut dire saint Chrysostôme; mais quant à ce qu'il y a d'habituel et de permanent dans le péché, ce saint docteur l'exclut si peu, qu'au contraire il le présuppose comme le fondement nécessaire des peines.

CHAPITRE VIII.

Preuves par saint Chrysostôme que les peines du péché ne passaient à nous qu'après que le péché y avait passé: passage sur le psaume L.

C'est ce qui paraît clairement dans ce verset du psaume cinquantième: *Je suis conçu en péché*, où ce docte Père parle ainsi: *De toute antiquité*, dit-il, *et dès le commencement de la nature humaine, le péché a prévalu, puisque la transgression du commandement divin a précédé l'enfantement d'Ève: voici donc ce que veut dire David, le péché qui a surmonté nos premiers pères, s'est fait une entrée et une ouverture dans ses enfants.* C'est donc le péché qui entre: les peines entrent aussi, il est vrai; et c'est pourquoi saint Chrysostôme les rapporte après, et premièrement la mort, ou si l'on veut la mortalité, d'où il fait naître *les passions, les craintes, l'amour du plaisir*, et, en un mot, la concupiscence: mais il a fallu que le péché même entrât le premier, sans quoi le reste n'aurait pas suivi.

CHAPITRE IX.

Que saint Chrysostôme n'a rien de commun avec les anciens pélagiens, et que saint Augustin l'a bien démontré.

C'est là aussi, pour en revenir à l'homélie x sur l'Épître aux Romains, le pur esprit de saint Paul dans cette épître: *Le péché*, dit-il, *est entré dans le monde par un seul homme*. Remarquez la particule *par*. Il n'est pas entré seulement en Adam, mais *par lui*. Il est entré dans tout le monde; et, poursuit-il sur ce fondement, *la mort est aussi entrée par le péché*, comme le supplice entre par le crime.

A cela il n'y avait de solution que celle dont les pélagiens se servaient d'abord: que ce n'était pas par la génération, mais par l'exemple, qu'Adam avait introduit le péché dans le monde; mais comme cette solution était absurde et insoutenable, pour toutes les raisons qu'on a vues ailleurs, saint Augustin, qui n'oublie rien, sait bien remarquer que saint Chrysostôme ne s'en est jamais servi. *Ce Père*, dit-il [1], en traitant la question, comment le péché a passé d'Adam à tous les hommes, *n'a pas seulement songé à dire que ce fût par imitation: trouve-t-on*, dit saint Augustin, *un seul mot dans tout son discours qui ressente cette explication?* Pélage et Célestius

[1] Lib. I, *cont. Jul.* cap. VI.

en sont les auteurs : saint Chrysostôme rapporte *tout à l'origine et non pas à l'exemple*, et dès là les anciens pélagiens ne peuvent s'autoriser de son témoignage.

CHAPITRE X.

Que saint Chysostôme ne dit pas qu'on puisse être puni sans être coupable, et que les nouveaux pélagiens lui attribuent sans preuves cette absurdité.

Mais les nouveaux pélagiens, qui le font auteur du nouveau système encore plus prodigieux où la peine passe sans la faute, ne sont pas mieux fondés. Car, après tout, que dit ce Père? dit-il que la peine puisse passer sans la coulpe, ou, ce qui est la même chose, qu'on puisse être puni sans être coupable? On ne trouvera jamais dans ses écrits une telle absurdité. Il dit seulement que, dans ce passage de saint Paul : Plusieurs ont été faits pécheurs par la désobéissance d'un seul; *pécheurs, c'est-à-dire, sujets au supplice et condamnés à la mort*[1]. En toute opinion, cela est vrai : être pécheur n'est pas en ce lieu avoir actuellement commis le péché, actuellement mangé le fruit défendu, ce que n'ont pas fait les enfants d'Adam; mais être pécheur, c'est avoir en soi ce qui demeure après l'acte du péché, ce qui est resté en Adam après que cet acte a été passé, c'est-à-dire, être coupable : ce que saint Chrysostôme explique très-bien *par être assujetti au supplice*, κολάσει, *et condamné à la mort.*

En effet, à dire le vrai, et en bonne théologie, être coupable ne peut être autre chose que d'être obligé au supplice, ὑπεύθυμοι κολάσει, comme parle saint Chrysostôme[2], ou, comme dit le même Père au même endroit, *redevable de la peine*, δικὴν ὀφείλως. C'est ce que saint Chrysostôme explique par ces termes généraux, κολάσις δικὴ, *punition, peine.* Que s'il ajoute qu'être coupable n'est pas seulement *être assujetti à la peine*, mais encore *être condamné à mort;* et s'il s'attache principalement à la mort du corps dans toute la suite de son discours, ce n'a pas été pour réduire à la seule mort corporelle tout le supplice d'Adam; mais pour l'exprimer tout entier par la partie la plus sensible.

CHAPITRE XI.

Que saint Chrysostôme a parfaitement connu la concupiscence, et que cela même c'est connaître le fond du péché originel.

Au reste, saint Chrysostôme ajoute aux maux que nous avons hérités d'Adam, ce qu'il appelle κακία[3] : qu'on peut traduire la *malice* ou *malignité*, le vice, la *dépravation* de notre nature; en un mot, la *concupiscence*, qui consiste dans cette pente violente au mal que nous apportons en naissant.

Saint Chrysostôme y ajoute encore cette révolte des sens, ce faible pour le bien sensible, cette ardeur qui nous y entraîne comme malgré nous, d'où naît même dans nos corps ce désordre honteux que ce Père appelle l'image du péché, et qu'il explique avec autant de force que d'honnêteté dans un passage qui est rapporté par saint Augustin[1].

Nous avons déjà remarqué que ce désordre n'est pas seulement un des effets de notre péché; mais qu'il en fait une partie, puisqu'il en est le fond et le sujet. Nous naissons dans ce désordre, parce que c'est par ce désordre que nous naissons, et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc là ce qui fait en nous la propagation du péché, et la rend aussi naturelle que celle de la vie.

Ainsi, il n'y a rien de plus véritable que ce qu'on a déjà remarqué, que quiconque connaît parfaitement la concupiscence, dans le fond connaît aussi ce péché de notre nature. C'est pourquoi saint Augustin joint ces deux choses dans tous ses écrits; et en particulier dans les livres contre Julien[2], où il montre : que tous les anciens ont reconnu le péché originel, parce qu'ils ont reconnu la concupiscence; parce qu'en effet, la reconnaître, c'est reconnaître dans tous les hommes, dès le principe de leur conception, ce déréglement radical, qui devient si sensible dans le progrès de l'âge, qu'il a même été reconnu par les philosophes païens. Il est donc vrai que tous les hommes portent dans la révolte de leurs sens une secrète et naturelle impression de l'ancien péché dont toute la nature est infectée.

CHAPITRE XII.

En passant on note l'erreur de quelques-uns qui mettent le formel ou l'essence du péché originel dans la domination de la convoitise.

C'est une doctrine commune et très-véritable de l'école, que la concupiscence est le matériel du péché de notre origine. Pour le formel, quelques-uns le mettent en ce que ce déréglement radical est un véritable péché, tant qu'il domine, et qu'il y faut la grâce habituelle et sanctifiante pour l'empêcher de dominer; de sorte que la rémission du péché originel consiste dans l'infusion de la grace, qui établit le règne de la justice au lieu de celui de la convoitise.

Cette doctrine, quoique spécieuse, est insou-

[1] *Hom.* x, *in Rom.*
[2] *Ibid.*
[3] *Hom.* x, *in Rom.*

[1] *Cont. Jul.* lib. II, cap. VI.
[2] Lib. II.

tenable dans le fond; puisque, si le formel du péché originel était le règne de la convoitise, toutes les fois qu'on perd la grâce et que ce règne revient, le péché originel reviendrait aussi, ce qui est contre la foi et contre cette règle de Saint Paul : *que les dons de Dieu sont sans repentance.* Je n'en dirai pas davantage sur une chose si claire; et j'ai voulu seulement en avertir quelques catholiques qui se laissent aller trop aisément dans le sentiment que je viens de rapporter, pour n'en avoir pas assez vu la conséquence.

CHAPITRE XIII.

En quoi consiste l'essence ou le formel du péché originel, et quelle est la cause de la propagation.

Il faut donc dire que la malice et, comme parle l'école, le formel de ce péché de notre origine, c'est d'avoir été en Adam, lorsqu'il péchait; et la rémission de ce péché, c'est d'être transféré en Jésus-Christ comme juste et comme auteur de toute justice.

Qu'est-ce qu'avoir été en Adam? Notre être, notre vie, notre volonté, avait été dans la sienne; voilà notre crime. Dieu, qui l'avait fait notre principe, avait tout mis en lui et pour lui et pour nous, et non-seulement la vie éternelle, mais encore celle de la grâce; c'est-à-dire, la sainteté et la justice originelle. Par conséquent, en péchant, il a tout perdu, autant pour nous que pour lui-même. Un des dons qu'il a perdus, c'est l'empire sur ses passions et sur ses sens. Ce désordre, cette révolte des sens étant en lui un effet de son péché; être venu de là, c'est lui être uni comme pécheur. Ainsi tout le genre humain devient en lui un seul criminel. Dieu le punit en nous tous, qui faisons, étant ses enfants, comme une partie de son être : par là il nous impute son péché. C'est tout ce qu'on peut savoir de ces règles impénétrables de la justice divine, et le reste est réservé à la vie future.

CHAPITRE XIV.

Comment la concupiscence est expliquée par saint Chrysostôme : deux raisons pourquoi sa doctrine n'est pas aussi liée et aussi suivie que celle de saint Augustin, quoique la même dans le fond.

C'est la doctrine de tous les siècles sur la liaison de la concupiscence avec le péché originel. Il ne nous reste qu'à remarquer que saint Chrysostôme attache ordinairement la concupiscence à la mortalité, parce que l'homme, devenu mortel, tombe par là dans cette indigence d'où naissent nos faiblesses et nos mauvais désirs, ainsi que ce Père, et après lui Théodoret, l'explique sur ce verset du psaume L : *Ecce in iniquitatibus, etc.*

C'est aussi une des raisons pour laquelle cet éloquent patriarche de Constantinople parle si souvent de la mort en expliquant le péché originel : parce qu'il regarde la mortalité comme la source de nos faiblesses et la pépinière de tous nos vices : en quoi, s'il ne touche peut-être pas la source la plus profonde de nos maux héréditaires, qui est l'orgueil et l'amour-propre, il en expose du moins la cause la plus sensible.

On peut voir par toutes ces choses, qu'il a reconnu dans le fond le péché originel aussi certainement que tous les autres Pères; et que tout ce qu'il peut y avoir d'embarras dans sa doctrine, c'est qu'elle n'est pas aussi attentive, aussi précautionnée, aussi suivie que celle de saint Augustin, à cause en partie que les questions sur cette matière ne s'étaient pas encore élevées : en partie aussi parce que ce docte Père à la vérité ne cède à aucun des autres en bon sens et en éloquence; mais de dire qu'on y trouve autant de principes et de profondeur ou un corps de doctrine aussi suivi que dans saint Augustin, qui est l'aigle des docteurs : avec le respect et l'admiration qui est due à cette lumière de l'Église grecque, la vérité ne le permet pas.

Il nous suffit, en considérant le corps de doctrine de ce Père, d'y avoir trouvé qu'on ne pèche point en Adam, ou, ce qui est la même chose, qu'on ne reçoit point en lui la mort du péché, si on regarde la propriété de l'action; mais qu'on a péché en Adam et qu'on a reçu en lui la mort du péché, si on en regarde la tache, la contagion, la malice, ou ce qu'on appelle *reatus,* puisque c'est là précisément ce qui est effacé par le baptême.

CHAPITRE XV.

Quelques légères difficultés tirées de saint Clément d'Alexandrie, de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, et de saint Grégoire de Nysse.

Par les principes posés, non-seulement la tradition du péché originel est établie, mais encore toutes les difficultés sont résolues. Chaque dogme de la religion a sa difficulté et son dénoûment. La difficulté dans la matière du péché originel est qu'étant d'une nature particulière, en ce que c'est un péché que l'on contracte sans agir, ou, ce qui est la même chose, un péché qui vient d'autrui, et non pas de nous, il a dû arriver naturellement que ceux qui n'avaient que ce péché, comme les petits enfants, fussent ôtés en un certain sens du rang des pécheurs; parce qu'à l'égard des péchés que l'on commet par un acte propre de la volonté, ils sont absolument innocents. De là vient donc qu'on a trouvé dans les anciens qu'*ils ne sont pas dans le péché.* C'est ce qu'a dit saint Clément

d'Alexandrie[1] : que *leur âge est innocent*, et que pour cela *on ne doit point se hâter de leur donner le baptême*. C'est ce qu'on trouve dans Tertullien[2], qu'*ils ne sont ni bons ni mauvais*, et que par cette raison ils ne seront *ni dans la gloire ni dans les supplices*. C'est ce que semble dire saint Grégoire de Nazianze[3]; et saint Grégoire de Nysse ne parle point du péché originel dans des occasions qui semblaient le demander davantage. Voilà les objections dont on tâche d'embarrasser la tradition du péché originel. S'il y a d'autres expressions incommodes des saints docteurs, elles peuvent se rapporter à celles-ci; et il ne reste plus qu'à faire voir qu'elles demeurent si clairement résolues par les choses que l'on vient de dire, qu'il n'y reste plus de difficulté.

CHAPITRE XVI.

Saint Clément d'Alexandrie s'explique lui-même : le passage de Tertullien où il appelle l'enfance un âge innocent : que ce passage est démonstratif pour le péché originel : autre passage de Tertullien dans le livre *du Baptême*.

On a trouvé dans saint Clément d'Alexandrie que David n'a pas été dans le péché, encore qu'il y fût conçu : saint Augustin, dans un cas semblable, a répondu que n'être point dans le péché, c'était à dire n'en avoir point de propre. Mais ici, sans avoir recours à ce Père, l'auteur qu'on nous objectait s'est expliqué, comme on a vu, de sa propre bouche.

Tertullien appelle l'enfance *un âge innocent, qui ne doit pas se presser d'aller à la rémission des péchés*[4]; c'est-à-dire, au baptême. Mais a-t-il dit que les enfants en soient exclus, ou qu'ils en soient incapables? Point du tout : au contraire, il les en croit capables, en conseillant seulement comme plus utile de le leur différer : CUNCTATIO UTILIOR PRÆCIPUE CIRCA PARVULOS. Il donne le même conseil à ceux qui ne sont pas encore mariés : INNUPTI QUOQUE PROCRASTINANDI. Par conséquent, les conseils qu'il donne sont des conseils de prudence, à cause du grand péril de violer le baptême; et non de nécessité, comme si ceux qu'il faisait différer étaient incapables de le recevoir. Ainsi très-constamment, selon cet auteur, les enfants étaient capables de la rémission des péchés. Ils n'étaient donc innocents qu'au sens qu'on les y appelle, comme n'ayant point de péchés propres, et au sens que saint Augustin les y appelle lui-même, comme on a vu[5].

Quand nous n'aurions point montré d'ailleurs qu'il n'y a point d'auteurs ecclésiastiques plus favorables que Tertullien au péché originel, il faudrait pour le propre lieu où il appelle l'enfance innocente, l'entendre comme on vient de faire; puisque même on trouve encore dans ce livre[1], *que la propre vertu du baptême est de détruire la mort en lavant les péchés*, et que ce sacrement *n'ôte la peine qu'à cause qu'il ôte la coulpe*. Ce sont ses termes exprès, qui montrent que si les petits enfants n'avaient point un véritable péché, il les faudrait, contre son avis, exclure du baptême. Ainsi puisqu'il est constant que, malgré *cette innocence de leur part*, Tertullien est un des auteurs les plus déclarés pour les faire pécheurs en Adam, la solution de l'objection qu'on tire de ses écrits n'est pas seulement pour lui, mais encore donne l'ouverture à résoudre toutes celles que l'on pourrait tirer de semblables paroles des autres anciens.

CHAPITRE XVII.

Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse.

On en peut dire autant de saint Grégoire de Nazianze, où nous avons vu si clairement le péché d'Adam dans les enfants; et pour cela même, la nécessité de leur donner le baptême. Par conséquent, lorsqu'il semble les ranger au nombre de ceux qui n'ont fait ni bien ni mal, il faut visiblement l'entendre de ceux qui n'en ont point fait par eux-mêmes, qui sont, comme il les appelle, ἀπονηροί[2], sans malice, qui est aussi ce qu'on trouve dit des petits enfants à toutes les pages de l'Écriture, sans qu'on songe à le tirer à conséquence contre le péché originel.

Par la suite du même principe, il met non-seulement les petits enfants, mais encore les adultes, qui auront manqué, non par mépris, de recevoir le baptême, dans un état mitoyen entre la *gloire* et les *punitions :* non qu'il veuille dire que ce ne soit pas une punition de demeurer exclus du paradis avec Adam, et d'être bannis du royaume de Dieu; mais à cause que *leur damnation, la plus légère de toutes*[3], n'est rien en comparaison de l'horrible châtiment des autres, qui ont un propre péché, une propre malice : ce qui, loin d'être contraire à la doctrine du péché originel, dans le fond ne paraît pas même éloigné de saint Augustin; puisque ce Père n'ose assurer que le supplice des petits enfants les mette dans un tel état, que comme aux grands criminels, selon la parole de Jésus-Christ[4], il leur soit meilleur de n'être pas.

Pour saint Grégoire de Nysse, on en pourrait

[1] *Strom.* III, *edit. Commel.* p. 342.
[2] *Tert. de Bapt.* cap. XVIII.
[3] *Orat.* XL.
[4] *De Bapt.* cap. XVIII, p. 231, *edit. Pamel.*
[5] *Aug. cont. Jul.* I, cap. VI. *Voyez ci-dessus*, chap. III.

[1] *De Bapt.* cap. V, p. 226, *edit. Pamel.*
[2] *Orat.* XL, p. 643.
[3] *Aug. cont. Jul.* lib. V, cap. XI, p. 651.
[4] *Matth.* XXVII, 24. *Cont. Jul.* ibid.

être en peine par rapport à quelques endroits, s'il ne s'était expliqué en d'autres aussi clairement qu'on a vu. Cependant il est véritable que dans quelques-uns de ses discours, comme dans celui où il combat ceux qui différaient leur baptême [1], et dans celui qu'il a fait sur le *sujet des enfants qui meurent avant l'usage de la raison* [2]; encore que le péché originel pût servir dans ces disputes d'un grand dénoûment, comm il en sert en effet dans le même temps à saint Grégoire de Nazianze, celui-ci ne s'en sert point, si ce n'est peut-être fort confusément, dans le premier de ces deux discours : tant il est vrai que les hommes ne sont réveillés fortement sur certaines choses, que par le bruit qu'on en fait, lorsque les questions s'émeuvent; et que, loin que tout vienne dans l'esprit lorsqu'on traite quelque matière, souvent ce qu'on dit le moins c'est ce qu'il y a, pour ainsi parler, de plus trivial, qu'on suppose pour cette raison le plus connu.

CHAPITRE XVIII.

Réponse aux réflexions de M. Simon sur Théodoret, Photius et les autres Grecs, et premièrement sur Théodoret.

Après avoir satisfait aux difficultés de la tradition qui précèdent le temps de Pélage, il faut ajouter un mot sur celles qui viennent depuis, et que notre auteur a tirées principalement de Théodoret et de Photius.

Pour ce qui est de Théodoret, dont il fait tant valoir l'autorité, voici le passage qu'il en produit : *La mort*, dit-il [3], *a passé dans tous les hommes, parce qu'ils ont tous péché* (ἐφ' ᾧ, parce que); *car personne n'est soumis à la mort à cause du péché du premier père, mais pour son propre péché*. Il y a deux observations à faire sur ce passage : la première sur ce terme ἐφ' ᾧ qu'il faut rendre constamment ici, et selon le sentiment de Théodoret, par QUATENUS, *parce que;* la seconde sur ces paroles : *Personne ne meurt pour le péché du premier père, mais pour son propre péché*, par lesquelles, s'il n'entend pas que ce péché du premier père qui nous était étranger, quand il le commit, devient propre à chacun de nous, quand il le contracte, il s'ensuivra de sa doctrine, que les enfants ne devaient point mourir. Il faut donc, ou lui donner un bon sens, ou avouer qu'il s'est exprimé d'une manière très-absurde en toute opinion. Voilà comment on peut excuser le fond de sa doctrine; mais pour le reste, comme constamment il est le premier des orthodoxes qui ait donné lieu de changer l'*in quo* en *quatenus*, il est d'abord fâcheux pour lui qu'il ait suivi en cela une explication dont Pélage l'hérésiarque a été l'auteur. Je ne veux pas dire pour cela qu'il ait été pélagien. C'est assez qu'il ait été peu attentif, aussi bien que quelques autres Grecs, à l'hérésie pélagienne, comme M. Simon le remarque lui-même, pour conclure que ce n'est pas de lui qu'il faut apprendre les moyens de la combattre. On sait d'ailleurs combien il est attaché à Théodore de Mopsueste, qui a écrit contre saint Augustin, qui s'est declaré le défenseur de Pélage, qui en a suivi les faux préjugés sur le péché originel, et s'est comme mis, après lui, à la tête de ce parti réprouvé, en protégeant Julien. Ajoutons que l'étroit commerce qu'eut Théodoret à Éphèse, dans le faux concile d'Orient, avec les évêques pélagiens intéressés comme lui dans la cause de Nestorius, aura fait peut-être, que trop favorable aux personnes des hérétiques, il aura pris, non pas le fond, mais quelque teinture de leurs interprétations, avec d'autant plus de facilité, qu'elles étaient du génie de Théodore un de ses maîtres. Que les partisans de Théodoret ne se formalisent point de cette pensée. J'estime autant que qui que ce soit le jugement et le savoir de ce Père; mais il ne faut pas se passionner pour les auteurs. Il n'est pas plus impossible que ce savant homme, sans être pélagien, ait pris quelque chose des interprétations pélagiennes, que sans être nestorien, il ait retenu tant de locutions de Nestorius ou plutôt de Théodoret, d'où Nestorius puisait les siennes. De là vient, dans les écrits de Théodoret, le peine qu'il fait paraître à confesser pleinement qu'un Dieu soit né, qu'un Dieu soit mort, et les autres propositions de cette nature d'une incontestable vérité, dont je rapporterais les exemples, si la chose n'était constante. Après tout, il est bien certain qu'il est un des Grecs dont le langage est le plus obscur, non-seulement sur le péché originel, mais encore sur toute la matière de la grâce : et quoique j'avoue que les locutions incommodes qu'on trouve dans ses écrits, sur ce sujet-là, semblent quelquefois revenir à celles de saint Chrysostôme, dont il ne fait ordinairement que suivre les explications et abréger les paroles; cela n'est pas vrai à l'égard du *quatenus* dans saint Paul. En cela Théodoret est entièrement sorti de la chaîne de la tradition dans laquelle saint Chrysostôme est demeuré ferme. Dans les autres propositions qu'il tire de saint Chrysostôme, par exemple dans l'explication du psaume cinquantième, verset septième, nous avons dit qu'il lui faut donner, en ces endroits, le même sens qu'à ce Père, avec néanmoins cette différence, qu'on trouve dans les écrits de Théodoret moins de secours pour la tradition, que dans ceux de saint Chrysostôme, tant, comme on a vu, sur le péché

[1] Tom. II.
[2] *Ibid.* III.
[3] P. 321 *in Epist. ad Rom.*

originel, que sur les vérités de la grâce, comme la suite le fera paraître.

CHAPITRE XIX.

Remarques sur Photius.

Pour Photius, son autorité dans l'explication de saint Paul est encore moins considérable que celle de Théodoret qu'il a suivi. M. Simon ne peut souffrir qu'on reproche à ce patriarche de Constantinople, qu'il est le patriarche du schisme; et j'avoue que son schisme n'a rien de commun avec la doctrine du péché originel. Mais, quoi qu'il en dise, ce sera toujours une note à un auteur d'avoir procuré, par tant de chicanes, la rupture de l'Orient avec l'Occident. M. Simon l'excuse, en disant : que d'autres auteurs qui n'étaient pas schismatiques, ont embrassé l'interprétation que Photius a suivie; mais tous ces auteurs se réduisent à Théodoret, qui est suspect d'autant de côtés que l'on vient de voir, ou à quelques scoliastes inconnus, parmi lesquels il avoue que Théodore de Mopsueste tient un grand rang. L'autorité en est donc bien faible pour interrompre la suite de la tradition; et quoi qu'il en soit, si la remarque de M. Simon sur le peu d'attention que donnaient les Grecs au péché originel, est vraie en quelqu'un, c'est principalement dans Photius[1]. Il a loué saint Augustin comme le vainqueur des pélagiens; et d'un autre côté, en examinant un livre de Théodore de Mopsueste, il ne s'est point aperçu que c'était contre saint Augustin qu'il était composé, et que ceux qu'il y défendait étaient, sur le péché originel, les disciples de Pélage; ou si l'on voulait dire qu'il l'eût aperçu, il l'aurait donc dissimulé : ce qui serait bien plus digne de condamnation.

Le même Photius rapporte les Actes des Occidentaux[2] comme d'expresses décisions approuvées de toute l'Église contre Pélage et Célestius; et en même temps il n'entend pas ce qui y est contenu. Le concile de Carthage tient sans doute le premier lieu parmi ces Actes, puisque c'est la règle en cette matière. Si Photius, qui en cite les canons, les avait lus avec attention, il y aurait trouvé l'interprétation de saint Paul par *in quo*, canonisée comme celle que l'Église catholique a toujours suivie; et c'est celle-là néanmoins que le même Photius rejette dans le Commentaire d'Œcuménius, encore plus expressément dans la lettre à Taraise, ce qui a fait dire à l'interprète anglais[3], qu'*il pélagianisait sans y penser*, aussi bien que *Théodoret*.

Disons donc qu'il ne savait guère cette matière; et que, meilleur critique que théologien, il n'en a pas pénétré la conséquence; et concluons que M. Simon, qui oppose l'autorité de ce schismatique avec celle de Théodoret, au torrent des Pères précédents et aux décisions des conciles, abuse de son vain savoir, pour embrouiller une chose claire, et renverser visiblement les règles de Vincent de Lérins, qui préfèrent l'antiquité à la nouveauté, et l'universalité aux particuliers.

CHAPITRE XX.

Récapitulation de la doctrine des deux derniers livres : prodigieux égarement de M. Simon.

Pour peu qu'on fasse de réflexions sur les preuves qu'on vient de voir, on demeurera étonné de l'erreur et de tous les faux raisonnements des nouveaux critiques.

On voit d'abord que s'il y a une vérité dans la religion, qui soit clairement attestée par l'Écriture et par la tradition, c'est celle de ce péché que nous avons hérité d'Adam. On n'ose ni on ne veut la nier absolument. On l'élude en disant : que ce que nous avons hérité de ce premier père est la mort, ou en tout cas, avec la mort, la concupiscence, et non pas un péché proprement dit.

Par là on trouve le moyen d'attribuer à saint Augustin, que toute l'Église a suivi, un sentiment particulier, qui donne lieu aux répréhensions de Théodore de Mopsueste, ce qui est déjà une fausseté et une erreur manifeste.

En voici une autre : c'est que par là on élude la nécessité du baptême des petits enfants; puisque s'ils n'ont hérité d'Adam que la mort et la concupiscence, que ce sacrement ne leur ôte pas, il s'ensuit qu'il n'opère en eux actuellement aucune rémission, et que la plus ancienne tradition de l'Église est anéantie. On peut ici se ressouvenir de ce qu'a dit M. Simon de la nécessité de ce sacrement, et de la plaie qu'il a voulu faire à l'autorité de l'Église.

Pour en venir à la doctrine des saints Pères, on a vu qu'ils convenaient en tout et partout avec saint Augustin, tant dans le fond que dans la preuve.

Dans le fond, ils admettent tous, en termes aussi formels que saint Augustin, un véritable péché dans les enfants. Pour la preuve, ils se sont servis, pour établir ce péché, des mêmes textes de l'Écriture. Il y en a deux principaux, dont l'un est dans l'Ancien Testament, celui de David : *Ecce ego in iniquitatibus, etc.*; et l'autre dans le Nouveau, de saint Paul : *Per unum hominem, etc.*

Sur le passage de David, en ramassant toutes les interprétations que nous en avons rapportées, on formera une chaîne composée des autorités de saint Hilaire, de saint Basile, de saint Grégoire

[1] *Cod.* 177.
[2] *Ibid.* 53, 54.
[3] *Not. ad Epist. Phot.* 152.

de Nazianze, de saint Ambroise, de saint Chrysostôme, de saint Jérôme, de saint Augustin, qui a été suivi de tout l'Occident, comme on en convient.

Quant au passage de saint Paul, nous avons vu que la tradition qui tourne ἐφ' ᾧ par *in quo*, et non pas par *quatenus* ou *quia*, est de toute l'Église latine et de tous les auteurs latins, sans en excepter Hilaire et Pélage; qu'elle est conforme aux plus anciens et plus doctes Grecs, comme Origène et saint Chrysostôme; qu'elle est posée par les papes et par les conciles comme un fondement de la foi du péché originel : après quoi je laisse aux sages lecteurs à prononcer sur la critique de M. Simon, et à juger si Théodoret et Photius, avec quelques scoliastes du bas âge, qui sont les seuls auteurs qu'il allègue contre notre interprétation, peuvent empêcher qu'on ne la tienne pour universelle, et pour la seule recevable sous prétexte qu'Érasme, Calvin, et peut-être quelque catholique mal instruit ou peu attentif, les aura suivis seulement au siècle passé.

CHAPITRE XXI.

Briève récapitulation des règles de Vincent de Lérins, qui ont été exposées, et application à la matière de la grâce.

Cet auteur fournit des exemples de toutes sortes d'égarements. Quand il lui plaît, il affaiblit l'autorité des anciens par le témoignage des nouveaux auteurs, comme les exemples qu'on vient de voir nous le font paraître : d'autres fois, par une illusion aussi dangereuse, sous le beau prétexte de louer l'antiquité, il nous rappelle aux expressions, assez souvent peu précises, des Pères qui ont précédé la discussion des matières. C'est vouloir embrouiller les choses en toutes façons, et envier à l'Église le profit que Dieu lui veut faire tirer des hérésies.

Ce n'a pas été sans raison que nous avons tant insisté sur cette dernière vérité; et il ne faut pas oublier que Vincent de Lérins a poussé la chose jusqu'à dire, que la tradition passe d'un état obscur à un état plus lumineux, en sorte qu'elle reçoit avec le temps une lumière, une précision, une justesse, une exactitude qui lui manquait auparavant: ce qui s'entend du degré et non pas du fond, par comparaison, et non pas en soi; car on trouve en tous les temps et en gros, dans les Pères, des passages clairs en témoignage de la vérité, comme on l'a pu voir par l'exemple du péché originel. Mais comme il y a des endroits où la vérité éclate, on ne peut trop répéter qu'il y en a aussi où, si l'on n'y prend garde de bien près, elle semblera se mêler, en sorte que la doctrine y paraîtra moins suivie.

C'est ce qu'on a pu remarquer dans saint Chrysostôme, qui a parlé sur le péché originel, le plus souvent aussi clairement qu'aucun des Pères, et en quelques autres endroits s'est embarrassé dans les vues et pour les raisons que nous avons rapportées; ce qu'il a fallu observer pour montrer que nous rappeler à certaines expressions de ce Père, c'est vouloir tout embrouiller.

On tombe dans la même faute lorsqu'on nous ramène à l'Église grecque, peu attentive à cette matière, en comparaison de la latine. Mais qu'on ne se serve point de cet aveu pour commettre les deux Églises : qu'on se souvienne au contraire, que ce fut dans l'Orient que Pélage reçut sur ce sujet sa première flétrissure; et enfin, que si l'Église latine demeure très-constamment plus éclairée sur cet article, c'est pour avoir eu plus de raison de s'y appliquer, et pour en avoir trouvé un plus parfait éclaircissement dans les écrits de saint Augustin, dont la pénétration a été aidée par l'obligation où il se trouvait de démêler plus que les autres tous les détours de l'erreur.

Il ne reste plus ici qu'à remarquer encore une fois qu'il faut juger de la même sorte de toutes les autres matières dont on dispute avec Pélage, ou, en quelque manière que ce soit, de la grâce de Jésus-Christ. Ni les anciens, ni l'Église grecque, n'y ont pas plus donné d'application qu'à celle du péché originel. Ainsi il demeurera pour certain en général, que sur tout le dogme de la grâce on ne peut, sans mauvais dessein, nous rappeler perpétuellement, comme fait notre critique, de saint Augustin à l'antiquité ou à l'Orient, comme s'ils étaient contraires à ce Père, ce qui n'est pas ni ne peut être; et c'est aussi la source la plus manifeste des erreurs de M. Simon, tant sur le péché originel que sur la prédestination, et sur toute la matière de la grâce.

CHAPITRE XXII.

On passe à la doctrine de la grâce et de la prédestination, et on démontre que les principales difficultés en sont éclaircies dans la prédestination des petits enfants.

Nous n'aurons pas peu avancé dans cette matière, si nous nous mettons bien avant dans l'esprit celle que nous venons de traiter; c'est-à-dire, cette plaie profonde du péché originel, dont nous avons établi la tradition sur des fondements inébranlables. Saint Augustin répète souvent que quiconque a, comme il faut, dans le cœur la foi du péché originel, y peut trouver un moyen certain de surmonter les principales difficultés de la prédestination; et en voici la preuve évidente.

Ce qu'on trouve de plus difficile dans cette matière est que dans une même cause, qui est la

cause commune de tous les enfants d'Adam, il y ait une différence si prodigieuse entre les hommes, que les uns soient prédestinés gratuitement à la vie éternelle, et les autres éternellement réprouvés. C'est donc là que les pélagiens et les semi-pélagiens demandaient comment on pouvait fonder cette différence sur autre chose que sur les mérites d'un chacun, puisque Dieu, autant qu'il est en lui, voulant sauver tous les hommes, et Jésus-Christ étant mort pour leur salut éternel, comme l'Écriture le répète en tant d'endroits, ce n'est que par les mérites qu'on peut établir entre eux de la différence; et cette raison ôtée, il ne reste plus, disaient-ils, qu'à attacher leur sort, ou bien au hasard, ou à une espèce de fatalité, ou en tous cas, du côté de Dieu, à une acception de personnes contre cette parole de saint Paul : *Il n'y a point d'acception de personnes auprès de Dieu*[1]; ce que cet apôtre inculque souvent comme un fondement sans lequel il n'y aurait point de justice en Dieu. Mais toutes ces difficultés s'évanouissent, dit saint Augustin, dans la cause des petits enfants, ce qui sera manifeste et démonstratif en parcourant les opinions de l'école.

Pour commencer par la volonté générale de sauver les hommes, Vasquez croit si peu la devoir étendre à tous les petits enfants qui meurent sans baptême, qu'au contraire il décide expressément, que les passages par lesquels on l'établit, principalement celui de saint Paul : *Il veut que tous les hommes soient sauvés*[2], ne se doit entendre que des adultes[3]; ce qu'il prouve par ce qu'ajoute l'apôtre: *et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité;* par où il montre, poursuit ce théologien, *qu'il a voulu parler des adultes*, à qui seuls cette connaissance peut appartenir: et en général ce docteur estime que la volonté de sauver tous les hommes ne peut pas comprendre tous les petits enfants[4]. Sa raison est que cette volonté de sauver tous les hommes ne subsiste que dans celle de leur donner à tous des moyens, du moins suffisants, pour parvenir au salut; or est-il que, selon lui, beaucoup de petits enfants n'ont aucuns moyens, *même suffisants*[5], pour parvenir au salut, dont il allègue pour exemple incontestable ceux qui meurent dans le sein de leur mère sans sa faute, le nombre desquels est infini, et ceux qui, trouvés mourants dans un désert aride, ne pourraient être baptisés faute d'eau. Tous ceux-là, dit le docte Vasquez, n'ont aucun moyen pour être sauvés. Car encore, continue-t-il[1], que le baptême soit un moyen suffisant en soi pour sauver tous les enfants d'Adam; afin qu'il soit suffisant pour les enfants dont il s'agit, il faut qu'il puisse leur être appliqué. Or est-il qu'il ne leur peut être appliqué, et il n'y a aucun moyen de le faire. Il n'est donc pas suffisant pour eux, et Dieu par conséquent, selon ses principes, ne peut avoir la volonté de les sauver. Lorsqu'on lui répond que si le baptême ne peut pas être appliqué à ces enfants, il ne le faut pas imputer à Dieu, mais à l'ordre des causes secondes qu'il n'est pas tenu de renverser, il traite cette réponse *d'échappatoire inutile*[2], et il y réplique en premier lieu, qu'elle fait pour lui; *puisque quand Dieu ne ferait autre chose que de permettre que l'enfantement fût empêché par l'ordre des causes naturelles, c'en serait assez pour nous faire dire que les remèdes suffisants ont manqué à cet enfant, puisque aucune diligence humaine ne les lui a pu appliquer : et cela*, dit-il, *serait vrai quand Dieu n'userait en cette occasion que d'une simple permission, sans exclure expressément ces enfants du remède nécessaire.* Mais secondement, il passe plus avant : *et qui osera dire*, continue-t-il, *que cet ordre des causes naturelles qui a empêché cet enfant de venir heureusement au monde, ou qui en d'autres manières lui a ôté la vie après sa naissance, n'a pas été prédéfini et ordonné de Dieu spécialement et en particulier,* SPECIATIM ET MINUTIM, *puisque Notre-Seigneur a dit des passereaux, qu'un seul de ces petits animaux ne tombe pas sans le Père céleste*[3]? Mais de peur qu'on ait recours à une simple permission, il presse son argument en cette sorte : *Qui assurera que ces enfants meurent sans une providence qui l'ordonne ainsi; puisque Dieu étant l'auteur de tous les événements, par sa volonté et sa providence, à la réserve du péché, on ne peut nier que la mort de cet enfant, en ce temps et en ce lieu* (du sein maternel), *n'ait été prédéfinie, ni qu'elle ne soit arrivée, non-seulement par la permission de Dieu, qui aura laissé agir les causes secondes, mais encore par sa volonté et par son ordre? et je ne doute nullement que ceux qui attribuent cet ordre de causes à la permission de Dieu, et non à sa volonté et à son ordre, ne se trompent manifestement :* ce qu'il inculque en assurant que ses adversaires doivent accorder *que Dieu a voulu expressément refuser ces remèdes à certains enfants, sans qu'ils pussent leur être appliqués par aucune diligence humaine; à quoi* il ajoute,

[1] *Rom.* XI, 11. *Gal.* XI, 6. *Ephes.* VI, 9.
[2] I. *Tim.* II, 3.
[3] I. *p. disp.* XCVI, cap. III.
[4] *Disp.* XCV, cap. VI.
[5] *Ibid. et disp.* XCVI.

[1] *Disp.* XCVI, cap. III.
[2] *Ibid.* cap. II et III.
[3] *Matt.* X, 29.

que Dieu a voulu premièrement refuser ces remèdes, et disposer les causes naturelles pour cet effet.

Tel est le sentiment de Vasquez, qu'il confirme par les passages de saint Augustin où il est dit que le baptême n'a pas été donné à ces enfants parce que *Dieu ne l'a pas voulu*, DEO NOLENTE[1], ce qui d'abord est incontestable en parlant de la volonté absolue qui a toujours son effet; mais Vasquez l'étend à la volonté générale et antécédente, comme l'appelle l'école : puisque Dieu, selon cet auteur, n'a voulu donner ni à ces enfants, ni à aucun homme vivant, les moyens de les délivrer.

Après cela, dit saint Augustin dans l'Épître à Sixte[2], *on sera trop vain et trop aveugle, si on tarde davantage à se récrier :* O PROFONDEUR DES RICHESSES DE LA SAGESSE ET DE LA SCIENCE DE DIEU[3]! Pourquoi permet-il de tels exemples, sinon pour nous tenir humbles et tremblants sous sa main; et au lieu de raisonner sur ses conseils, nous apprendre à dire avec l'Apôtre : que *ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles*[4]?

Il n'en faudra pas moins venir à cette conclusion quand on voudra suivre le sentiment des théologiens qui enseignent que, pour pouvoir dire que Dieu a voulu sauver ces enfants, c'est assez qu'il ait institué le remède du baptême, sans les en exclure, et au contraire avec une volonté de les admettre à ce sacrememt, supposé qu'ils vinssent au monde en état de le recevoir. Je le veux : j'accepte aisément ces douces interprétations, qui tendent à recommander la bonté de Dieu; mais il ne faut pas s'aveugler jusqu'à ne voir pas qu'il reste toujours du côté de Dieu une manifeste préférence pour quelques-uns de ces enfants, puisque en préparant aux uns des secours suffisants en soi, mais qu'on n'a aucun moyen de leur appliquer, et en procurant aux autres les remèdes les plus infaillibles, il laisse entre eux une différence qui ne peut pas être plus grande. Mais à quoi pourra-t-on l'attribuer, au mérite des enfants ou de leurs parents? Pour les enfants, on voit d'abord qu'il n'y en a point : d'ailleurs, dit saint Augustin[5], on ne peut pas dire qu'un enfant, qui ne pouvait rien par lui-même, aura été distingué par le mérite de ses proches; puisque tous les jours on voit porter au baptême un enfant conçu dans un sein impur, exposé par sa propre mère, et recueilli par un passant pieux, pendant que le fruit d'un chaste mariage, le fils d'un père saint, expirera au milieu de ceux qui préparent tout pour le baptiser. Il n'y a ici aucun mérite, ni de l'enfant ni de ses parents; et quand il faudrait imputer le malheur de cet enfant, qui meurt sans baptême, à la négligence de ses parents, ce n'est pas lui qui les a choisis, et le jugement de Dieu n'en sera pas moins caché ni moins redoutable.

Au défaut du mérite personnel, ou de celui des parents, aurons-nous recours aux causes secondes qui entraînent ce malheureux enfant dans la damnation? Dieu, dit-on, n'est pas tenu d'en empêcher le cours; il en est donc d'autant plus inévitable, et la perte de l'enfant plus assurée. Souvenons-nous du raisonnement de Vasquez, qui ne permet pas d'enseigner que Dieu laisse seulement agir les causes naturelles, ou qu'il en permette simplement les effets. Cela serait bon, peut-être, si l'on parlait du péché; mais pour les effets qui suivent du cours naturel des causes secondes, Dieu les veut, Dieu les préordonne, les dirige, les prédéfinit. On n'entre pas par hasard, dit saint Augustin[1], dans le royaume de Dieu : sa providence qui ne laisse pas tomber un passereau ni un cheveu de la tête, sans lui marquer le lieu où il doit tomber et le temps précis de sa chute, ne s'oubliera pas elle-même, quand il s'agira d'exercer ses jugements sur les hommes. Si ce n'est point par hasard que se déterminent de si grandes choses, ce n'est pas non plus par la force aveugle des causes qui s'entre-suivent naturellement. Dieu qui les pouvait arranger en tant de manières différentes, également belles, également simples, pour en diversifier les effets jusqu'à l'infini, a vu dès le premier branle qu'il leur a donné, tout ce qui devait en arriver, et il a bien su qu'un autre tour aurait produit tout autre chose. Vous attribuez au hasard l'heureuse rencontre d'un homme qui est survenu pour baptiser cet enfant, et tous les divers accidents qui prolongent ou qui précipitent la vie d'une mère et de son fruit; mais Dieu qui les envoie du ciel, ou par lui-même, ou par ses saints anges, ou par tant d'autres moyens connus ou inconnus qu'il peut employer, sait à quoi il les veut faire aboutir, et il en prépare l'effet dans les causes les plus éloignées. Enfin ce n'est pas l'homme, mais le Saint-Esprit qui a dit[2] : *Il a été enlevé, de peur que la malice ne lui changeât l'esprit, ou que les illusions du monde ne lui corrompissent le cœur : Dieu s'est hâté de le tirer du milieu des iniquités.* Ce n'est donc point au hasard, ni précisément au cours des causes secondes qu'il faut

[1] *De don. pers.* cap. XII, n° 31.
[2] *Ep.* CXCIV, *al.* CV, n° 33.
[3] *Rom.* XI, 33.
[4] *Ibid.*
[5] *Ep.* CXCIV, lib. I, *ad Bonif.* cap. VI, VII. Lib VI *cont. Jul.* cap. V. *De don. pers.* cap. XII.

[1] *De dono persev. loc. cit.*
[2] *Sap.* IV, 11.

attribuer la mort d'un enfant, ou devant ou après le baptême : c'est à un dessein formel de Dieu, qui décide par là de son sort; et jusqu'à ce qu'on ait remonté à cette source, on ne voit rien dans les choses humaines.

Je ne m'étonne donc pas si saint Augustin ramène toujours aux petits enfants les pélagiens et tout homme qui murmurait contre la prédestination. *C'est là,* dit-il [1], *que leurs arguments et tous les efforts du raisonnement humain perdent leurs forces :* NEMPÈ TOTAS VIRES ARGUMENTATIONIS HUMANÆ IN PARVULIS PERDUNT. Vous dites que si ce n'est point le mérite qui met la différence entre les hommes, c'est le hasard ou la destinée, ou l'acception des personnes, c'est-à-dire, en Dieu une manifeste iniquité. Contre chacun de ces trois reproches, saint Augustin avait des principes et des preuves particulières, qui ne souffraient point de réplique : et d'abord pour ce qui regardait le dernier reproche, c'est-à-dire, l'acception des personnes, qui était le plus apparent, il n'a pas même de lieu en cette occasion, et ce n'en est pas le cas [2]. L'acception des personnes a lieu, lorsqu'il s'agit de ce qu'on doit par la justice; mais elle n'a pas lieu, lorsqu'il s'agit de ce qu'on donne par pure grâce [3]. C'est Jésus-Christ même qui l'a décidé dans la parabole des ouvriers [4]. Si, en donnant à ceux qui avaient travaillé tout le long de la journée le denier dont il était convenu, il en donne autant à ceux qui n'avaient été employés qu'à la dernière heure, il fait grâce à ceux-ci, mais il ne fait point de tort aux autres; et lorsqu'ils se plaignent il leur ferme la bouche, en leur disant : *Mon ami, je ne vous fais point de tort; ne vous ai-je pas donné le prix dont nous étions convenus? si maintenant je veux donner autant à ce dernier,* de quoi avez-vous à vous plaindre? *ne m'est-il pas permis de faire* (de mon bien) *ce que je veux?* C'est décider en termes formels que dans l'inégalité de ce qu'on donne par une pure libéralité, il n'y a point d'injustice, ni d'acception de personnes. Si deux personnes vous doivent cent écus, soit que vous exigiez de l'une et de l'autre toute la dette, soit que vous la quittiez également à toutes les deux, soit que libéral envers l'une vous exigiez de l'autre ce qu'elle doit, il n'y a point là d'injustice, ni d'acception de personnes, mais seulement une volontaire dispensation de vos grâces. C'est ainsi que Dieu fait, lorsqu'il dispense les siennes. De même, s'il punit l'un, s'il pardonne à l'autre, c'est le Souverain des souverains qu'il faut remercier lorsqu'il pardonne; mais il ne faut point murmurer lorsqu'il punit. Cela est clair, cela est certain. Il n'est pas moins assuré qu'il n'agit point par hasard en cette occasion, mais par dessein, puisqu'il a celui de faire éclater deux attributs également saints et également adorables, sa miséricorde sur les uns, et sa justice sur les autres. Il n'est pas non plus entraîné au choix qu'il fait des uns plutôt que des autres, par la destinée ou par une aveugle conjonction des astres. Ceux-là lui font suivre une espèce de destinée, qui font dépendre son choix des causes naturelles; mais ceux qui savent qu'il les a tournées dès le commencement pour en faire sortir les effets qu'il a voulu, établissent, non pas le destin, mais une raison souveraine qui fait tout ce qui lui plaît, parce qu'elle sait qu'elle ne peut jamais faire le mal. *Si l'on veut,* dit saint Augustin [1], *appeler cela destin, et donner ce nouveau nom à la volonté d'un Dieu tout-puissant, nous éviterons, à la vérité, selon le précepte de l'Apôtre, ces profanes nouveautés dans les paroles; mais au reste nous n'aimons point à disputer des mots.* Ces réponses de saint Augustin ne laissent point de réplique. Mais c'est sa coutume de réduire les vains disputeurs à des faits constants, à des choses qui ferment la bouche dès le premier mot, tel qu'est dans cette occasion l'exemple des petits enfants. Disputez tant qu'il vous plaira de la prédestination des adultes : dites qu'il la faut établir selon les mérites, ou bien introduire le hasard, la fatalité, l'acception des personnes; que direz-vous des petits enfants, où vous voyez sans aucune diversité des mérites, une si prodigieuse diversité de traitements; *où l'on ne peut reconnaître,* dit saint Augustin [2], *ni la témérité de la fortune, ni l'inflexibilité de la destinée, ni l'acception des personnes, ni le mérite des uns, ou le démérite des autres? Où chercherait-on la cause de la différence, si ce n'est dans la profondeur des conseils de Dieu?* Il faut se taire, et bon gré mal gré avouer qu'en de telles choses il n'y a qu'à reconnaître et adorer sa sainte et souveraine volonté.

Je ne m'étonne donc pas, si les semi-pélagiens, encore qu'ils reconnussent le péché originel, ne voulaient pas qu'on apportât l'exemple des petits enfants à l'occasion des adultes, comme on l'apprend de saint Augustin [3] et de la lettre d'Hilaire [4], ni s'ils cherchaient de vaines différences entre les uns et les autres. C'est qu'en avouant ce péché, ils n'en voulaient pas voir toutes les suites, dont

[1] *Ep.* CXCIV.
[2] Lib. II, *ad Bonif.* cap. VII, init.
[3] *Aug. ibid.*
[4] *Matth.* XX, 13, 14, 15.

[1] Lib. II, *ad Bonif.* cap. V.
[2] Lib. VI, *cont. Jul.* cap. XIV, n° 43
[3] *De don. pers.* cap. XI, n° 26.
[4] *Epist. Hil. ad Aug.* n° 8.

l'une est le droit qu'il donne à Dieu de damner et les grands et les petits, et de faire miséricorde à qui il lui plaît. L'orgueil humain rejette volontiers un argument qui finit trop tôt la dispute, et fait taire trop évidemment toute langue devant Dieu.

Les pélagiens s'imaginaient justifier Dieu dans la différence qu'il met entre les enfants, en disant qu'il ne s'agissait pour eux que d'être privés du royaume des cieux, mais non pas d'être envoyés dans l'enfer; et ceux qui ont voulu introduire à cette occasion une espèce de félicité naturelle dans les enfants morts sans baptême, ont imité ces erreurs des pélagiens : mais l'Église catholique ne les souffre pas; puisqu'elle a décidé, comme on a vu dans les conciles œcuméniques de Lyon II et de Florence, qu'ils sont en enfer comme les adultes criminels, quoique leur peine ne soit pas égale : et quand il serait permis (ce qu'à Dieu ne plaise !) d'en revenir à l'erreur des pélagiens, saint Augustin n'en conclut pas moins [1] que ces hérétiques n'ont qu'à se taire; puisqu'enfin, de quelque côté qu'ils se tournent pour établir la différence entre les enfants baptisés et non baptisés : quand il n'y aurait dans les uns que la possession, et dans les autres que la privation d'un si beau royaume, il faudrait toujours reconnaître qu'il n'y a là ni hasard, ni fatalité, ni acception de personnes; mais la pure volonté d'un Dieu souverainement absolu.

Ainsi il sera toujours véritable que la prédestination des enfants répond aux objections qu'on pourrait faire sur la prédestination des adultes; mais il y a bien un autre argument à tirer de l'un à l'autre. Saint Augustin a démontré par ce passage de la Sagesse [2] : *Il a été enlevé de peur que la malice ne le corrompît*, que Dieu prolonge la vie ou l'abrège selon les desseins qu'il a formés de toute éternité sur le salut des hommes; qu'ainsi c'est par un effet d'une prédestination purement gratuite qu'il continue la vie à un enfant, et qu'il tranche les jours de l'autre, faisant par là que l'un d'eux vient au baptême, dont l'autre se trouve privé; ou que l'un est enlevé en état de grâce, sans que jamais la malice le puisse corrompre; pendant que l'autre demeure exposé aux tentations où Dieu voit qu'il doit périr. Quelle raison apporterons-nous de cette différence, sinon la pure volonté de Dieu? puisque nous ne pouvons la rapporter ni au mérite de ces enfants, ni à l'ordre des causes naturelles, comme à la source primitive d'un si terrible discernement : puisqu'ainsi que nous avons vu ce serait ou introduire les hommes dans le royaume de Dieu, ou les en exclure par une espèce de fatalité ou de hasard; mais si ce raisonnement ne souffre point de réplique pour les enfants, il n'en souffre pas non plus pour les adultes. Leurs jours ne sont pas moins réglés par la sagesse de Dieu que ceux des enfants. C'est d'eux principalement que parlait le Saint-Esprit dans le livre de la Sagesse, lorsqu'il dit : qu'ils ont été enlevés pour prévenir les périls où ils auraient pu succomber. C'est donc par une pure miséricorde que l'un est pris en état de grâce, pendant que l'autre également en cet état, est abandonné aux tentations où il doit périr. De là pourtant il résulte que l'un est sauvé et que l'autre ne l'est pas. Il n'y a point d'autre raison de la différence, que celle de la volonté de Dieu. Ce qu'il a exécuté dans le temps, il l'a prédestiné de toute éternité. Voilà donc déjà dans les adultes, aussi bien que dans les enfants, un effet certain de la prédestination gratuite, en attendant que la suite nous découvre les autres que M. Simon reproche à saint Augustin comme des erreurs, où ce grand homme s'est éloigné du droit chemin des anciens.

Dans toute cette matière, l'esprit de ce téméraire critique est de dépouiller la doctrine de saint Augustin de tout ce qu'elle a de solide et de consolant, pour n'y laisser, s'il pouvait, que des difficultés et des sujets de dispute, ou même de désespoir et de murmure. Mais si l'on apporte à la déduction que nous allons commencer, tant de la doctrine de ce Père, que des erreurs de M. Simon sur le dogme de la grâce, l'attention que mérite un discours de cette nature, j'espère qu'on trouvera que tout ce qu'a dit saint Augustin pour établir l'humilité, est aussi plein de consolation, que ce qu'a dit M. Simon pour flatter l'orgueil, est sec et vain.

LIVRE DIXIÈME.

SEMI-PÉLAGIANISME DE L'AUTEUR. ERREURS IMPUTÉES A SAINT AUGUSTIN. EFFICACE DE LA GRACE. FOI DE L'ÉGLISE PAR SES PRIÈRES, TANT EN ORIENT QU'EN OCCIDENT.

CHAPITRE PREMIER.

Répétition des endroits où l'on a montré ci-dessus que notre auteur est un manifeste semi-pélagien, à l'exemple de Grotius.

La première erreur de ce critique sur l'article de la grâce chrétienne est, sous prétexte de suivre l'antiquité, de s'être déclaré semi-pélagien. Lui et les critiques ses semblables ont peine à reconnaître cette secte; et il est vrai qu'elle n'a point fait de schisme dans l'Église, à cause que, toujours liée de communion avec le saint-siége, à la fin elle a cédé à ses décisions; mais l'hérésie qu'elle enseignait n'en est pas moins condam-

[1] Lib. II, *ad Bonif.* cap. V.
[2] *Sap.* IV, 11.

nable, puisqu'en effet elle a été condamnée par les papes et par les conciles, nommément par celui d'Orange, et en dernier lieu par celui de Trente : en quoi l'Église a suivi le jugement de saint Augustin, où nous avons vu que cette créance semi-pélagienne, qu'il avait suivie avant que de l'avoir bien examinée, était *une erreur*, un sentiment condamnable, DAMNABILEM SENTENTIAM [1]. On en peut voir les passages dans les pages précédentes [2]; et on y peut voir en même temps que M. Simon se déclare pour les sentiments que saint Augustin rétractait, comme étant les sentiments *des anciens*, dans lesquels par conséquent les adversaires de ce Père, c'est-à-dire, ceux qu'on appelle les Marseillais ou les Provençaux, et les semi-pélagiens, avaient raison de persister. Ainsi, selon les idées de M. Simon, leurs sentiments avaient tous les caractères de la vérité ; et ceux où saint Augustin est mort et que toute l'Église a suivis, tous les caractères d'erreur. Ce Père, dit notre auteur, était seul de son avis ; il abandonnait sa propre créance, qui était celle de l'antiquité : il allait en reculant, comme ceux dont il est écrit, *que leur progrès est en mal*, PROFICIENT IN PEJUS [3]; l'Église, qui l'écoutait comme le défenseur de la tradition, reculait avec lui : ainsi, avec Grotius [4], on tire avantage des rétractations de saint Augustin pour s'affermir dans une doctrine qu'il a condamnée, au lieu de s'en servir pour se corriger, et l'Église est reprise pour n'avoir pas approuvé la doctrine que ce Père rétractait.

Je plains Grotius dans son erreur. Nourri hors du sein de l'Église, dans les hérésies de Calvin, parmi les nécessités qui ôtaient à l'homme son libre arbitre, et faisaient Dieu auteur du péché ; quand il voit paraître Arminius qui réformait ces réformes, et détestait ces excès des prétendus réformateurs, il croit voir une nouvelle lumière, et se dégoûte du calvinisme. Il a raison ; mais comme, hors de l'Église, il n'avait point de règle certaine, il passe à l'extrémité opposée. La haine d'une doctrine qui détruit la liberté, le porte à méconnaître la vraie grâce des chrétiens ; saint Augustin, dont on abusait dans le calvinisme, lui déplaît ; en sortant des sentiments de la secte où il vivait, il est emporté à tout vent de doctrine, et donne, comme dans un écueil, dans les erreurs sociniennes. Il s'en retire avec peine tout brisé, pour ainsi dire, et ne se remet jamais de ce débris. On trouve partout dans ses écrits des restes de ses ignorances : plus jurisconsulte que philosophe, et plus humaniste que théologien, il obscurcit la doctrine de l'immortalité de l'âme : ce qu'il y a de plus concluant pour la divinité du Fils de Dieu, il tâche de l'affaiblir, et de l'ôter à l'Église : il travaille à obscurcir les prophéties qui prédisent le règne du Christ ; nous en avons fait la preuve ailleurs [1]. Parmi tant d'erreurs, il entrevoit quelque chose de meilleur ; mais il ne sait point prendre son parti, et il n'achève jamais de se purifier, faute d'entrer dans l'Église. Encore un coup, je déplore son sort. Mais qu'un homme né dans l'Église, élevé à la dignité du sacerdoce, instruit dans la soumission qu'on doit aux Pères, ne sache pas se débarrasser des erreurs semi-pélagiennes, et ne défende saint Augustin que dans les endroits où saint Augustin plus éclairé confesse lui-même son erreur : qu'après avoir affaibli, autant qu'il a pu, la tradition du péché originel, il affaiblisse encore celle de la grâce, et soutienne impunément, à la face de tout l'univers, des erreurs frappées d'anathème, encore tout nouvellement dans le concile de Trente ; c'est une plaie à la discipline, que l'Église ne souffrira pas.

CHAPITRE II.

Autre preuve démonstrative du semi-pélagianisme de M. Simon, dans l'approbation de la doctrine du cardinal Sadolet.

Il se déclare encore plus ouvertement dans l'examen des Commentaires sur saint Paul du cardinal Jacques Sadolet, évêque de Carpentras. On ne peut pas refuser à ce cardinal, je ne dirai pas la louange de la politesse, de l'éloquence, de l'esprit, qui sont de faibles avantages dans un docteur de l'Église tel qu'il était par sa charge, mais encore celle d'un zèle désintéressé pour le renouvellement de la discipline. Néanmoins, ce n'est pas sans raison qu'un cardinal, plus savant que lui [2], a averti *les modernes qui croyaient mieux réfuter les hérétiques, en s'éloignant des principes de saint Augustin, du péril extrême où ils se mettaient*. Ce péril, dont les avertit Baronius, est celui de tomber dans un manifeste semi-pélagianisme, ainsi que M. Simon fait voir qu'il est arrivé au cardinal Sadolet. *Il semble*, dit notre critique [3], en parlant de son Commentaire sur l'Épître aux Romains, *que ce cardinal n'ait eu en vue que de s'opposer aux sentiments durs de Luther, et de quelques autres novateurs sur la prédestination et le libre arbitre*. C'est lui donner un dessein digne d'un évêque et d'un cardinal ; mais il le tourne un peu après d'une autre manière : *L'on croirait*, dit-il [4], *qu'il n'au-*

[1] Lib. II, *Retract. Lib. de prædest. SS.* cap. III, n° 7.
[2] *Ci dessus*, liv. VI, chap. VI, VII, XIII, XIV, XV, XVI.
[3] II. *Tim.* III, 13.
[4] *Ci-dessus*, liv. VI, VII.

[1] *Supr.* liv. III.
[2] *Bar.* t. VI, p. 449, 490.
[3] P. 550. — [4] P. 553.

rait eu d'autre dessein que de combattre la doctrine de saint Augustin, que Luther et Calvin prétendaient leur être favorable. On voit d'abord l'affectation d'unir le dessein de s'opposer à Luther, à celui de s'opposer à saint Augustin. Ce malin auteur met en vue ces deux choses comme connexes. Il n'en est pas moins coupable, pour le faire artificieusement sous le nom de Sadolet; puisqu'enfin c'est lui qui parle, c'est lui qui fait ces réflexions, où l'on met en comparaison saint Augustin et Luther; et nous lui pouvons adresser ces paroles que le même Père adressait à Julien[1] : *Vous accusez les plus grands et les plus illustres docteurs de l'Église, avec d'autant plus de malice que vous le faites plus obliquement :* ECCLESIÆ CATHOLICÆ MAGNOS CLAROSQUE DOCTORES, TANTO NEQUIUS QUANTO OBLIQUIUS CRIMINARIS.

Il s'imagine qu'il s'est préparé une excuse en disant, non pas que saint Augustin est favorable à Luther et à Calvin, mais seulement *qu'ils le prétendaient.* Mais pourquoi ne dit-il donc pas qu'ils le prétendaient à tort? Pourquoi a-t-il si bien évité de défendre saint Augustin, qu'en rapportant en trente endroits la prétention de Luther et de Calvin, il n'a pas dit en un seul qu'elle était injuste? Ne devait-il pas du moins une seule fois leur ôter un tel défenseur? Mais loin de le faire, il fait le contraire, et tâche de persuader à son lecteur que ces hérétiques ne réclamaient pas en vain saint Augustin, puisqu'il affecte de faire voir qu'un cardinal n'a pu attaquer ces impies, sans en même temps combattre ce saint.

Mais que lui a-t-il fallu faire pour le combattre, et que nous en dira M. Simon? *C'est,* dit-il[2], *qu'il tient comme le milieu entre l'opinion sévère de saint Augustin et celle de Pélage.* C'est le personnage qu'il fait faire à ce cardinal : c'est-à-dire, qu'il lui fait faire manifestement le personnage de semi-pélagien; l'Église n'ayant connu aucun milieu entre saint Augustin et Pélage, que le semi-pélagianisme.

Et ce qu'il ajoute de ce cardinal est manifestement de ce caractère : *Il rejette*, dit-il[3], *en même temps ceux qui font Dieu le premier et le seul auteur de tous les efforts que nous faisons pour le bien; en sorte que ce ne soit pas nous, mais Dieu qui excite et qui émeuve les premières inspirations de nos pensées.* On voit où tendent ces paroles, et il n'y a pas moyen de les excuser.

Quand saint Augustin a combattu les semi-pélagiens, qui niaient que le commencement de la piété vînt de Dieu, il n'a rien eu de plus fort à leur opposer, que le passage où saint Paul enseigne que *nous ne sommes pas capables de bien penser de nous-mêmes, comme de nous-mêmes.* Car, disait-il, n'y ayant point de bonne œuvre qui ne commence par un bon désir, ni de bon désir qui ne soit précédé de quelque bonne pensée; quand saint Paul nous ôte la vertu de bien penser pour l'attribuer à Dieu, il remonte jusqu'à la source, et attribue à sa grâce jusqu'au premier commencement : ce qui est entièrement détruit, s'il nous est permis de croire que les bonnes pensées viennent de nous, et non de Dieu; et que Dieu, non-seulement n'est pas le seul auteur de tout notre bien, mais qu'il n'est pas même le premier.

C'est pourtant ce que semble dire ce cardinal. M. Simon le prend en ce sens, et nous veut donner cette idée : que, selon le cardinal Sadolet, le commencement vient de nous. Mais afin qu'on ne pense pas qu'il est simple récitateur et non pas approbateur de son sentiment, il dit en termes formels[1] : que ce cardinal *suit exactement, pour ce qui est de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre, l'ancien sentiment des docteurs qui ont vécu avant saint Augustin, quoiqu'il fût persuadé que saint Thomas et ses disciples l'eussent combattu.*

On voit par là que ce n'était pas sans raison que le cardinal Baronius nous avertissait du péril où se jetaient ceux qui voulaient défendre l'Église en attaquant saint Augustin. Ils devenaient semi-pélagiens sans y penser. On sait combien de catholiques se laissaient emporter à ces excès, en haine des excès contraires de Calvin. Le cardinal Bellarmin a été contraint de les réfuter; et c'est aussi pour cette raison que le concile de Trente ayant à condamner les erreurs de Luther et de Calvin, jeta d'abord le fondement d'une si juste condamnation en condamnant les erreurs semi-pélagiennes, et encore par les propres termes de saint Augustin, de peur qu'en repoussant une erreur on ne tombât dans une autre.

Le cardinal Sadolet, avec quelques autres qui écrivaient avant le concile, ne surent pas prendre leurs précautions contre tous les piéges de la doctrine semi-pélagienne. Si quelques-uns les ont suivis, on ne doit ni l'imputer à l'Église, qui a réprouvé leur sentiment, ni faire une loi de leur erreur. Ainsi M. Simon est inexcusable de se déclarer semi-pélagien, sous prétexte que quelques auteurs plus éloquents que savants ont donné devant lui dans cet écueil.

[1] *Op. imp.* lib. VI, cap. XX, p. 1330.
[2] P. 551. — [3] *Ibid.*

[1] P. 554 et 555.

CHAPITRE III.

Répétition des preuves par où l'on a vu que M. Simon accuse saint Augustin de nier le libre arbitre.

Le procès que M. Simon continue à toutes les pages de faire à saint Augustin, à la vérité est scandaleux et d'un pernicieux exemple; mais aussi l'auteur est-il puni sur-le-champ de son audace, et nous le voyons aussitôt livré à l'esprit d'erreur. C'est ce qui paraît principalement dans la matière du libre arbitre.

D'abord donc il est certain qu'encore que saint Augustin ait très-bien défendu le libre arbitre, non-seulement contre les manichéens, ainsi que tout le monde en est d'accord; mais qu'il l'ait même toujours soutenu contre Pélage, comme cent passages et des livres entiers de ce Père en font foi; et encore qu'il soit loué par les papes, et en particulier par le pape Hormisdas, pour avoir bien parlé, non-seulement de la grâce, mais même du libre arbitre, *de gratia et libero arbitrio;* néanmoins M. Simon, après Grotius, accuse ce Père d'avoir affaibli sur le libre arbitre la tradition de toutes les Églises. C'est ce que nous avons montré, quoique pour d'autres fins, en premier lieu, par la préface de cet auteur, où il accuse saint Augustin, lorsqu'il a écrit contre Pélage, au cinquième siècle, d'être l'auteur d'un nouveau système, au préjudice de l'autorité des quatre siècles précédents; comme si lui-même, qui a passé la plus grande partie de sa vie au quatrième siècle, qui a été fait évêque dans ce siècle même, et qui s'y est signalé par tant d'écrits, avait tout tout d'un coup oublié la tradition.

Nous avons vu, en second lieu, encore pour une autre fin, que dans le chapitre cinquième de son ouvrage, où les anciens Pères et toutes les Églises du monde, avant saint Augustin, sont représentées comme étant d'accord à défendre le libre arbitre contre les gnostiques et les autres hérétiques, M. Simon objecte à ce Père, qu'il *préféra ses sentiments* (particuliers) *à une tradition si constante.*

En troisième lieu, nous avons vu qu'il fait de saint Augustin un défenseur des sentiments outrés des protestants, et nommément de Luther, de Bucer et de Calvin, sur le libre arbitre. C'en est assez pour montrer que malgré les papes et toute l'Église, il accuse saint Augustin d'être ennemi du libre arbitre, et qu'il couvre les hérétiques qui le rejettent, de l'autorité d'un si grand nom. Mais il faut voir maintenant les erreurs grossières où l'esprit de contradiction le précipite.

CHAPITRE IV.

M. Simon est jeté dans cet excès par une fausse idée du libre arbitre : si l'on peut dire comme lui que le libre arbitre est maître de lui-même ENTIÈREMENT : passages de saint Ambroise.

Pour cela il faut entendre ce qu'il avance au chapitre XX. *Il est certain*, dit-il [1], *que Pélage, et après lui ses disciples, ont abusé de plusieurs passages qui font les hommes entièrement les maîtres de leurs actions.* Remarquez cet *entièrement*, en quoi consistait une partie très-essentielle de l'erreur des pélagiens. Ils ajoutaient au pouvoir que l'Écriture donne aux hommes sur leurs actions cet *entièrement* qui n'y est pas, et qui y donne un très-mauvais sens, pour ne rien dire de plus : au contraire elle disait que *le cœur du roi*, et par conséquent de tout homme, *est entre les mains de Dieu, et qu'il l'incline où il veut* [2]; ce qui est conforme à cette parole de David : *Dieu dirige les pas de l'homme, et il voudra sa voie* [3], sans doute lorsque Dieu y dirigera ses pas, comme le démontre saint Augustin [4], et comme il paraît assez par la chose même. Jérémie a dit aussi dans le même esprit [5] : *Je sais, Seigneur, que la voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, et qu'il ne lui appartient pas de marcher et de diriger ses pas à son gré.* Car pour être ENTIÈREMENT *maître de ses actions*, comme le veut M. Simon, il faudrait pouvoir aimer et haïr, se plaire et se dégoûter de ce que l'on veut, ce qui n'est pas, comme saint Augustin le dit souvent, et que l'expérience le fait assez voir; et c'est aussi à cet égard que saint Ambroise disait que l'homme *n'a pas son cœur en sa puissance :* NON EST IN NOSTRA POTESTATE COR NOSTRUM [6]; ce que tout homme de bien et rempli, dit saint Augustin, d'une humble et sincère piété, éprouve très-véritablement; car on a des inclinations dont on n'est pas le maître; en sorte, dit saint Ambroise, que l'homme ne se tourne pas comme il veut. Pendant, dit ce saint docteur, qu'il veut aller d'un côté, des pensées l'entraînent de l'autre : il ne peut disposer de ses propres dispositions, ni mettre dans son cœur ce qui lui plaît. Ses sentiments, poursuit-il, le dominent, sans que souvent il s'en puisse dépouiller : c'est aussi par là qu'on le prend pour le mener où l'on veut par sa propre pente; et si les hommes le savent faire en tant de rencontres, Dieu ne pourra-t-il pas le faire autant qu'il voudra, lui qui connaît tous ses penchants, et sait outre cela toucher l'homme

[1] P. 290.
[2] *Prov.* XXI, 1.
[3] *Ps.* XXXVI, 23.
[4] *Ep. ad Vit.* CCXVII, al. CVII.
[5] *Jer.* X, 23.
[6] *Ap. Aug. de don. persev.* cap. VIII, n° 20.

par des endroits encore plus intimes et plus délicats? car il connaît les plus secrets ressorts par où une âme peut être ébranlée : lui seul les sait manier avec une dextérité et une puissance inconcevable ; ce qui fait conclure au même saint Ambroise [1], à l'occasion de saint Pierre, que tous ceux que Jésus regarde pleurent leurs péchés, qu'il leur inspire une tendresse à laquelle ils ne résistent pas, et en toute occasion qu'*il appelle qui il veut, et qu'il fait religieux qui il lui plaît:* QUOS DIGNATUR VOCAT, ET QUEM VULT RELIGIOSUM FACIT [2] ; en un mot, qu'il change les hommes comme il veut, du mal au bien, *et fait dévots ceux qui étaient opposés à la dévotion :* SI VOLUISSET, EX INDEVOTIS FECISSET DEVOTOS. Ces petits mots échappés, pour ainsi parler, naturellement à saint Ambroise avant toutes les disputes, font sentir l'esprit de l'Église. Saint Augustin n'a donc rien dit de particulier, quand il a si bien démontré cette vérité, et la puissance de la grâce contre les pélagiens, qui ne pouvaient la goûter, et qui voulaient faire l'homme *entièrement maître de lui-même;* en quoi ils sont encore aujourd'hui flattés par M. Simon [3], qui croit trouver cette expression et ce sentiment dans plusieurs endroits de l'Écriture.

CHAPITRE V.

Que M. Simon fait un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : ce que c'est, selon ce critique, que d'être maître du libre arbitre ENTIÈREMENT ; et que son idée est pélagienne.

Il est vrai qu'à son ordinaire, toujours ambigu et enveloppé, il dit que ces hérétiques abusaient de ces passages, et que par là il paraît avoir dessein de condamner leur erreur ; mais ce n'est, selon sa coutume, que pour les justifier aussitôt après par ces paroles : *Toute l'antiquité*, ajoute-t-il [4], *qui s'était opposée fortement aux gnostiques et aux manichéens, qui ruinaient la liberté de l'homme, semblait parler en leur faveur.* En quoi parler *en leur faveur?* En ce qu'ils soutenaient le libre arbitre contre ces hérétiques. Il n'aurait donc pas fallu dire que l'antiquité *semblait parler;* mais qu'elle parlait effectivement *en leur faveur,* n'y ayant jamais eu aucun doute sur le libre arbitre dans l'antiquité, c'est-à-dire, non-seulement dans le temps qui a précédé celui des pélagiens, mais encore dans ce temps-là même. Ainsi quand notre auteur insinue que l'antiquité favorisait les pélagiens, ce n'était pas par rapport au libre arbitre dans le fond ; mais dans l'abus qu'ils en faisaient, c'est-à-dire, dans la confiance téméraire qu'ils avaient dans leur liberté,

[1] *Ambr. in Luc.*
[2] *S. Aug. de don. pers.* cap. XIX, n° 50.
[3] P. 290. — [4] *Ibid.*

en se croyant entièrement maîtres de leurs actions : et parce que saint Augustin combattait cette orgueilleuse puissance, et faisait voir que sans détruire le libre arbitre, Dieu savait le faire fléchir où il voulait, en quoi consistait un des principaux secrets de la doctrine de la grâce, le même auteur insinue encore que ce Père changea alors l'état de la tradition, et opposa aux pélagiens ses sentiments outrés ; ce qu'il exprime, en ajoutant qu'*il poussa trop loin ses principes* [1].

Mais, afin qu'on ne doute pas en quoi il estime qu'il le poussa trop loin, il s'en explique en un autre endroit [2], lorsqu'il blâme saint Augustin d'avoir voulu obliger Pélage à reconnaître une grâce par laquelle *Dieu ne nous donne pas seulement le pouvoir d'agir et son secours ; mais par laquelle il opère aussi le vouloir et l'action même.* Pour lui, il ne permet pas qu'on pousse la chose plus loin que de dire : que *pour ce qui est du bien, nous ne voulons rien, et nous ne faisons rien sans le secours de Dieu.* C'est tout ce qu'il peut souffrir à saint Augustin; *et,* dit-il [3], *s'il pousse quelquefois sa pensée jusqu'à établir une grâce qui nous fasse agir efficacement, il étend trop loin ses principes.*

Ce *quelquefois* est tout à fait de mauvaise foi, ou d'une extrême ignorance. Car de dire que saint Augustin n'ait établi que *quelquefois* une grâce *qui nous fasse agir efficacement,* on en sera démenti à toutes les pages qu'on voudra ouvrir de ses divins écrits. Ou il n'a jamais établi cette sorte de grâce, ou il l'a établie un million de fois et partout. Car partout cette efficace revient, et le *quelquefois* n'a point de lieu. C'est aussi d'où je conclus que cette partie de la doctrine de saint Augustin ne peut avoir été ignorée de personne : d'où il s'ensuit que les papes qui ont approuvé la doctrine de ce Père, non-seulement sur la grâce, mais encore sur le libre arbitre, DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO [4], ne peuvent l'avoir approuvée que dans la présupposition *d'une grâce qui nous fasse agir efficacement;* et que si c'est en cela que saint Augustin, comme l'enseigne M. Simon, *étend trop loin ses principes*, l'Église, qui a réprimé ceux qui l'accusaient d'avoir excédé, est complice de ses excès.

CHAPITRE VI.

Que M. Simon continue à faire un crime à saint Augustin de l'efficace de la grâce : trois mauvais effets de la doctrine de ce critique.

Cette erreur de M. Simon règne dans tout son ouvrage. Cette grâce, qui tourne les cœurs comme

[1] P. 290. — [2] P. 297.
[3] P. 297.
[4] *Epist. Hormisd. ad Poss.*

il lui plaît, qu'on appelle par cette raison *la grâce efficace, parce qu'elle agit efficacement en nous, et qu'elle nous fait effectivement croire en Jésus-Christ*, est partout l'objet de son aversion [1]; partout il trouve mauvais que saint Augustin ait enseigné [2] *que ceux à qui Dieu accorde cette grâce ne la rejettent jamais, parce qu'elle ne leur est donnée que pour ôter entièrement la dureté de leurs cœurs*. Il loue saint Chrysostôme [3] de n'avoir point eu recours à cette grâce, qu'il appelle par dérision *la grâce efficace de saint Augustin* [4], comme si ce Père en était l'auteur; au lieu que certainement on la trouve dans tous les saints, et même dans saint Chrysostôme, et qu'elle est aussi ancienne que les prières de l'Église, où elle se fait remarquer à toutes les pages. C'est pour exclure cette grâce, qu'il aime à dire et à faire dire aux anciens auteurs, sans correctif [5], *que l'homme est le maître de sa perte et de son salut : que son salut et sa perte dépendent absolument de lui : qu'il est entièrement maître de ses actions* ; ce qui au sens naturel emporte l'exclusion de ces voies secrètes de changer les cœurs, qu'on trouve dans tous les Pères; et non-seulement dans toutes les prières de l'Église, mais encore dans toutes les pages des livres divins.

Aussi est-ce un fait si constant, que personne ne le nie. On dispute bien dans l'école de la manière dont Dieu touche l'homme de telle sorte qu'il lui persuade ce qu'il veut, et des moyens de concilier la grâce avec le libre arbitre; et c'est sur quoi saint Augustin même n'a peut-être voulu rien déterminer, du moins fixément, content au reste de tous les moyens par lesquels on établirait le suprême empire de Dieu sur tous les cœurs. Pour le fond, qui consiste à dire que Dieu meut efficacement les volontés comme il lui plaît, tous les docteurs sont d'accord qu'on ne peut nier cette vérité, sans nier la toute-puissance de Dieu, et lui ôter le gouvernement absolu des choses humaines; mais encore que cette doctrine de l'efficace de la grâce, prise dans son fond, soit reçue sans contestation dans toute l'école, M. Simon ne craint pas de la confondre avec la doctrine des hérétiques, ce qui fait trois mauvais effets : le premier, de mettre saint Augustin, qui constamment, selon lui, reconnaît cette efficace de la grâce, au nombre des hérétiques; le second, de mettre par ce moyen la cause des hérétiques à couvert, en leur donnant un défenseur que personne ne condamne; et le troisième, de condamner un dogme sans lequel il n'est pas possible de prier, comme nous verrons bientôt que toutes les prières de l'Église nous le font sentir.

[1] P. 294, 295, et suiv.
[2] *S. Aug. de præd. SS.* cap. VIII.
[3] P. 154. — [4] P. 296.
[5] P. 121, 290.

CHAPITRE VII.

Le critique rend irrépréhensibles les hérétiques qui font Dieu auteur du péché, en leur donnant saint Augustin pour défenseur.

L'excuse que M. Simon prépare à nos hérétiques s'étend encore plus loin, puisqu'elle va même à les rendre irrépréhensibles en ce qu'ils font Dieu auteur du mal. Nous avons vu [1], pour une autre fin, quelques endroits où il attribue constamment cette doctrine impie à saint Augustin, et le premier, lorsqu'en parlant de Pélage, *il s'accorde*, dit-il [2], *avec les anciens commentateurs, dans l'interprétation de ces paroles :* TRADIDIT ILLOS DEUS, ETC. Dieu les a livrés à leurs désirs, *bien qu'il soit éloigné de saint Augustin*. Mais en quoi s'éloigne-t-il de saint Augustin? Les paroles suivantes le montrent : *Cette expression*, poursuit-il, *ne marque pas*, dit Pélage, *que Dieu ait livré lui-même les pécheurs aux désirs de leur cœur, comme s'il était la cause de leurs désordres.* S'il s'éloigne de saint Augustin, en ce qu'il ne fait pas Dieu auteur des désordres, saint Augustin l'en fait donc l'auteur. Voilà par un même coup ce Père au rang des impies, qui font Dieu auteur du mal, et les hérétiques hors d'atteinte, puisqu'on ne pourra plus les condamner qu'avec un docteur si approuvé.

Nous avons aussi remarqué [3], encore pour une autre fin, l'endroit où blâmant Bucer d'autoriser, par les anciens Pères, sa doctrine sur la cause de l'endurcissement des pécheurs, il lui répond : *Qu'à la réserve de saint Augustin, toute l'antiquité lui est contraire.* Il demeure pourtant d'accord [4] *que Bucer, Luther et Calvin établissent également la souveraine puissance de Dieu sans avoir aucun égard au libre arbitre de l'homme :* ce qui emporte que Dieu est auteur du mal comme du bien; et malgré l'impiété de cette doctrine, quelques louanges qu'il fasse semblant de vouloir donner à saint Augustin, il abandonne ce Père à ces hérésiarques, comme un docteur de néant.

On voit par là le mauvais esprit dont il est emporté. Lorsqu'il blâme les erreurs d'un côté, il les autorise de l'autre. Il est vrai qu'il paraît contraire à la doctrine qui fait Dieu auteur du péché; mais en même temps il la met au rang des doctrines irrépréhensibles, en lui donnant un partisan tel que saint Augustin : de sorte que plus il improuve une doctrine, dont il rend la con-

[1] *Ci-dessus*, liv. V, chap. VII.
[2] P. 240.
[3] *Ci-dessus*, liv. VII, cap. IV.
[4] P. 747.

damnation impossible, plus il plaide la cause de la tolérance.

Pour donner encore plus d'autorité à ce sentiment impie, qui fait Dieu auteur du péché, il implique saint Thomas avec saint Augustin dans cette cause [1], et ose faire des leçons au dernier [2] sur la doctrine qu'il a établie dans les livres contre Julien, et dans celui *de la Grâce* et *du Libre Arbitre*, comme s'il était l'arbitre des théologiens; au lieu que bien constamment l'ignorance qu'il fait paraître dans tous les endroits où il traite cette matière, fait voir qu'il ne sait pas les premiers principes.

CHAPITRE VIII.

On réduit à deux chefs les erreurs que M. Simon attribue à saint Augustin sur le libre arbitre : premier chef, qui est l'efficace de la grâce.

Pour le montrer avec une évidence qui ne puisse laisser aucun doute, réduisons d'abord à deux chefs les erreurs qu'il attribue à saint Augustin sur le libre arbitre : le premier chef regarde la manière dont ce Père fait agir Dieu dans les bonnes œuvres; le second regarde celle dont il le fait agir dans les mauvaises.

Dans les bonnes œuvres, ce que M. Simon, le censeur des Pères et l'arbitre de la doctrine, a trouvé mauvais, c'est que saint Augustin ait établi une grâce qui nous fasse croire effectivement et à laquelle nul ne résiste, à cause qu'elle est donnée pour ôter l'endurcissement et la résistance. Mais c'est précisément une telle grâce que toute l'Église demande; et c'est par où il faut montrer à M. Simon qu'il ne peut ici s'opposer à saint Augustin, sans renverser le fondement de la piété avec celui de la prière.

CHAPITRE IX.

On commence à proposer l'argument des prières de l'Église : quatre conséquences de ces prières, remarquées par saint Prosper, dont la dernière est que l'efficace de la grâce est de la foi.

Donnons donc un peu de temps à rappeler dans la mémoire des lecteurs les prières ecclésiastiques, telles qu'elles se font par toute la terre, et en Orient comme en Occident, dès l'origine du christianisme, puisque c'est là ce qui établit, non-seulement l'efficace de la grâce chrétienne, mais encore d'article en article, et de conclusion en conclusion, avec tout le corps de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination et sur la grâce, toute la consolation des vrais fidèles.

C'est aussi le principal argument dont saint Augustin appuie toute sa doctrine; et on le trouve proposé très-nettement dans les Capitules attachés à la lettre de saint Célestin, où saint Prosper, qu'on en croit l'auteur, expose quatre vérités [1] : la première, *que les pasteurs du peuple fidèle, en s'acquittant de la légation qui leur est commise envers Dieu, intercèdent pour le genre humain, et demandent, avec le concours de toute l'Église, que la foi soit donnée aux infidèles; que les idolâtres soient délivrés de leur impiété; que le voile soit ôté de dessus le cœur des Juifs, et que la vérité leur paraisse; que les hérétiques et les schismatiques reviennent à l'unité de l'Église; que la pénitence soit donnée à ceux qui sont tombés dans le péché, et que les catéchumènes soient amenés au baptême.* Dans toutes ces prières de l'Église, il est clair que c'est l'effet qu'on demande. On demande donc une grâce qui fasse croire effectivement, qui convertisse effectivement le cœur, qui est celle que M. Simon a osé nier.

La seconde vérité qu'expose saint Prosper ou l'auteur des Capitules, quel qu'il soit, c'est que ces choses, c'est-à-dire, la foi actuelle, la conversion actuelle des errants ou *des pécheurs, ne sont pas demandées en vain et par manière d'acquit,* PERFUNCTORIE NEQUE INANITER, puisque l'effet s'ensuit, RERUM MONSTRATUR EFFECTIBUS; *et que Dieu daigne attirer à lui toutes sortes d'errants, qu'il retire de la puissance des ténèbres, et qu'il fait des vases de miséricorde de vases de colère qu'ils étaient :* ce qui prouve que le propre effet de cette grâce, tant demandée par toute l'Église, était de faire croire effectivement et de changer les cœurs.

La troisième vérité de saint Prosper est *que l'Église est si convaincue de cet effet de la grâce, qu'elle en fait à Dieu ses remercîments comme d'un ouvrage de sa main;* reconnaissant de cette manière que le propre ouvrage de Dieu est de changer actuellement les cœurs, *et que tout ce bon effet vient de sa grâce :* QUOD ADEO TOTUM DIVINI MUNERIS ESSE SENTITUR, UT HÆC EFFICIENTI DEO GRATIARUM SEMPER ACTIO REFERATUR.

Et, enfin, la quatrième vérité que nous montre ce saint docteur, c'est que ce sentiment, par lequel on reconnaît une grâce qui fait croire, qui fait agir, c'est-à-dire, qui convertit effectivement le cœur de l'homme, n'est pas une opinion particulière, mais la foi de toute l'Église, *puisque ces prières, venues de la tradition des apôtres, sont célébrées uniformément par toute l'Église catholique :* d'où ce grand homme conclut que, sans aller chercher loin la loi de la foi, on la

[1] P. 475. — [2] P. 299.

[1] Cap. II.

trouve dans la loi *de la prière*, UT LEGEM CREDENDI LEX STATUAT SUPPLICANDI.

Le principe dont il appuie cette vérité ne pouvait pas être plus sûr, puisqu'il est certain que la foi est la source de la prière; et qu'ainsi ce qui anime la prière, ce qui en fait le motif, ce qui en dirige l'intention et le mouvement, est le principe même de la foi, dont par conséquent la vérité se déclare manifestement dans la prière.

CHAPITRE X.

Que les prières marquées par saint Prosper se trouvent encore aujourd'hui réunies dans les oraisons du Vendredi saint, et que saint Augustin, d'où saint Prosper a pris cet argument, les a bien connues.

Cette preuve de la grâce qui fléchit les cœurs subsiste toujours dans l'Église, comme on le peut voir dans les prières qu'elle adresse continuellement à Dieu; et sans avoir besoin de les recueillir de plusieurs endroits, nous trouvons celles dont parle saint Prosper ramassées dans l'office du Vendredi saint, où l'on demande à Dieu la conversion actuelle et effective des infidèles, des hérétiques, des pécheurs, non-seulement dans le fond, mais encore dans le même ordre, du même style, et avec les mêmes expressions que ce saint homme a remarquées; et saint Augustin, dont il a pris cet argument, y ajoute une circonstance : c'est qu'afin de mieux marquer l'effet de la grâce, et y rendre le peuple plus attentif, la prière était précédée d'une *exhortation que le prêtre faisait à l'autel à tout le peuple, afin qu'il priât, pour les incrédules, que Dieu les convertît à la foi; pour les catéchumènes, qu'il leur inspirât le désir de recevoir le baptême; et pour les fidèles, qu'ils persévérassent par sa grâce dans le bien qu'ils avaient commencé*[1]; qui sont les exhortations qu'on fait encore aujourd'hui au Vendredi saint, où le prêtre commence ainsi la prière qu'il va faire au nom du peuple : OREMUS PRO CATECHUMENIS, ETC. OREMUS ET PRO HÆRETICIS, ETC. *Prions, mes bien-aimés, pour les catéchumènes, que Dieu ouvre les oreilles de leurs cœurs, afin qu'ils viennent au baptême : prions pour les hérétiques, qu'il les retire de leur erreur : prions pour les idolâtres, que Dieu leur ôte leur iniquité, et les convertisse à lui, etc.* Ces exhortations suivies des prières que nous faisons aujourd'hui tout de suite à un certain jour, qui est le Vendredi saint, étaient alors ordinaires dans l'Église, comme elles le sont encore dans l'Église grecque; avec cette différence qu'elles se font par le diacre, au lieu que saint Augustin remarque qu'elles se faisaient *par le prêtre même à l'autel*, ainsi qu'on le voit encore dans l'office

[1] *Epist. ad Vital.* CCXVII, al. CVII.

du Vendredi saint. Quoi qu'il en soit, ce Père s'en sert pour prouver qu'il faut avouer une grâce qui ne donne pas seulement de pouvoir croire, mais de croire; ni de pouvoir agir, mais d'agir actuellement : autrement il ne faudrait pas demander à Dieu, comme nous faisons sans cesse, qu'il donnât la foi, la persévérance et l'effet même; d'où ce Père conclut très-bien, que nier une telle grâce *c'est s'opposer aux prières de l'Église :* NOSTRIS ORATIONIBUS CONTRADICIS[1]. Car l'Église ayant choisi les paroles qui marquent le plus la conversion actuelle et l'effet certain de la grâce pour en remplir toutes ses demandes, jusqu'à *demander à Dieu qu'il force nos volontés même rebelles à se rendre à lui*, ET AD TE NOSTRAS ETIAM REBELLES COMPELLE PROPITIUS VOLUNTATES; c'est accuser l'Église d'erreur, de nier qu'un des effets de la grâce soit d'amollir un cœur endurci, et de lui ôter sa dureté. On sait au reste que le terme dont se sert l'Église quand elle dit, COMPELLE, *forcez, contraignez*, ne marque pas une violence qui nous fasse faire le bien malgré nous; mais, comme parle saint Augustin, *une toute-puissante facilité de faire que de non-voulants nous soyons fait voulants*, VOLENTES DE NOLENTIBUS; et c'est pourquoi en relevant cette expression, qui était dès lors familière à l'Église, il parle ainsi à Vital : *Quand vous entendez le prêtre de Dieu qui lui demande à l'autel qu'il force les nations incrédules à embrasser la foi, ne répondez-vous pas* AMEN? *Disputerez-vous contre cette foi? direz-vous que c'est errer que de faire cette oraison, et exercerez-vous votre éloquence contre ces prières de l'Église?* Faisons la même demande à M. Simon. S'il méprise l'autorité de saint Augustin, qu'il réponde à la preuve que toute l'Église lui met en main dans ses prières, et qu'il les accorde, s'il peut, avec l'audace qui lui fait nier la grâce qui fait croire en Dieu, et qui empêche qu'on ne lui résiste, en ôtant du cœur l'endurcissement par lequel on lui résistait.

CHAPITRE XI.

Saint Augustin a eu intention de démontrer et a démontré en effet que la grâce qu'on demandait par ces prières emportait certainement l'action.

Car il faut ici observer que saint Augustin se sert de cet argument pour combattre Vital, qui disait que *Dieu agit tellement en nous, que nous consentons si nous voulons; et si nous ne voulons pas, nous faisons que l'opération de Dieu ne peut rien sur nous, et ne nous profite point*[2] : ce qui est vrai en un sens; mais il y fallait ajou-

[1] *Epist. ad Vital.* CCXVII, al. CVII.
[2] *Ibid.*

ter ce que ce prêtre de Carthage croyait contraire au libre arbitre, que Dieu sait empêcher, quand il lui plaît, qu'on ne lui résiste : autrement toutes les prières par lesquelles l'Église lui demande ce bon effet, seraient vaines; or elles ne le sont pas. L'Église qui demande à Dieu qu'il change la volonté des hommes, ne demande rien contre sa foi, ni contre le libre arbire; mais elle avoue seulement qu'il est sous la main de Dieu, pour être tourné où il lui plaît.

Et il faut ici remarquer, avec le même saint Augustin, que si, dans les prières qu'on vient de réciter, l'Église demande l'effet de la conversion, et non pas seulement le pouvoir de se convertir, elle ne fait en cela qu'imiter l'exemple de saint Paul, qui a fait cette prière pour ceux de Corinthe[1] : *Nous prions Dieu pour que vous ne fassiez aucun mal, mais que vous fassiez ce qui est bien;* sur quoi saint Augustin fait cette remarque[2] : *Il ne dit pas : Nous prions Dieu que vous puissiez ne faire aucun mal; mais, que vous n'en fassiez point; ni : Nous prions Dieu que vous puissiez faire le bien; mais, que vous le fassiez :* ce qui montre que l'intention de cette prière étant d'obtenir l'effet, on reconnaît que Dieu le donne, et qu'il sait, non-seulement empêcher qu'on fasse le mal, mais encore faire qu'on fasse le bien.

On voit par là que ces grands savants, qui reprennent saint Augustin d'avoir établi la toute-puissance, comme il l'appelle, et, pour me servir du mot consacré dans l'école, l'efficace ou l'effet certain de la grâce, et qui croient que reconnaître une telle grâce, c'est nier ou affaiblir le libre arbitre; enflés de leur vain savoir et de leur sèche critique, ne songent point à la prière. Ils méprisent les arguments qu'on tire de là, qu'ils appellent des pensées pieuses et une espèce de sermon : ils ne répondent après cela qu'en souriant avec dédain, et dans leur cœur se moquent de ceux qui ne leur allèguent pour preuve que leur bréviaire ou leur missel.

CHAPITRE XII.

Prières des liturgies grecques.

Peut-être que cet argument si simple et si fort leur paraîtra un peu plus savant, quand on leur dira que l'Église grecque prie de même que la latine, et demande dans sa liturgie en cent endroits, non pas un simple pouvoir, mais le vouloir et le faire actuel et effectif.

C'est ce qu'on voit dans la liturgie de l'Église de Jérusalem sous le nom de saint Jacques, frère de Notre-Seigneur, lorsqu'on dit à Dieu : *Accomplissez en chacun de nous ce qui nous est utile : amenez-nous à la perfection, rendez-nous dignes de vos mystères : tournez à vous toutes nos pensées : que nous vivions sans péché : que nous persévérions dans la foi : prions Dieu que nous soyons vigilants, actifs et prompts à faire le bien, etc.*[1]. Dans la liturgie de l'Église d'Alexandrie, sous le nom de l'évangéliste saint Marc, ou en tout cas bien certainement de quelque Église d'Égypte, puisqu'on y parle du Nil et de ses inondations, on trouve les mêmes demandes à toutes les pages[2]. Dans celle de saint Basile, qui est en usage dans toute la Grèce, dans la Syrie, et dans tout l'Orient, je remarquerai en particulier cette prière : *Rendez-nous dignes de votre ministère. Car c'est vous qui opérez tout en tous : conservez les bons dans le bien : faites que les méchants deviennent bons par votre bonté : ramenez les errants, unissez-les à votre Église : faites cesser les schismes et les hérésies par la vertu de votre Saint-Esprit, et accordez-nous la grâce de louer d'une même bouche et d'un même cœur votre saint et glorieux nom*[3].

La même messe de saint Basile nous fournit encore cette admirable prière, qui est rapportée, il y a onze ou douze cents ans, par Pierre, diacre[4], en ces termes : *Saint Basile de Césarée, dans l'oraison du saint autel, qui est celle de presque tout l'Orient, dit entre autres choses : Seigneur Dieu des vertus, accordez-nous votre protection; faites bons ceux qui sont mauvais,* MALOS BONOS FACITO : *conservez ceux qui sont bons dans leur bonté,* BONOS IN BONITATE CONSERVA : *car vous pouvez tout, et il n'y a personne qui vous contredise; vous sauvez quand il vous plaît, et nul ne résiste à votre volonté :* OMNIA ENIM POTES, ET NON EST QUI CONTRADICAT TIBI; CUM ENIM VOLUERIS SALVAS, ET NULLUS RESISTIT VOLUNTATI TUÆ. En ce peu de mots est comprise toute l'efficace et toute l'économie de la grâce. Saint Augustin en réduit tout l'effet à ces deux choses si expressément marquées dans cette prière : *Faites que les mauvais deviennent bons,* ce qui comprend la grâce de la conversion; *conservez les bons dans leur bonté,* ce qui enferme *la persévérance.* Saint Augustin n'expose pas mieux la certitude infaillible de ces deux effets, qu'elle est exposée dans ces paroles : *Car vous pouvez tout : nul ne vous résiste, ni ne s'oppose à vos volontés : quand il vous plaît, vous sauvez.* Ces derniers mots nous expliquent les moments de Dieu, qui sauve qui il lui plaît, toutes les fois

[1] II. *Cor.* XIII, 7.
[2] *De gratiâ Christi,* cap. XXV.

[1] P. 2, 3, 12, 19.
[2] P. 32, etc.
[3] P. 46, 54, 55.
[4] *De Incarn. et Gr. ad Fulg.* cap. VIII.

qu'il lui plaît; ce qui tient tous les temps comme toutes les personnes en sa puissance. C'est la même chose que disait saint Ambroise : *Dieu appelle qui il lui plaît : il fait religieux qui il veut : il inspire la dévotion à ceux qui en étaient les plus éloignés.* L'Orient et l'Occident parlent le même langage; et toute l'Église attribue à une grâce toute-puissante le commencement avec toute la suite de la piété.

CHAPITRE XIII.

Prières de la liturgie attribuée à saint Chrysostôme : ce qu'il rapporte lui-même de la liturgie de son temps, et les réflexions qu'il fait dessus.

Dans la liturgie attribuée à saint Chrysostôme, mais plus ancienne que lui dans son fond, du moins en beaucoup d'endroits, comme il paraît par lui-même, on fait les mêmes prières, et par la bouche du diacre les mêmes exhortations que nous avons vues; ce qui se pratique aussi unanimement dans les autres liturgies. On demande donc en celle-ci, *que Dieu nous donne une vie pure de péché, que nous passions le reste de notre vie dans la pénitence*[1]; et sur les catéchumènes en particulier : *Fidèles*, dit le diacre[2], *prions pour eux, que Dieu leur révèle son Évangile, qu'il les amène à l'Église.* Ce n'est pas pour dire qu'ils n'y viendront pas par leur libre arbitre; mais on prie Dieu de s'en rendre maître, *de les conserver, de les défendre, de les garder par sa grâce.* Encore en un autre endroit[3] : *Prions que Dieu les affermisse et les confirme dans le bien.* Quel bien ne demande-t-on pas pour eux? *Éclairez-les par la foi, fortifiez-les par l'espérance, perfectionnez-les par la charité.* C'est toujours l'effet qu'on demande, quoiqu'on sache que cet effet dépend du libre arbitre; parce qu'on sait que Dieu le fléchit. On dit, dans le même esprit pour les fidèles[4] : *Purifiez nos lèvres qui vous louent; retenez nos mains : faites qu'elles s'abstiennent des mauvaises œuvres, et qu'elles fassent les bonnes;* on ne veut pas que Dieu prenne nos mains par force; mais qu'il règne sur le libre arbitre, au pouvoir de qui il les a mises. Nous en trouverons davantage sur le sujet des catéchumènes dans saint Chrysostôme; et on sera bien aise d'entendre ce qu'il nous rapporte des prières de l'Église, dans la seconde homélie sur la seconde épître aux Corinthiens, avec les réflexions qu'il fait dessus.

On y trouvera d'abord les mêmes demandes que nous avons déjà vues dans la messe attribuée à ce Père; mais on les y trouvera bien plus étendues et plus inculquées dans cette longue prière que saint Chrysostôme récite. Les Grecs comme les Latins dans la suite des temps, et quand le zèle s'est ralenti, ont accourci leur office; mais ils n'ont pas pour cela changé leur doctrine, ni le fond de leurs prières.

[1] P. 62, etc.; 76, 86 et 87.
[2] P. 71.
[3] *Lit. Præf.* p. 95.
[4] P. 97.

Le diacre disait donc ainsi : *Prions pour les catéchumènes.* C'était là cette exhortation dont saint Augustin nous a parlé, qui précédait la prière; c'est ce célèbre OREMUS, *prions*, qui se répète encore si souvent parmi nous. Que cette exhortation se fasse ou par les prêtres, ou par les diacres, il n'importe; et l'intention de la prière qui demande à Dieu, non pas un simple pouvoir, mais avec le pouvoir l'effet et l'actuelle conversion, y est toujours également marquée. Car voici une des demandes[1] : *Prions que Dieu sème sa crainte dans leurs cœurs* (dans le cœur des catéchumènes); et voici la réflexion de saint Chrysostôme : *Ce ne serait pas assez que Dieu semât seulement, si cette semence était de celles qu'on jette sur le chemin ou sur des rochers, où elle ne prît pas : ce n'est pas aussi cela que nous demandons pour les catéchumènes; mais qu'il se fasse en eux des sillons par lesquels cette semence céleste entre bien avant, en sorte que renouvelés dans le fond de l'âme, non-seulement ils la reçoivent, mais encore qu'ils la retiennent avec soin : voilà*, dit-il, *ce que nous demandons.* Or cela n'est autre chose que demander le consentement intime et profond, qu'on demande comme l'effet de la grâce, selon la remarque de saint Chrysostôme; *ce qui aussi*, poursuit-il, *se confirme par la demande suivante : Prions Dieu qu'il affermisse la foi dans leurs cœurs;* c'est-à-dire, dit saint Chrysostôme, *qu'elle n'y demeure pas seulement, mais qu'elle y jette de profondes racines :* ce qu'on ne fait qu'en y consentant et en la recevant de tout son cœur. C'est donc, encore un coup, cela qu'on demande; et c'est pourquoi il continue : *que Dieu leur révèle l'Évangile;* sur quoi saint Chrysostôme fait cette observation : *C'est qu'on voit dans cette prière comme deux voiles sur l'Évangile, pour l'empêcher de se découvrir à nous : l'un, si nous fermons les yeux; l'autre, si on ne nous le montre pas. Car*, poursuit-il, *quand nous serions disposés à le recevoir, il nous sera inutile, si Dieu ne nous le découvre; et quand Dieu nous le découvrirait, il ne nous apporterait aucun fruit, si nous le rejetions : nous demandons donc l'un et l'autre*, c'est-à-dire, qu'il nous montre l'Évangile et qu'il nous empêche de le rejeter; ou comme l'explique ce Père, *et que Dieu y ouvre les cœurs, et qu'il découvre l'Évangile :*

[1] *Hom.* II, *in* II. *ad Cor.* p. 517.

qui est demander, non-seulement ce qui vient du côté de Dieu, mais encore ce qui vient du nôtre, c'est-à-dire, notre libre consentement. *Il est pourtant vrai*, dit ce Père, *qu'on n'ouvre pas les yeux, si on ne veut auparavant les ouvrir;* mais il vient de trouver dans la prière, qu'il faut demander à Dieu qu'on le veuille, et qu'on le veuille si bien que l'Évangile ne soit pas seulement proposé, mais encore reçu.

Les autres demandes sont, que Dieu donne aux catéchumènes *un esprit possédé de* lui, *et tout divin de chastes pensées, une sainte vie : qu'il leur soit donné de penser continuellement à lui, de s'en occuper, et de méditer sa loi nuit et jour*[1]; toutes choses qui ne se font que par l'exercice du libre arbitre : exercice par conséquent qu'on demande à Dieu, quand on lui demande ces choses. Qu'y a-t-il qu'on fasse plus par son libre arbitre, que de s'abstenir du péché? Mais c'est encore cela même qu'on demande à Dieu avec plus d'attention que tout le reste. *Prions Dieu*, dit-on, *avec encore plus d'attention, que Dieu les délivre de tout mal, de tout péché, de toute la malice de l'ennemi.* Qui est celui qui, en faisant cette prière, veut seulement demander le pouvoir de ne pécher pas, qu'il a déjà, s'il est justifié; et qui ne sent, au contraire, que ce que demandent les plus justes, et ce qu'il faut demander, est qu'en effet on ne pèche point; et que Dieu, qui tient en sa main notre libre arbitre, le conduise de telle sorte, qu'il ne s'égare jamais de la droite voie, et que la tentation ne prévale pas?

C'est aussi ce que Jésus-Christ nous a lui-même appris à demander, comme nous verrons bientôt; mais ce n'est pas ce que nous avons à considérer : nous en sommes à remarquer un fait constant dans les prières de l'Église, que ce qu'elle demande pour ses enfants est l'effet et le bon usage actuel de leur libre arbitre; c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus libre en nous, ou plutôt précisément ce qui nous fait libres.

Pendant qu'on faisait ces prières, les catéchumènes étaient prosternés : tous les fidèles répondaient *Amen*[2]. C'était donc la foi commune de tous les fidèles qu'on y venait d'énoncer : or on y venait d'énoncer le tout-puissant effet de la grâce. C'était donc la foi de l'Église autant en Orient qu'en Occident; et saint Prosper a raison de dire avec saint Augustin, que la loi de prier établissait ce qu'il fallait croire.

M. Simon reprend ce saint homme de ce qu'il établit la grâce efficace par cette manière secrète dont on entend au dedans le Père céleste, et dont on y apprend sa vérité. Mais saint Chrysostôme l'explique de même, en montrant que ceux-là apprennent et sont véritablement enseignés *de Dieu*[1], *à qui il a mis dans le cœur, selon l'expression du prophète, une oreille qui écoute; puisqu'alors ce n'est point des hommes, ni du maître qui est sur la terre, qu'on apprend: mais on est enseigné de Dieu, et l'instruction vient d'en haut;* ce qu'il prouve par ce qu'on ajoute dans la prière : *et que Dieu répande au dedans la parole de vérité; au dedans*, dit-il, *parce qu'on n'a point véritablement appris jusqu'à ce qu'on ait appris de cette sorte*, qui est aussi précisément ce qu'enseigne saint Augustin, et ce qu'il prouve par les mêmes passages, tant des prophètes que de l'Évangile, le confirmant par ce bel endroit de saint Paul[2] : *Je n'ai pas besoin de vous instruire sur la charité fraternelle, puisque vous avez déjà appris de Dieu à vous aimer les uns les autres : car vous le faites;* ce qui montre, dit saint Augustin, que le propre effet de cette grâce spéciale, par laquelle Dieu nous enseigne, est qu'on en vienne à l'effet : et c'est aussi ce que la prière apprenait à saint Chrysostôme.

Et tant s'en faut que ce saint docteur soupçonnât que cette prière, et la vertu de la grâce qu'on y demandait, affaiblissent le libre arbitre, qu'il s'en sert au contraire pour l'établir; puisqu'il trouve tout ensemble dans la prière, et l'instruction de ce qu'on doit faire librement pour plaire à Dieu, et le secours qu'on doit demander pour l'exécuter. On verra dans tout le discours de saint Chrysostôme, qu'il fait toujours marcher ensemble ces deux choses; et saint Augustin n'a pas un autre esprit, lorsqu'il enseigne que le commandement et la prière sont unis ensemble : puisque nous ne devons demander à Dieu que ce qu'il commande, comme il ne commande rien que ce dont il nous ordonne de lui demander l'actuel accomplissement; en sorte, dit-il, que le précepte n'est qu'une invitation à prier, comme la prière est le moyen sûr d'obtenir l'accomplissement du précepte.

CHAPITRE XIV.

Abrégé du contenu dans les prières, où se trouvent de mot à mot toute la doctrine de saint Augustin et la foi de toute l'Église sur l'efficace de la grâce.

Il n'y a donc plus qu'à recueillir, en peu de paroles, les prières de l'Église pour y voir ce qu'elle a cru de l'efficace de la grâce. On demande à Dieu la foi et la bonne vie, la conversion, qui comprend le premier désir et le commencement de bien faire; la continuation, la persévérance, la délivrance actuelle du péché; par d'autres fa-

[1] *Lit. Præf.* p. 518.
[2] *Ibid.*

[1] *Lit. Præf.* p. 527.
[2] I. *Thess.* IV, 9.

çons de parler, toujours de même sens et de même force, on lui demande qu'il donne de croire, qu'il donne d'aimer, qu'il donne de persévérer jusqu'à la fin dans son amour : on lui demande qu'il fasse qu'on croie, qu'il fasse qu'on aime, qu'il fasse qu'on persévère. L'effet qu'on attend de cette prière n'est pas seulement qu'on puisse aimer, qu'on puisse croire; mais que Dieu agisse de sorte qu'on aime, qu'on croie. Or c'est un principe certain de saint Augustin, mais évident de soi-même, qu'on ne demande à Dieu que ce qu'on croit qu'il fait; autrement, dit le même Père, *la prière serait illusoire*, IRRISORIA; faite vainement et par manière d'acquit; PERFUNCTORIE, INANITER. On croit donc sérieusement et de bonne foi que Dieu fait véritablement tout cela, et ces demandes sont fondées sur la foi. On les fait en Occident comme en Orient, et dès l'origine du christianisme; c'est donc la foi de tous les temps, comme celle de tous les lieux : QUOD UBIQUE, QUOD SEMPER: et en un mot, la foi catholique.

CHAPITRE XV.

Conséquence de saint Augustin : la discussion des Pères peu nécessaire : la prière suffisante pour établir la prévention et l'efficace de la grâce.

On voit maintenant la raison qui a fait dire à saint Augustin qu'il n'était pas nécessaire d'examiner les écrits des Pères sur la matière de la grâce, sur laquelle ils ne s'étaient expliqués que brièvement et en passant, TRANSEUNTER ET BREVITER[1]. Mais ils n'avaient pas besoin de s'expliquer davantage, non plus que nous d'entrer plus profondément dans cette discussion, puisque, sans tout cet examen, les prières de l'Église montraient simplement ce que pouvait la grâce de Dieu : ORATIONIBUS AUTEM ECCLESIÆ SIMPLICITER APPAREBAT DEI GRATIA QUID VALERET[2]. Remarquez ces mots : *quid valeret*, ce que la grâce pouvait : c'est-à-dire, que ces prières nous en découvraient non-seulement la nécessité, mais encore la vertu et l'efficace : et ces qualités de la grâce, dit saint Augustin, paraissent fort nettement et fort simplement dans la prière, SIMPLICITER. Ce n'est pas qu'elles ne paraissent dans les écrits des saints Pères, où le même saint Augustin les a si souvent trouvées; mais c'est que cette doctrine du puissant effet de la grâce ne paraissait si pleinement, si nettement, si simplement nulle part que dans les prières de l'Église. Quand on prie, on sent clairement et dans une grande simplicité, non-seulement la nécessité, mais encore la force de la prière et de la grâce qu'on y demande pour fléchir les cœurs. Dans la plupart

[1] *De præd. SS.* cap. XIV, n° 27.
[2] *Ibid.*

des discours des Pères, comme ils disputent contre quelqu'un qui n'est attentif qu'à prendre ses avantages, ils craignent de dire ou trop ou trop peu; mais dans la prière, ou publique ou particulière, chacun est entre Dieu et soi : on épanche son cœur devant lui; et sans craindre que quelque hérétique abuse de son discours; on dit simplement à Dieu ce que son esprit fait sentir.

CHAPITRE XVI.

Erreur de M. Simon, de louer saint Chrysostome de n'avoir point parlé de grâce efficace. Les prières la prouvent sans disputer.

Ç'a donc été à M. Simon une erreur grossière et une pernicieuse ignorance d'avoir loué saint Chrysostôme de ne parler point de grâce efficace. Quand il n'en aurait point parlé dans ses discours, ce qui n'est pas, il en a parlé dans ses prières. Il a très-bien entendu, comme on vient de voir, qu'il en parlait; et il en parlait *simplement*, puisqu'il en parlait à Dieu dans l'effusion de son cœur. Ce n'est pas ici une matière où l'Église ait besoin de laborieuses disputes, et, comme dit saint Augustin, elle n'a, sans disputer, qu'à être attentive aux prières qu'elle fait tous les jours : PRORSUS IN HAC RE NON OPEROSAS DISPUTATIONES EXPECTET ECCLESIA, SED ATTENDAT QUOTIDIANAS ORATIONES SUAS[1].

CHAPITRE XVII.

Erreur de s'imaginer que Dieu ôte le libre arbitre en le tournant où il lui plaît : modèle des prières de l'Église dans celles d'Esther, de David, de Jérémie, et encore de Daniel.

Notre auteur croit bien raffiner lorsqu'il dit que ces expressions, que Dieu donne et que Dieu fait, n'empêchent pas l'exercice du libre arbitre. C'est précisément ce qu'on prétend, et ce que saint Augustin a prétendu démontrer par ces prières. Ce qu'il prétend, encore un coup, c'est de démontrer que Dieu donne et que Dieu opère cet exercice du libre arbitre en la manière qu'il sait, et qu'il n'a garde de détruire en l'homme ce qu'il y a fait, et ce qu'il lui donne. Car, pour ici laisser à part les prières de l'Église, et remonter à la source de l'Écriture; lorsque, dans l'extrême péril de la reine Esther, qui s'exposait à la mort, en se présentant au roi son mari hors de son rang, sans être appelée, elle se mit en prière et y mit tous les Juifs, et que l'effet de cette prière fut *que Dieu tourna en douceur l'esprit du roi :* CONVERTIT DEUS SPIRITUM REGIS AD LENITATEM[2]; en sorte qu'Assuérus, *qui avait d'abord regardé la reine avec des yeux terribles, comme un taureau furieux*[3], ainsi

[1] *De don. pers.* cap. VII, n° 15.
[2] *Esth.* IV, 16.
[3] *Ibid.* XV, 11.

que saint Augustin a lu[1] après les Septante, donna le signe de grâce *en étendant son sceptre d'or vers cette princesse*[2], et lui promit de faire ce qu'elle voudrait : Dieu lui ôta-t-il son libre arbitre, ou l'Église priait-elle Dieu de l'en priver? N'est-ce pas par son libre arbitre que ce roi sauva les Juifs et punit Aman; et tout cela néanmoins fut l'effet de la prière *et de la secrète et très-efficace puissance*, *par laquelle*, dit saint Augustin [3], *Dieu changea le cœur du roi, de la colère où il était à la douceur, et de la volonté de nuire à la volonté de faire grâce.*

Et lorsque, David ayant appris qu'Achitophel, dont les conseils étaient écoutés comme des oracles, était entré dans le parti rebelle, il fit à Dieu cette prière : *Renversez, Seigneur, le conseil d'Achitophel*[4]; cette prière ne fut-elle pas accomplie par le libre arbitre des hommes? Ce fut sans doute par son libre arbitre que David renvoya Chusaï à Absalon[5] : ce fut par son libre arbitre que Chusaï proposa un mauvais conseil : ce fut par son libre arbitre qu'Absalon le préféra à celui d'Achitophel, qui était meilleur[6] : ce fut néanmoins par tout cela que le conseil d'Achitophel fut renversé, et que la prière de David fut exaucée; et lorsque l'Écriture dit que le conseil d'*Achitophel, qui était utile, fut dissipé par la volonté de Dieu*, DOMINI NUTU[7], que nous dit-elle autre chose sinon qu'il tourne où il veut le libre arbitre?

C'est sur les exemples de ces prières publiques et particulières que l'Église a formé les siennes; et si l'on nous dit que ce sont là des coups extraordinaires, et comme miraculeux de la main de Dieu, et qu'il ne faut pas croire pour cela qu'il se mêle de la même sorte dans les autres affaires des hommes, et en particulier dans celle du salut, c'est le comble de l'aveuglement : car, au contraire, c'est du salut éternel des hommes que Dieu se mêle principalement. Ce n'était pas un secours extraordinaire et miraculeux que demandait le prophète, en disant : *Convertissez-moi*[8]; c'était néanmoins un secours très-efficace et tout-puissant, puisqu'il l'exprime en ces termes : *Convertissez-moi, et je serai converti; parce que vous êtes le Seigneur mon Dieu* (qui pouvez tout sur ma volonté) : *car après que vous m'avez montré vos voies* (de cette manière secrète et particulière que vous savez), *j'ai frappé mes genoux*, en signe de douleur. On ne pouvait pas exprimer plus clairement cette grâce toujours suivie de l'effet; quoique David l'exprime encore en moins de mots et avec autant d'énergie, lorsqu'il dit : *Aidez-moi, et je serai sauvé*[1]; nous faisant sentir en deux si courtes paroles, cet infaillible secours avec lequel nul ne périt. Cent passages de cette sorte établissent, dans l'Ancien Testament, cette grâce qui donne l'effet. Ils sont encore plus fréquents dans le Nouveau; mais nous n'avons ici besoin que de l'Oraison dominicale.

CHAPITRE XVIII.

Preuve de l'efficace de la grâce par l'Oraison dominicale.

L'esprit de cette divine prière n'est pas, par exemple, dans cette demande : *Que votre nom soit sanctifié*, de faire dire au chrétien : Seigneur, faites seulement que je puisse vous sanctifier, et laissez-moi faire ensuite. Ce serait présumer de soi-même, douter de la puissance que Dieu a sur nous, et désirer trop faiblement un si grand bien. Jésus-Christ nous apprend donc à demander l'actuelle sanctification du nom de Dieu, l'actuel établissement de son règne en nous, en sorte que dans l'effet rien ne lui résiste : la parfaite conformité de notre volonté avec la sienne, ce qui sans doute ne se saurait faire que par notre volonté; mais en la demandant à Dieu, on montre qu'il en est le maître.

Et quand on dit : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour;* pour ne point encore parler du sens spirituel de cette demande, on demande sans difficulté que nous l'ayons actuellement, et tous les jours, ce pain nécessaire à notre vie, ce qui n'empêchera pas qu'il ne nous soit donné par notre travail volontaire, et souvent par la bonne volonté et les aumônes de nos frères : auquel cas, ce n'est pas moins Dieu qui nous le donne, parce que c'est lui qui tient en sa main la volonté de tous les hommes, et qui leur inspire effectivement tout ce qu'il lui plaît.

CHAPITRE XIX.

Les deux dernières demandes expliquées par saint Augustin et par les prières de l'Église, démontrent l'efficace de la grâce.

Mais, de toutes les demandes de l'Oraison dominicale, celles qui marquent le plus l'effet certain de la grâce sont les deux dernières : *Ne nous induisez point en tentation, mais délivrez-nous du mal.* Car, comme dit excellemment saint Augustin, *celui qui est exaucé dans une telle prière, ne tombe point dans les tentations qui lui feraient perdre la persévérance*[2]. Il aura donc ce

[1] Lib. I, *ad Bonif.* cap. XX.
[2] *Esth. ibid.* V, 2.
[3] Lib. I, *ad bonif.* cap. XX.
[4] II. *Reg.* XV, 31.
[5] *Ibid.* 34.
[6] *Ibid.* XVII, 7, etc.
[7] *Ibid.* 14.
[8] *Jerem.* XXXI, 18, 19.

[1] *Ps.* CXVIII, 117.
[2] *De don. pers.* cap. VI, nos 11, 12

présent divin par lequel très-certainement il est sauvé ; et l'effet de cette prière est que Dieu nous mène actuellement au salut.

Mais, poursuit saint Augustin, *c'est par sa propre volonté qu'on abandonne Dieu, et qu'on mérite d'être abandonné. Qui ne le sait pas? Aussi c'est pour cela qu'on demande qu'on ne soit point induit en tentation, afin que cela n'arrive point;* c'est-à-dire, afin qu'il n'arrive point ni que nous quittions Dieu, ni qu'il nous quitte; *et si l'on est exaucé dans cette prière, et que ce mal n'arrive point, c'est que Dieu ne l'aura pas permis, étant impossible qu'il arrive rien que ce qu'il veut, ou qu'il permet. Il peut donc, et tourner au bien les volontés, et les relever du mal, et les diriger à ce qui lui est agréable, puisque ce n'est pas en vain qu'on lui dit :* SEIGNEUR, VOUS NOUS DONNEREZ LA VIE EN NOUS CONVERTISSANT; et encore : NE LAISSEZ POINT VACILLER MES PIEDS; et encore : NE ME LIVREZ POINT AU PÉCHEUR PAR MON DÉSIR; et enfin : NE NOUS LAISSEZ POINT TOMBER EN TENTATION. *Car celui qui ne tombe point dans la tentation, sans doute ne tombe point dans la tentation de la mauvaise volonté. Quand donc on demande à Dieu qu'il ne nous induise point en tentation, c'est-à-dire, qu'il ne permette, qu'il ne souffre pas que nous y soyons induits, on reconnaît qu'il empêche notre mauvaise volonté;* par où il est manifeste que c'est par la grâce que nous sommes parfaitement *délivrés du mal*, c'est-à-dire, principalement du mal du péché, qui est le plus grand de tous, et, à vrai dire, le seul : ce qui ne serait pas vrai, puisque nous n'évitons ce mal qu'avec notre libre arbitre, s'il n'était certain en même temps que Dieu empêche dans nos volontés tout le mal qu'il veut, et y met tout le bien qu'il lui plaît.

Quand j'allégue ici saint Augustin, ce n'est pas tant pour faire valoir une autorité aussi vénérable que la sienne que pour faire sentir à M. Simon, et à tous ceux qui, comme lui, se bouchent les yeux pour ne point entrer dans sa doctrine, combien les preuves en sont invincibles. Au reste, il est évident que l'Église n'a pas entendu autrement que lui l'Oraison dominicale; car dans cette belle prière qui précède la communion, lorsqu'elle parle en ces termes : *Faites que nous soyons toujours attachés à vos commandements, et ne permettez pas que nous soyons séparés de vous*, que veut-elle dire autre chose si ce n'est plus expressément, et d'une manière plus étendue, ce que Jésus-Christ renferme dans ce peu de mots : *Ne nous induisez pas en tentation?* L'intention de Jésus-Christ n'est pas de nous faire demander que nous vivions sur la terre exempts de tentations, dans une vie où toutes les créatures nous sont une tentation et un piége. Ce qu'il veut que nous demandions, c'est qu'il ne nous arrive pas de tentation où notre vertu succombe; et cela, qu'est-ce autre chose que de demander, en d'autres termes, *qu'il nous tienne toujours attachés à ses commandements, et qu'il ne permette pas que nous soyons séparés de lui :* FAC NOS TUIS SEMPER INHÆRERE MANDATIS, ET A TE NUMQUAM SEPARARI PERMITTAS? Il y a une force particulière dans ces mots, *ne permettez pas*. Si nous sommes assez malheureux pour nous séparer de Dieu, il est sans doute que nous l'aurons voulu. L'Église demande donc que Dieu ne permette pas qu'un si grand mal nous arrive, et qu'il tienne notre volonté tellement unie à la sienne, qu'elle ne s'en sépare jamais.

Par ce moyen nous serons parfaitement *délivrés du mal;* et il faut encore remarquer comment l'Église entend cette demande : *Libera nos à malo*. Après l'avoir prononcée, elle ajoute incontinent : *Délivrez-nous de tout mal passé, présent et à venir*. Ce mal passé, dont nous demandons d'être délivrés, ne peut être que le péché qui passe dans son action, et qui demeure dans sa coulpe. Nous demandons donc d'être délivrés des péchés déjà commis, et de ceux que nous commettons de jour en jour, et en même temps préservés de tous ceux que nous pourrions commettre, par la grâce qui nous prévient pour nous les faire éviter. Par ce moyen nous obtiendrons la parfaite liberté des enfants de Dieu, qui consiste à n'être jamais assujettis au péché; et c'est pourquoi la prière se termine en demandant que nous soyons établis dans une paix qui nous fasse vivre *toujours affranchis du péché, et assurés contre tout ce qui nous pourrait troubler*.

Cela même n'est autre chose que demander la persévérance par une grâce dont l'effet est double; l'un de nous faire toujours bien agir, et l'autre de nous empêcher toujours de mal faire. L'Église explique le premier, en priant Dieu que nous soyons toujours attachés au bien : TUIS SEMPER INHÆRERE MANDATIS; et le second, en le priant qu'il ne permette jamais que *nous tombions dans le mal :* ET A TE NUMQUAM SEPARARI PERMITTAS.

CHAPITRE XX.

Saint Augustin a pris des anciens Pères la manière dont il explique l'Oraison dominicale : saint Cyprien, Tertullien : tout donner à Dieu : saint Grégoire de Nysse.

Ceux qui trouveront que je m'arrête plus longtemps qu'il ne faudrait aux prières de l'Église ne conçoivent pas de quelle importance il est de les bien entendre. Si saint Augustin a démontré, comme je fais après lui, qu'elles sont toutes fondées sur l'Oraison dominicale, il n'a fait que sui-

vre les pas des Pères qui ont écrit avant lui. On peut voir dans son livre du *Don de la Persévérance* les beaux passages qu'il rapporte de saint Cyprien, principalement celui-ci sur ces paroles de l'Oraison dominicale[1] : QUE VOTRE NOM SOIT SANCTIFIÉ ; *c'est-à-dire : qu'il le soit en nous*, dit ce saint; et ensuite : *Après que Dieu nous a sanctifiés, il nous reste encore à demander que cette sanctification demeure en nous; et parce que Notre-Seigneur avertit celui qu'il a guéri de ne pécher plus, de peur qu'il ne lui arrive un plus grand mal, nous demandons nuit et jour : que la sanctification qui nous est venue de la grâce, nous soit conservée par sa protection.*

Le même saint Cyprien reconnaît que dans ces paroles : *Votre volonté soit faite dans la terre comme au ciel*, nous demandons, non-seulement que nous la fassions, mais encore que ceux qui ne sont pas convertis, *et qui sont encore terre deviennent célestes ;* ce qui enferme la reconnaissance de la grâce, qui change les cœurs de l'infidélité à la foi.

Ces sentiments venaient de plus haut ; et on les trouve dans Tertullien au livre de l'Oraison, que saint Cyprien a imité dans celui qu'il a composé du même titre, sur ces paroles : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de tous les jours.* Saint Cyprien, en interprétant ces paroles de l'eucharistie, avait dit : *Nous demandons que ce pain nous soit donné tous les jours, de peur que tombant dans quelque péché mortel, et ce pain céleste nous étant interdit par cette chute, nous ne soyons séparés du corps de Notre-Seigneur*[2] ; ce que Tertullien avait expliqué par ces mots : *Nous demandons dans cette prière notre demeure perpétuelle en Notre-Seigneur, et notre inséparable union avec le corps de Jésus-Christ.* Tout tend à demander l'action, l'effet, l'actuel accomplissement ; c'est-à-dire, sans difficulté, une grâce qui donne tout cela, par les moyens que Dieu sait.

Mais il n'y a rien de plus clair que ces paroles de saint Cyprien : *Quand nous demandons que Dieu ne permette pas que nous tombions en tentation, nous demandons que nous ne présumions point de nos propres forces, que nous ne nous élevions pas dans notre cœur, que nous ne nous attribuions pas le don de Dieu, lorsque nous confessons la foi, ou que nous souffrons pour lui.* Nous demandons donc précisément ce qui dépend le plus du libre arbitre ; et la source d'où naissent ces demandes, *c'est afin*, dit le même saint, *que notre prière étant précédée par une humble reconnaissance de notre faiblesse, il arrive qu'*EN DONNANT TOUT A DIEU *nous recevions de sa bonté ce que nous lui demandons d'un humble cœur.*

Il faut donc TOUT DONNER A DIEU : tout, dis-je, jusqu'au plus formel exercice de notre libre arbitre, parce que, encore qu'il soit de nature à ne pouvoir être contraint, à ne devoir pas être nécessité, il peut être fléchi, ébranlé, persuadé par celui qui, l'ayant créé, le tient toujours sous sa main, ce qui fait dire à l'Église dans une de ses collectes : DEUS VIRTUTUM, CUJUS EST TOTUM QUOD EST OPTIMUM : *Dieu des vertus, à qui appartient tout entier ce qu'il y a de plus excellent;* par conséquent les vertus, qui sont sans difficulté ce qu'il y a de meilleur parmi les hommes. Prière admirable, dont saint Jacques avait établi le fondement par ces paroles : *Tout présent très-bon et tout don parfait vient du Père des lumières*[1].

Les Grecs expliquent l'Oraison dominicale dans le même esprit que les Latins ; et saint Grégoire de Nysse, dans ses homélies sur cette prière, s'accorde à reconnaître avec eux : qu'on y demande tout ce qui appartient le plus au libre arbitre, comme d'être juste, pieux et éloigné du péché ; de mener une vie sainte et irréprochable, et le reste de cette nature : par conséquent *un secours* qui donne non-seulement le pouvoir de toutes ces choses, mais en induise l'effet.

CHAPITRE XXI.

La prière vient autant de Dieu que les autres bonnes actions.

Et pour achever de donner à Dieu la gloire de tout le bien, il faut ajouter que la prière qui nous fait voir que tout vient de Dieu par cette grâce qui fléchit les cœurs, nous fait voir en même temps qu'elle-même est un des fruits de cette grâce. Saint Augustin l'a prouvé par des preuves incontestables ; et saint Ambroise disait, avant lui, *que prier était encore un effet de la grâce spirituelle*, qui, selon lui, *fait pieux qui elle veut*[2]. L'Écriture y est expresse. Il est écrit dans le prophète[3] : *En ces jours je répandrai dans la maison de David, et sur les habitants de Jérusalem, l'esprit de grâce et de prière;* et quel sera l'effet de cet esprit? *qu'ils me regarderont, moi qu'ils ont percé; et se frapperont la poitrine, et s'affligeront comme on fait pour la mort d'un fils unique. Toute la terre sera en pleurs, famille à famille : la famille de David d'un côté; la famille de Nathan de l'autre : la famille de Lévi et des autres;* tant est tendre, tant est efficace

[1] *Cypr. de Orat. dominic. Aug. de dono Persever.* cap. II.
[2] *Apud Aug. de dono Persever.* cap. IV.

[1] *Jac.* I, 17.
[2] *Ambros. ap. Aug. de dono Pers.* cap. XXII.
[3] *Zach.* XII, II.

cet esprit de gémissement, de prière et de componction que Dieu répandit sur son peuple, ou celui qu'il y répandra un jour, lorsque les Juifs tourneront les yeux vers ce Dieu qu'ils ont percé.

L'efficace de cet esprit paraît encore bien clairement dans ces paroles de saint Paul : *L'esprit prie pour nous avec des gémissements inexplicables*[1]. Qu'on l'entende comme on voudra, ou avec saint Augustin et les autres Pères ; du Saint-Esprit, dont l'apôtre venait de dire : *L'esprit aide notre faiblesse*[2], ou d'une certaine disposition que le Saint-Esprit met dans les cœurs, à quoi saint Chrysostôme semble pencher, la preuve est égale; puisque c'est toujours, ou le Saint-Esprit qui forme la prière dans ceux qui la font, ou le même Saint-Esprit qui met dans les cœurs la disposition d'où elle suit. La première interprétation est la meilleure, puisque c'est du Saint-Esprit dont parle l'apôtre dans tous les versets précédents, et en particulier dans celui où il est dit, que *nous avons reçu l'esprit d'adoption, en qui nous crions Abba, Père*[3]; ce que le même saint Paul explique ailleurs, en disant[4] : *Parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils, qui crie Abba, Père.* L'esprit du Fils est le Saint-Esprit *qui crie en nous Abba, Père*, c'est-à-dire, qui, nous fait pousser ce cri salutaire ; ce qui montre l'efficace de son impulsion. Car, de même que lorsqu'il est dit : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'esprit de votre Père qui parle en vous*[5], cette expression signifie l'efficace du Saint-Esprit, qui nous fait parler ; ou comme Jésus-Christ l'explique dans le même endroit, *qui dans l'heure même, et sans que nous ayons besoin d'y penser, nous donne ce qu'il nous faut dire ;* de même lorsqu'il est dit que *l'esprit crie, qu'il prie, qu'il gémit en nous*, la force de cette expression dénote le divin instinct qui nous inspire ces cris et ces pieux gémissements ; et comme raisonne très-bien saint Augustin[6] : « Qu'est-ce à dire que l'esprit crie, « si ce n'est qu'il nous fait crier ; ce que l'apôtre « explique en un autre endroit, lorsqu'il dit : Nous « avons reçu l'esprit d'adoption en qui nous crions, « et par lequel nous crions : là il dit que l'esprit « crie ; ici que nous crions par lui, déclarant par « là que lorsqu'il a dit qu'il crie, il veut dire qu'il « fait crier ; d'où nous concluons que cela même « est un don de Dieu de crier à lui et de l'invoquer « d'un cœur véritable : par où sont condamnés « ceux qui prétendent que c'est de nous-mêmes « que nous demandons, que nous cherchons, que « nous frappons, afin qu'il nous ouvre, et ne veu« lent pas entendre que cela même est un don de « Dieu, de prier, de chercher, de frapper ; puisque « c'est l'effet de l'esprit par qui nous crions à Dieu, « et par qui nous le réclamons comme notre Père. »

[1] *Rom.* VIII, 26. — [2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* V, 15. — [4] *Gal.* IV, 6. — [5] *Matth.* X, 20.
[6] *De dono Persever.* cap. XXIII, n° 64. *Ep.* CXCIV, al. CV, *ad Sixt.*

On nous dira que quelques Pères grecs, comme saint Chrysostôme et Théodoret, entendent cet esprit, non d'une grâce ordinaire, mais d'un don extraordinaire de prier, qui était infus à certaines personnes à qui il était donné, par un instinct particulier, de faire dans les assemblées ecclésiastiques certaines prières que le Saint-Esprit leur dictait pour l'instruction de toute l'Église, grâce que Théodoret assure qui durait de son temps. Mais tout cela ne diminue rien de notre preuve ; puisqu'il sera toujours vrai que le Saint-Esprit n'ôtait point le libre arbitre à ceux à qui il dictait intérieurement ces prières, il ne l'ôte donc pas non plus à ceux à qui il inspire la volonté d'y consentir. Le même saint Chrysostôme nous enseigne que les diacres succèdent à ceux qui faisaient ces prières, et qu'ils en font la fonction, lorsqu'ils exhortent les fidèles à prier pour telles et telles choses ; de sorte que ce don extraordinaire, quand on voudrait présupposer que c'est d'un tel don que parle saint Paul, aurait tourné en grâce ordinaire ; en sorte qu'il demeurerait également véritable que le Saint-Esprit dicte les prières de l'Église, et dicte en particulier l'exhortation du diacre, qui est, comme on a vu, un commencement de la prière ecclésiastique. Enfin, cette autre parole de saint Paul : *Parce que nous sommes enfants de Dieu, Dieu a envoyé en nous l'esprit de son Fils qui crie : Notre Père*, n'est pas un don extraordinaire et une de ces grâces gratuites qui tiennent quelque chose du miracle ; mais, comme on voit, une suite naturelle de l'esprit d'adoption, qui est la grâce commune à tous les fidèles ; en sorte que tous ceux qui prient ont, en qualité d'enfants de Dieu, un don efficace de prier, par lequel don, comme parle saint Augustin[1], *Dieu leur imprime dans le cœur, avec la foi et la crainte, non-seulement l'affection, mais encore l'effet de prier;* c'est-à-dire, sans difficulté, *l'acte même de la prière*, IMPERTITO ORATIONIS AFFECTU ET EFFECTU.

CHAPITRE XXII.

On prouve par la prière que la prière vient de Dieu.

Ces témoignages de l'Écriture sont démonstratifs ; mais la prière elle-même nous fournit un argument plus abrégé pour établir la puissance de la grâce qui nous fait prier. C'est qu'on demande l'esprit de prière, l'esprit de componction par lequel on prie. Comme on dit à Dieu : Faites-nous

[1] *Epist. ad Sixt. loc. cit.*

croire, faites-nous aimer, faites-nous mener une vie sainte, on lui dit aussi : Faites-nous prier, *faites-nous demander ce qu'il vous plaît :* FAC EAS QUÆ TIBI SUNT PLACITA POSTULARE. L'Église grecque le demande comme la latine [1] : *Faites-nous la grâce, ô Seigneur, d'oser vous dire avec confiance, et sans crainte d'être condamnés : Notre Père qui êtes dans les cieux.* Dans la messe de saint Basile, et dans celle de saint Chrysostôme [2] : *Faites-nous dignes de vous invoquer par la vertu du Saint-Esprit, et avec une pure conscience;* et encore : *Accordez-nous cette grâce que nous vous invoquions avec confiance, et vous disions : Notre Père, etc.*

La même chose paraît presque en mêmes termes, dans la messe de saint Jacques, et dans celle de saint Marc [3] : on voit partout ce terme mystique, qui, de tout temps, en Occident comme en Orient, précède l'Oraison dominicale : AUDEMUS DICERE, *nous osons dire;* mais l'Orient a marqué plus expressément que cette pieuse audace, d'appeler Dieu notre Père, nous vient de la grâce du Saint-Esprit, dont saint Paul disait tout à l'heure que c'est lui qui crie en nous, c'est-à-dire, qui nous fait crier que Dieu est notre Père.

On trouve aussi dans la messe de saint Chrysostôme [4] : *Vous, qui nous donnez ces prières communes et unanimes, daignez aussi les exaucer;* par où paraît encore cette excellente doctrine, que ce qui fonde l'espérance que nous ressentons en nos cœurs d'être exaucés, c'est que nous n'offrons à Dieu que les prières qu'il nous fait faire, ce qui est précisément la même chose que demande l'Église, en disant : *Seigneur, ouvrez les oreilles à nos prières; et afin que nous obtenions ce que vous nous promettez, faites-nous demander ce qu'il vous plaît :* PATEANT AURES, ETC.

C'est donc la foi de l'Église catholique qu'il faut demander à Dieu tous les actes de notre liberté, jusqu'à la prière, par où l'on obtient tous les autres; et par conséquent qu'il les forme tous, et qu'il forme en particulier, et par une grâce spéciale, l'acte de prier dans ceux qui le font. C'est pourquoi on lui en rend grâces, conformément à cette parole de saint Paul [5] : *Je rends grâces à Dieu de ce que nuit et jour je me souviens continuellement de vous.* Qui rend grâces à Dieu de ce qu'il prie nuit et jour, lui rend grâces du premier moment comme de la suite, puisque sans doute ce premier moment est le commencement de ces jours et de ces nuits si heureusement passés dans la prière.

[1] *Basil. Miss.* p. 57. — [2] P. 72. — [3] P. 18, 38. — [4] P. 67.
[5] II. *Tim.* II, 2.

CHAPITRE XXIII.

L'argument de la prière fortifié par l'action de grâces.

Et en effet, cette preuve de l'efficace du secours divin paraît encore plus forte, si l'on joint l'action de grâces, qui est une des principales parties de la prière, avec les demandes qu'on y fait. Voici comment saint Augustin a formé en divers endroits cet argument. On ne demande pas à Dieu un simple pouvoir de bien faire, mais l'effet et l'acte même; et on est si persuadé qu'il ne se fait rien de bien sans ce secours, qu'on se croit obligé, quand le bien s'est fait, d'en rendre grâces à Dieu. Je le prouve par ce passage de saint Paul aux Éphésiens [1] : *Entendant parler de votre foi et de l'amour que vous avez pour tous les saints, je ne cesse de rendre grâces pour vous, me souvenant de vous dans mes prières;* et à ceux de Thessalonique : *Nous ne cessons de rendre grâces à Dieu de ce qu'ayant reçu de nous sa parole, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme celle de Dieu, ainsi qu'elle est en effet.* S'il ne s'est rien fait de particulier dans ceux qui ont cru, pourquoi en offrir à Dieu des actions de grâces particulières? *Ce serait là,* dit saint Augustin [2], *une flatterie ou une dérision, plutôt qu'une action de grâces :* ADULATIO VEL IRRISIO POTIUS QUAM GRATIARUM ACTIO. *Il n'y a rien de plus vain,* poursuit ce Père, *que de rendre grâces à Dieu de ce qu'il n'a point fait. Mais parce que ce n'est pas sans raison que saint Paul a rendu grâces à Dieu, de ce que ceux de Thessalonique avaient reçu l'Évangile comme la parole, non des hommes, mais de Dieu, il est sans doute que Dieu a fait cet ouvrage. C'est lui donc qui a empêché que les Thessaloniciens n'aient reçu l'Évangile comme une parole humaine, et qui leur a inspiré* (par cette grâce qui fléchit les cœurs) *la volonté de le recevoir comme la parole de Dieu.*

CHAPITRE XXIV.

La même action de grâces dans les Grecs, que dans saint Augustin : passage de saint Chrysostôme.

L'Église grecque, comme la latine, a rendu à Dieu ces pieuses actions de grâces pour tout le bien que faisaient les hommes. « Rendons grâces « à Dieu, dit saint Chrysostôme [3], non-seulement « pour notre vertu, mais encore pour la vertu des « autres : rendons-lui grâces pour la confiance « que les autres ont en lui; et ne dites pas, Pour- « quoi le remercier de cette bonne action qui

[1] *Ephes.* I, 15.
[2] *De præd. SS.* cap. XIX.
[3] *Hom.* II, *in* II *ad Cor.*

« n'est pas mienne? Vous lui devez rendre grâces « de ces bons sentiments d'un de vos membres. » C'est donc une œuvre de Dieu que nos frères fassent bien; nous devons lui en rendre grâces comme d'un bienfait qui vient de lui, et compter parmi ses ouvrages ce que nous faisons; puisque c'est lui qui le fait en nous. Le même saint Chrysostôme parle ainsi en un autre endroit: « Je sais, « dit-il [1], un saint homme qui priait de cette sorte: « Seigneur, nous vous rendons grâces pour les « biens que nous avons reçus de vous, sans que « nous l'ayons mérité, depuis le commencement « de notre vie, jusqu'à présent: oui, Seigneur, pour « ceux que nous savons, et pour ceux que nous « ne savons pas; pour tous ceux qu'on nous a faits « par œuvres ou par paroles, volontairement et « involontairement; pour les afflictions, pour les « rafraîchissements qui nous sont venus; pour « l'enfer [2], pour le royaume des cieux. Remarquez « comment il rend grâces de tout le bien que les « hommes lui ont fait, ou par œuvres, ou par pa- « roles, volontairement ou involontairement, » en comptant cette bonne volonté des autres, quoique sortie bien certainement de leur libre arbitre, comme un don de Dieu que les meut. Il montre donc que Dieu fait en nous-mêmes le libre mouvement de nos cœurs; et finit ainsi sa prière: « Nous « vous prions, Seigneur, de nous conserver une « âme sainte, une bonne conscience, et une fin « digne de votre bonté: vous qui nous avez tant « aimés, que vous nous avez donné votre Fils; « rendez-nous dignes de votre amour, ô Jésus- « Christ, Fils unique de Dieu; faites-nous trou- « ver la sagesse dans votre parole et dans votre « crainte, etc. » C'est ainsi qu'on demande à Dieu ce qu'on fait soi-même, et qu'aussi on lui en rend grâces comme d'une chose qui vient de lui. Il y a un instinct dans l'Église pour demander à Dieu, chacun pour soi, et tous pour tous, non pas le simple pouvoir, mais le faire: il y a encore un instinct pour lui rendre une action de grâces particulière du bien que font ceux qui font bien. On ressent donc qu'ils ont reçu un don particulier de bien faire. On ne croit pas pour cela que leur libre arbitre soit affaibli, à Dieu ne plaise! ni que la prière lui nuise. Cet instinct vient de l'esprit de la foi, puisqu'il est dans toute l'Église. C'est donc un dogme constant et un article de foi, que, sans blesser le libre arbitre, Dieu le tourne comme il lui plaît, par les voies qui lui sont connues.

[1] *Hom.* x *ad Coloss.* n° 3.

[2] Le mot grec que l'illustre auteur rend par celui d'*enfer* n'est pas susceptible, comme le mot latin *infernus*, de différentes interprétations, et signifie précisément le lieu où souffrent les damnés. Ainsi l'on doit dire que le saint homme, qui rendait *grâces à Dieu pour l'enfer et pour le royaume des cieux*, se proposait uniquement de glorifier la justice et la miséricorde de Dieu. On ne pourrait concevoir, sans cette explication, ce que signifient ces *actions de grâces* rendues pour l'*enfer*. (*Édit. de Paris.*

CHAPITRE XXV.

Ni les semi-pélagiens, ni Pélage même, ne niaient pas que Dieu ne pût tourner où il voulait le libre arbitre: si c'était le libre arbitre même qui donnait à Dieu ce pouvoir, comme le disait Pélage: excellente réfutation de saint Augustin.

La doctrine qui reconnaît Dieu pour infaillible moteur du cœur humain est si constante dans l'Église, que les semi-pélagiens, tout attachés qu'ils étaient à élever le libre arbitre au préjudice de la grâce, ne l'ont pas nié; au contraire, ils l'outrent plutôt, lorsqu'ils disent qu'il y en a *que Dieu force, malgré qu'ils en aient, à faire le bien; qu'il attire, soit qu'ils le sachent ou non, malgré toute leur résistance, et soit qu'ils le veuillent, ou qu'ils ne le veuillent pas* [1]. Je ne crois pas qu'en parlant ainsi, Cassien, le père des semi-pélagiens, ait voulu dire qu'en émouvant l'homme, Dieu lui ôtât absolument son libre arbitre, pour lequel il combat tant dans les endroits mêmes d'où ces paroles sont tirées; mais, quoi qu'il en soit, il parle de sorte qu'il donne lieu à saint Prosper de le reprendre [2] de partager mal à propos le genre humain, et de nier dans les uns le libre arbitre, et la grâce dans les autres [3]. Il n'y a nul inconvénient que des esprits, à qui la justesse et la profondeur manquent, et qui se laissent dominer à leur prévention, agissant par des mouvements irréguliers, outrent d'un côté ce qu'ils relâchent de l'autre. Ce qui est certain, c'est qu'ils avouent que Dieu change les volontés comme il lui plaît, ainsi que saint Prosper le reconnaît, et qu'à regarder la consommation des bonnes œuvres, et l'exclusion parfaite du péché, ils parlent à peu près comme les autres docteurs, se réservant de laisser, quand ils voulaient, au libre arbitre, le commencement de la piété, encore que quand ils voulaient, ils le donnassent aussi à la grâce.

Le fond de cette doctrine venait de Pélage, dont saint Augustin rapporte un mémorable passage [4], où il reconnaît *que Dieu tourne où il lui plaît le cœur de l'homme*, UT COR NOSTRUM QUO VOLUERIT DEUS IPSE DECLINET: « Voilà, dit saint « Augustin, un grand secours de la grâce de « tourner le cœur où il lui plaît; mais, poursuit « ce Père, Pélage veut qu'on mérite ce secours « par le pur exercice de son libre arbitre; lors-

[1] *Cass. coll.* XIII, cap. XVII, XVIII.

[2] *Cont. coll.* n° 21.

[3] *Coll.* III, cap. XV. *Coll.* IX, cap. XXIII. *Coll.* XII, cap. IV, VI. *Coll.* XIII, cap. IX, XI, XII, XIV, et seq.

[4] *De gratiâ Christ.* lib. I, cap. XXIII.

« que nous souhaitons que Dieu nous gouverne « lorsque nous mortifions notre volonté, que nous « l'attachons à la sienne, et que, devenant « avec lui un même esprit, nous mettons notre « cœur en sa main; en sorte qu'il en fait après « tout ce qu'il veut. » Pélage n'a donc pu nier que Dieu peut tout sur le libre arbitre de l'homme. Cette vérité était établie par trop de témoignages de l'Écriture, et trop constante dans l'Église pour être niée; et tout ce que put inventer cet hérésiarque en faveur du libre arbitre, c'est que si Dieu avait un pouvoir si absolu sur nos volontés, c'était nous-mêmes qui le lui donnions; mais saint Augustin le force dans ce dernier retranchement, par ces paroles[1] : « Je voudrais bien « qu'il nous dît si Assuérus, ce roi d'Assyrie, dont « Esther détestait la couche, pendant qu'il était « assis sur son trône, chargé d'or et de pierreries, « et regardait cette sainte femme avec un œil ter-« rible comme un taureau furieux, s'était déjà « tourné du côté de Dieu par son libre arbitre, « souhaitant qu'il gouvernât son esprit et qu'il mît « son cœur en sa main? Ce serait être insensé de « le croire ainsi; et néanmoins Dieu le tourna où « il voulait, et changea sa colère en douceur, ce « qui est bien plus admirable que s'il l'avait seu-« lement fléchi à la clémence, sans l'avoir trouvé « possédé d'un sentiment contraire. » Afin donc d'avoir tout pouvoir sur le cœur de l'homme, Dieu n'attend pas que l'homme le lui donne. *Qu'ils disent donc*, poursuit ce Père, *et qu'ils entendent que par une puissance cachée et aussi absolue qu'elle est ineffable*, sans l'emprunter de personne, *Dieu opère dans le cœur de l'homme toutes les bonnes volontés qu'il lui plaît.*

CHAPITRE XXVI.

La prière de Jésus-Christ pour saint Pierre : *j'ai prié pour toi*, en saint Luc, XXII, 32 : application aux prières de l'Église.

Jésus-Christ a déclaré très-manifestement cette puissance dans cette prière qu'il fait pour saint Pierre : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point.* Personne ne doute que saint Pierre ne dût croire par sa volonté, et par conséquent que ce ne fût le libre exercice de la volonté que Jésus-Christ demandait pour lui. On ne doute pas non plus que le Fils de Dieu n'ait été exaucé dans cette demande, puisqu'il dit lui-même à son Père : *Je sais que vous m'exaucez toujours*, ni par conséquent que ce libre arbitre si faible, par lequel dans quelques heures cet apôtre devait renier son maître, après la prière de Jésus-Christ, ne dût être fortifié en son temps, jusqu'à devenir invincible. Par conséquent on ne doute pas que Dieu ne puisse tout sur nos volontés. C'est en cette foi que l'Église demande à Dieu qu'il convertisse les pécheurs, et qu'il donne aux justes l'actuelle persévérance. Elle prie au nom de Jésus-Christ, ou plutôt c'est Jésus-Christ qui prie en elle; il y est donc aussi exaucé. Il n'est pas permis de douter que tous ceux à qui il applique, de la manière qu'il sait, les prières de son Église, ne reçoivent secrètement en leur temps cette grâce qui convertit, et qui fait persévérer jusqu'à la fin dans le bien. C'est donc une vérité qui ne peut être révoquée en doute, que Dieu a des moyens certains de faire tout le bien qu'il veut dans nos volontés; et ces moyens, quels qu'ils soient, c'est ce que l'école appelle la grâce efficace. Voilà le fond de la doctrine de saint Augustin. Si M. Simon la méprise, et ne connaît point cette grâce, qu'il ne trouve point dans Grotius et dans ses autres théologiens, la vérité de Dieu n'en est pas moins ferme, et les prières ecclésiastiques n'en sont ni moins véritables, ni moins efficaces.

CHAPITRE XXVII.

Prière du concile de Selgenstad, avec des remarques de Lessius.

Pour montrer que l'Église catholique n'a jamais dégénéré de cette doctrine, après avoir rapporté les anciennes prières, où elle se trouve si clairement établie, il ne sera pas hors de propos d'en réciter quelques-unes de celles qu'elle a produites dans les siècles postérieurs. En voici une du concile de Selgenstad, dans la province de Mayence, de l'an 1022, sous le pape Benoît VIII, composée pour être faite à l'ouverture des conciles, et devenue en effet une prière publique de ces saintes assemblées : *Soyez présent au milieu de nous, Seigneur; Saint-Esprit, venez à nous, entrez dans nos cœurs, enseignez-nous ce que nous avons à faire; montrez-nous où nous devons marcher; soyez l'instigateur et l'auteur de nos jugements; unissez-nous efficacement à vous par le don et par l'effet de votre seule grâce, afin que nous soyons un en vous, et que nous ne nous écartions en rien de la vérité.*

Il ne faut point de commentaire à cette prière. On y voit clairement, comme le remarque Lessius qui la rapporte[1], qu'on *y demande au Saint-Esprit que les Pères du concile soient rendus véritablement et avec effet;* REVERA ET CUM EFFECTU, *unanimes dans leurs sentiments.* C'est ce qu'il trouve principalement dans ces paroles : *Unissez-nous efficacement à vous;* ce qu'il explique par ces autres termes : *Tirez-nous à vous*

[1] *De gratiâ Christ.* lib. I, cap. XXIV.

[1] *Disput. apolog. de gratiâ, etc.* cap. XVIII, n° 6.

de telle sorte que l'effet s'ensuive véritablement, en sorte que nous soyons unis en vous par une véritable charité; à quoi le même auteur ajoute encore, que *le Saint-Esprit nous unit et nous tire à lui efficacement, lorsqu'il emploie cette manière de nous tirer, par laquelle il sait que nous viendrons très-certainement, de notre plein gré toutefois :* ce qui montre tout à la fois et la liberté de l'action et la certitude de l'effet.

On voit par là que les auteurs qui sont le moins soupçonnés d'outrer l'efficace de la grâce, la reconnaissent dans le fond : leurs sentiments sont unanimes sur cela, et ils concourent, comme nous verrons, à les trouver dans saint Augustin. Ce Père, en effet, n'en a jamais demandé davantage; c'est-à-dire, comme on a vu, qu'il n'a jamais demandé que ce que l'Église demande elle-même, dans tous les temps et dans tous les lieux; et ainsi la manière toute-puissante dont Dieu agit dans le bien, selon la doctrine de ce Père, quoi qu'en ait pu dire M. Simon, est reçue de toute l'Église catholique. Mais nous avons encore à démontrer que cet auteur n'est pas moins aveugle, lorsqu'il blâme la manière dont ce saint docteur fait agir Dieu dans le mal.

LIVRE ONZIÈME.

COMMENT DIEU PERMET LE PÉCHÉ SELON LES PÈRES GRECS ET LATINS : CONFIRMATION, PAR LES UNS COMME PAR LES AUTRES, DE L'EFFICACE DE LA GRACE.

CHAPITRE PREMIER.

Sur quel fondement M. Simon accuse saint Augustin de favoriser ceux qui font Dieu auteur du péché : passage de ce Père contre Julien.

Pour accuser saint Augustin de faire Dieu auteur du péché [1], notre critique se fonde principalement sur un passage de ce saint, au livre v contre Julien, chap. III; et voici comment il en parle : « Il paraît je ne sais quoi de dur dans l'explication qu'il apporte de ces paroles de saint « Paul : TRADIDIT ILLOS DEUS, ETC. *Dieu les a « livrés à leurs désirs, etc.*; et de plusieurs autres « expressions semblables, tant du Vieux que du « Nouveau Testament : il semble insister trop sur « le mot de TRADIDIT, comme si Dieu était en « quelque manière la cause de leur abandonnement « et de l'aveuglement de leur cœur. » Sur ce fondement, notre auteur commence à faire des leçons à saint Augustin sur ce qu'il devait accorder ou nier aux pélagiens. « Il pouvait, dit-il, recevoir « l'adoucissement que les pélagiens donnaient à « cette façon de parler, qui est assurément ordinaire dans l'Écriture. Lorsqu'ils sont livrés, « disait Julien, à leurs désirs, il faut entendre « qu'ils y sont laissés par la patience de Dieu, et « non poussés au péché par sa puissance, *relicti « per divinam patientiam intelligendi sunt, et « non per potentiam in peccatum compulsi.* Il « parlait en cela le langage des anciens Pères, « comme on l'a pu voir dans leurs interprétations « qu'on a rapportées ci-dessus. Saint Augustin, « au contraire, leur a opposé plusieurs passages « dont les gnostiques et les manichéens se sont « servis contre les catholiques; mais il n'en tire « pas les mêmes conséquences. Peut-être eût-il « été mieux de suivre en cela les explications re« çues, que d'en inventer de nouvelles. » Avec toutes les dissimulations et les tours ambigus dont il tâche de couvrir sa malignité, il résulte deux choses de son discours : l'une, que la doctrine de Julien reprise par saint Augustin était celle des anciens Pères; et l'autre, que ce saint docteur *a inventé de nouvelles explications,* par lesquelles sont favorisés ceux qui font Dieu auteur du péché, et *cause de l'aveuglement et de l'abandonnement des hommes* [1]. Il porte encore les choses plus loin en d'autres endroits, et il n'oublie rien pour faire d'un si grand docteur, aussi bien que de saint Thomas, un fauteur du luthéranisme.

Il ne s'agit pas ici de déplorer la malignité ou l'aveuglement d'un homme qui, sous prétexte d'insinuer de meilleurs moyens de soutenir la cause de l'Église, que ceux dont se sont servis ses plus illustres défenseurs, ose donner un patron de l'importance de saint Augustin à ceux qui blasphèment contre Dieu. Laissant à part ces justes plaintes, il faut montrer à M. Simon que saint Augustin n'a rien dit que de vrai, que de nécessaire; rien qui lui soit particulier, et que les autres saints docteurs n'aient été obligés de dire, et avant et après lui.

CHAPITRE II.

Dix vérités incontestables pas lesquelles est éclaircie et démontrée la doctrine de saint Augustin en cette matière : première et seconde vérité : que ce Père avec tous les autres ne reconnaît point d'autre cause du péché, que le libre arbitre de la créature, ni d'autre moyen à Dieu pour y agir, que de le permettre.

Premièrement donc, il est certain que saint Augustin convient avec tous les Pères qu'on ne peut dire sans impiété que Dieu soit la cause du mal. Personne n'a mieux démontré que la cause du péché, si le péché en peut avoir, ne peut être que le libre arbitre; et c'est le sujet de tous ses livres contre les manichéens; ce qui est si cer-

[1] P. 299.

[1] P. 475.

tain, que ce serait perdre le temps que d'en entreprendre la preuve.

Secondement, saint Augustin a conclu de là, avec tous les Pères, que Dieu permet seulement le péché. Aucun docteur n'a mieux démontré ni plus inculqué cette vérité, même dans ses livres contre les pélagiens. C'est contre les pélagiens qu'est écrite la lettre à Hilaire, où il parle ainsi [1] : « Ne nous induisez pas en tentation; c'est-à-dire, « ne permettez pas que nous soyons induits en « nous abandonnant, NE NOS INDUCI DESERENDO « PERMITTAS, » ce qu'il prouve par ce passage de saint Paul [2] : *Dieu est fidèle, et il ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces.* C'est contre les pélagiens qu'est écrit le livre du *Don de la Persévérance,* où il rapporte et approuve cette interprétation de saint Cyprien [3]: « Ne nous induisez pas en tentation; c'est-à-dire, « ne souffrez pas que nous soyons induits, NE « PATIARIS NOS INDUCI; ce qu'il confirme en ajou- « tant lui-même: Que voulons-nous dire, en disant, « Ne nous induisez pas en tentation, NE NOS INFE- « RAS, si ce n'est: Ne permettez pas que nous « y soyons induits, NE NOS INFERRI SINAS? »

CHAPITRE III.

Troisième vérité, où l'on commence à expliquer les permissions divines : différence de Dieu et de l'homme : que Dieu permet le péché, pouvant l'empêcher.

Pour expliquer plus à fond cette doctrine des permissions divines, il faut observer, en troisième lieu, qu'il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui sont souvent contraints de permettre des péchés, parce qu'ils ne peuvent les empêcher; mais ce n'est pas ainsi que Dieu les permet. Qui peut croire, dit saint Augustin, qu'il n'était pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges? Sans doute il le pouvait faire, et peut encore empêcher tous les péchés que font les hommes, et même sans blesser leur libre arbitre; puisque nous avons vu qu'il en est le maître. Saint Chrysostôme en convient avec saint Augustin, et l'Orient avec l'Occident; puisque, ainsi que nous avons remarqué, tout l'Orient lui demande *qu'il fasse bons les mauvais, qu'il fasse demeurer les bons dans leur bonté, et qu'il nous fasse tous vivre sans péché.* Il pourrait donc empêcher tous les péchés, et convertir tous les pécheurs, en sorte qu'il n'y eût plus de péché; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas qu'il ne le puisse avec une facilité toute-puissante; mais c'est que, pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point.

[1] *Ep.* CLVII, *al.* LXXXIX, n° 5.
[2] I. *Cor.* X, 13.
[3] *De dono persev.* cap. VI.

CHAPITRE IV.

Quatrième vérité, et seconde différence de Dieu et de l'homme : que l'homme pèche en n'empêchant pas le péché lorsqu'il le peut; et Dieu, non : raison profonde de saint Augustin.

De là suit une quatrième vérité qui n'est pas moins incontestable, ni moins importante : qu'il y a encore cette différence entre Dieu et l'homme, que l'homme n'est pas innocent, s'il laisse commettre le péché qu'il peut empêcher; et que Dieu, qui, le pouvant empêcher sans qu'il lui en coûtât rien que de le vouloir, le laisse multiplier jusqu'à l'excès que nous voyons, est cependant juste et saint; *quoiqu'il fasse*, dit saint Augustin [1], *ce que, si l'homme le faisait, il serait injuste.* Pourquoi, dit le même Père [2], si ce n'est que les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme sont bien différentes! Dieu, poursuit-il, doit agir en Dieu, et l'homme en homme. Dieu agit en Dieu, lorsqu'il agit comme une cause première, toute-puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal; mais l'homme, dont la faiblesse ne peut faire dominer le bien, doit empêcher tout le mal qu'il peut.

Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché : c'est qu'il peut en tirer un bien, et même un bien infini; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son Fils, dont le mérite et la perfection sont infinis. Comme donc il ne peut s'ôter à lui-même ni le pouvoir d'empêcher le mal, ni celui d'en tirer le bien qu'il veut, il use de l'un et de l'autre par des règles qui ne doivent pas nous être connues; et il nous suffit de savoir, comme dit encore saint Augustin [3], *que plus sa justice est haute, plus les règles dont elle se sert sont impénétrables.*

CHAPITRE V.

Cinquième vérité, une des raisons de permettre le péché est que sans cela la justice de Dieu n'éclaterait pas autant qu'il veut, et que c'est pour cette raison qu'il endurcit certains pécheurs.

Les hommes veulent bien entendre les permissions du péché qui tournent à leur avantage; par exemple, du péché des Juifs, pour leur donner un Sauveur; du péché de saint Pierre, pour le rendre plus humble; de tous les péchés, quels qu'ils soient, pour faire davantage éclater la grâce. Mais quand on vient à leur dire que Dieu permet leurs péchés pour faire éclater sa justice; comme cette permission tend à les faire souffrir, leur amour-

[1] *Oper. imp.* lib. III, cap. XXIII, XXIV, XXVII
[2] *Ibid.* cap. XXVII.
[3] *Oper. imp.* lib. III, cap. XXIV.

propre s'y oppose. Il n'en faut pas moins reconnaître cette cinquième vérité : que Dieu permet le péché, parce que sans cette permission il n'y aurait point de justice vengeresse, et qu'on ne connaîtrait pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde. C'est donc pour faire éclater cette justice qu'il endurcit le pécheur, et qu'il a dit à celui qui est un si grand exemple de cet endurcissement : *Je vous ai suscité, pour faire éclater en vous ma toute-puissance* (celle que j'exerce dans la punition des crimes), *et pour que mon nom soit renommé par toute la terre* [1]. C'est Moïse qui a rapporté le premier cette parole que Dieu adressait à Pharaon, et l'on sait avec quelle force elle a été répétée par l'Apôtre [2].

CHAPITRE VI.

Sixième vérité établie par saint Augustin comme par tous les autres Pères, qu'endurcir du côté de Dieu n'est que soustraire sa grâce : calomnie de M. Simon contre ce Père.

Il est vrai que saint Augustin a été plus obligé que les autres Pères à combattre pour cette justice qui endurcit et qui punit les pécheurs ; mais c'est à M. Simon une calomnie de lui imputer pour cela de faire Dieu comme la cause de cet endurcissement et de l'abandonnement des pécheurs ; puisqu'au contraire il enseigne [3] « que la mauvaise « volonté de l'homme ne peut avoir d'autre auteur « que l'homme en qui elle se trouve ; » et pour expliquer l'endurcissement, il avance dans la lettre à Sixte une sixième vérité [4], qui sert de principe et de dénoûment à toute l'École dans cette matière. « Il endurcit, non en donnant la malice, « mais en ne donnant pas la miséricorde : OBDU« RAT NON IMPERTIENDO MALITIAM, SED NON « IMPERTIENDO MISERICORDIAM. » Saint Augustin, non content de répéter en cinq cents endroits cette vérité, a fait des discours entiers pour l'établir, et l'on voudrait cependant nous faire accroire qu'il enseigne une autre doctrine que celle des Pères.

CHAPITRE VII.

Septième vérité également établie par saint Augustin, que l'endurcissement des pécheurs du côté de Dieu est une peine, et présuppose un péché précédent : différence du péché auquel on se livre soi-même, d'avec ceux auxquels on est livré.

Ce ne serait pas une moindre erreur de présupposer que le même Père n'ait pas reconnu, comme les autres, cette septième vérité, qui est une suite de la sixième, que si Dieu aveugle, s'il endurcit, s'il abandonne les hommes, c'est en punition de leurs péchés précédents ; car c'est ce qu'il ne cesse de répéter. Le savant père Deschamps prouve, par cent passages, que Dieu n'abandonne jamais que ceux qui l'abandonnent les premiers. Cet axiome, qui sert de règle à toute l'école, et qui en a servi aux Pères de Trente, NON DESERIT NISI DESERATUR, est tiré de saint Augustin en cent endroits ; et pour se convaincre du sentiment de ce Père sur ce sujet, il ne faut que lire le chapitre troisième du livre cinquième contre Julien, qui est celui dont M. Simon prend occasion de blâmer ce saint ; puisqu'il y répète cent fois, que l'aveuglement, l'endurcissement, l'abandonnement ne peut jamais être que la peine de quelque péché, POENA PECCATI, POENÆ PRÆCEDENTIUM PECCATORUM : peine à laquelle on est livré par un jugement caché de Dieu, mais toujours très-juste, parce qu'on y est livré pour les péchés précédents. C'est ce qui est très-clairement expliqué par ce passage de saint Paul [1] : *Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, aux vices de l'impureté, et à un sens réprouvé; en sorte qu'ils ont fait des actions déshonnêtes et indignes ;* d'où saint Augustin conclut [2], *qu'il y a eu un désir qu'ils n'ont pas voulu vaincre, auquel ils n'ont pas été livrés par le jugement de Dieu ; mais par lequel ils ont été jugés dignes d'être livrés aux autres mauvais désirs.* Les mauvais désirs de cette dernière sorte sont, comme on voit, ces actions déshonnêtes, auxquelles saint Paul dit qu'ils ont été abandonnés. A cette occasion, saint Augustin fait une distinction que M. Simon n'a pas aperçue ; et cette inattention est la cause de son erreur. C'est que parmi les mauvais désirs des pécheurs, c'est-à-dire, comme on a vu, parmi leurs péchés, il y en a où ils sont tombés avec une pleine volonté, parce qu'ils n'ont pas voulu les vaincre, VINCERE NOLUERUNT ; et pour ceux-là, poursuit-il, ils n'y ont pas été livrés par le jugement de Dieu ; mais ils commencent eux-mêmes à s'y livrer par leur volonté dépravée. Outre ces péchés auxquels on se livre soi-même, il y en a d'autres auxquels on est livré en punition de ces premiers ; c'est-à-dire, que lorsqu'on est livré à certains péchés, tels que sont, dans cet endroit de saint Paul, les monstres d'impureté, où il représente les idolâtres, il y a un premier péché auquel on n'a pas été livré, mais auquel on s'est livré soi-même en ne voulant pas le vraincre ; tel qu'a été, dans ceux dont parle saint Paul, le péché de n'avoir pas voulu reconnaître Dieu, NON PROBAVERUNT DEUM HABERE IN NOTITIA [3], et d'avoir adoré

[1] *Exod.* IX, 16.
[2] *Rom.* IX, 17.
[3] *Op. imp.* lib. V, cap. XLII.
[4] *Ep.* CXCIV, al. CV, *ad Sixt.*

[1] *Rom.* I, 24, 28. — [2] *In Psal.* XXXV. — [3] *Rom.* I, 8.

la créature au préjudice du Créateur, dont ils connaissaient si bien la divinité par les œuvres, qu'ils étaient inexcusables de ne le pas servir.

Ainsi, par tous les péchés auxquels les hommes sont livrés, il faut remonter à celui auquel ils se sont livrés eux-mêmes ; non qu'il ne soit vrai qu'ils se livrent encore eux-mêmes aux excès auxquels ils sont livrés, mais à cause qu'il y en a un premier auquel ils se sont livrés avec une franche volonté, avec un consentement et une détermination plus volontaire. Saint Augustin enseigne au fond la même doctrine, et dans l'ouvrage parfait et dans l'ouvrage imparfait contre Julien, et en beaucoup d'autres endroits. Or, il n'en faut pas davantage pour confondre M. Simon; parce que ce premier péché, qui est ici regardé comme le premier, a néanmoins été permis de Dieu, mais par une simple permission qui n'est point proposée ici comme pénale ; au lieu que la permission par laquelle on est livré à certains péchés en punition d'autres péches précédents, étant pénale, elle sort, pour ainsi parler, de la notion de la simple permission, puisqu'elle est la suite de la volonté de punir.

CHAPITRE VIII.

Huitième vérité : l'endurcissement du côté de Dieu n'est pas une simple permission, et pourquoi.

Par là donc est établie, en huitième lieu, la doctrine de la permission du péché. Il y a la simple permission, où le péché n'est pas regardé comme une peine ordonnée de Dieu en un certain sens, mais comme le simple effet du choix de l'homme ; et il y a la permission causée par un péché précédent, qui est la pénale, qui par conséquent n'est plus une simple permission; mais une permission avec un dessein exprès de punir celui qui, s'étant livré de lui-même avec une détermination plus particulière à un certain mauvais désir, mérite par là d'être livré à tous les autres.

C'est de quoi nous avons un funeste exemple dans la chute des justes. Le premier péché où ils tombent n'est pas un effet, ou, pour parler plus correctement, n'est pas une suite de la justice de Dieu qui punit le crime; puisqu'on suppose que celui-ci est le premier; mais quand après ce premier crime, l'homme, que Dieu pouvait justement livrer au feu éternel, par une espèce de vengeance encore plus déplorable, est livré, en attendant, à des crimes encore plus énormes, et que d'erreur en erreur, et de faute en faute, il tombe enfin dans la profondeur et dans l'abîme du mal où il est abandonné à lui-même, à l'ardeur de ses mauvais désirs, à la tyrannie de l'habitude; en un mot, où il est *vendu au péché*, selon l'expression de saint Paul, et qu'il est entièrement *son esclave*, selon celle de Jésus-Christ même, alors, dit saint Augustin [1], *il est subjugué, il est pris, il est entraîné, il est possédé par le péché*, VINCITUR, CAPITUR, TRAHITUR, POSSIDETUR. La permission du péché, qui s'appelle dans cet état endurcissement de cœur et aveuglement d'esprit, n'est plus alors une simple permission, mais une permission causée par la volonté de punir; et il arrive à celui qui a mérité d'être puni de cette sorte, en tombant d'abîme en abîme, de se plonger dans des péchés qui sont tout ensemble, comme dit le même Père, *et de justes supplices des péchés passés, et mérites des supplices futurs :* ET PECCATORUM SUPPLICIA PRÆTERITORUM ET SUPPLICIORUM MERITA FUTURORUM.

CHAPITRE IX.

Comment le péché peut être peine, et qu'alors la permission de Dieu, qui le laisse faire, n'est pas une simple permission.

Il ne s'agit pas ici d'examiner comment les péchés, qui sont toujours volontaires, peuvent en même temps être une peine, n'y ayant rien de plus opposé qu'un état pénal et un état volontaire. Grégoire de Valence répond qu'il y a toujours dans le péché quelque chose qu'on ne veut pas, comme le déréglement et la dépravation de la volonté, et les autres choses de cette nature, à raison desquelles, dit-il, le péché peut tenir lieu de peine; à quoi on peut ajouter avec saint Augustin, qu'en péchant volontairement on demeure nécessairement et inévitablement coupable; que l'habitude devient une espèce de nécessité, une sorte de contrainte; et enfin, que l'aveuglement qui empêche le criminel de voir son malheur est une peine d'autant plus grande, qu'elle paraît plus volontaire : en un mot, que tout ce qui est péché est en même temps malheur, et le plus grand malheur de tous, par conséquent de nature à devenir pénal en ce sens. Quoi qu'il en soit, le fait est constant. Il est constant, par le témoignage de l'apôtre et par cent autres passages de même force, que le péché est la peine du péché, et que Dieu alors ne le permet pas par une simple permission, comme il a permis le péché des anges et du premier homme; mais par un jugement aussi juste qu'il est caché.

[1] *Cont. Jul.* lib. v, cap. III.

CHAPITRE X.

Neuvième vérité : que Dieu agit par sa puissance dans la permission du péché : pourquoi saint Augustin ne permet pas à Julien de dire que Dieu le permet par une simple patience, qui est le passage que M. Simon a mal repris.

Il est certain, en neuvième lieu, qu'en Dieu, permettre le péché n'est pas seulement le laisser faire; autrement les pécheurs feraient en péchant tout ce qu'ils veulent : ce qui est si faux, que non-seulement ils ne peuvent éviter leur damnation, ni s'empêcher de servir malgré eux à faire éclater la gloire et la justice de Dieu; mais encore dans tout ce qu'ils font par leur volonté dépravée, la volonté de Dieu leur fait la loi, et sa puissance les tient tellement en bride, qu'ils ne peuvent ni avancer, ni reculer qu'autant que Dieu veut lâcher ou serrer la main. Il n'y a point de volonté plus puissante dans le mal, et en même temps plus livrée à le commettre, que celle de Satan; mais l'exemple de Job fait voir que, dans toutes ses entreprises, il a des bornes qu'il ne peut outre-passer. *Frappe sur ses biens, mais ne touche pas à sa personne : frappe sa personne, mais ne touche pas à sa vie* [1]. C'est ce que lui dit la loi souveraine à laquelle il est assujetti; et loin que ce malin esprit puisse attenter, comme il lui plaît, sur les hommes, on voit dans l'Évangile [2] que toute une légion de démons ne peut rien sur des pourceaux, qu'avec une permission expresse. C'est donc une vérité constante, que la puissance de Dieu agit et se mêle dans la permission du péché; et si saint Augustin reprend Julien d'attribuer la permission du péché, *non à la puissance, mais à la patience de Dieu*, PER DIVINAM PATIENTIAM, c'est à cause que cet hérétique, ennemi de la puissance que Dieu exerce sur la volonté bonne ou mauvaise de la créature, ne voulait ici reconnaître qu'une simple patience, une simple permission, qui est aussi l'erreur de notre critique.

CHAPITRE XI.

Preuves de saint Augustin sur la vérité précédente : témoignage exprès de l'Écriture.

Qu'ainsi ne soit : écoutons parler saint Augustin même dans l'endroit que cet auteur a repris, et voyons comment il combat ce terme de patience dans l'écrit de Julien [3]. C'est en montrant que si les faux prophètes se trompent, l'Écriture dit que Dieu les séduit; c'est-à-dire, que par un juste jugement, il les livre à l'esprit d'erreur, pour ensuite étendre sa main sur eux et les perdre sans miséricorde; d'où il conclut que ce n'est donc point une simple patience, mais un acte d'une cause toute-puissante qui veut exercer sa justice. Il demande, dans le même esprit, si c'est par puissance ou par patience que Dieu prononce ces paroles : *Qui séduira Achab, roi d'Israël, afin qu'il marche à Ramoth et qu'il y périsse* [1] ; et il parut un esprit qui dit : *Je le tromperai, et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes; et le Seigneur dit : Tu te tromperas, et tu prévaudras : va, et fais comme tu dis;* passage terrible, qui nous fait voir que Dieu ne laisse pas seulement agir les mauvais esprits, mais qu'il les envoie et les dirige par sa puissance, afin de punir, par leur ministère, ceux à qui sont dus de semblables châtiments. Cent passages de cette sorte montrent qu'il emploie sa puissance pour faire servir à sa juste vengeance ces esprits exécuteurs de ses jugements. Ainsi périt ce qui doit périr : ainsi est trompé ce qui le doit être; et il ne nous reste qu'à nous écrier avec David : *Vos jugements sont un grand abîme* [2].

CHAPITRE XII.

Dixième et dernière vérité : les pécheurs endurcis ne font ni au dehors ni au dedans tout le mal qu'ils voudraient; et en quel sens saint Augustin dit que Dieu incline à un mal plutôt qu'à un autre.

Par la profondeur de ces conseils, il arrive, en dixième lieu, que les esprits, ou des hommes ou des anges, qui sont déjà livrés par eux-mêmes à la malice, et dans la suite sont endurcis dans cette funeste disposition, non-seulement n'opèrent pas au dehors le mal qu'ils prétendent, mais ne font pas même au dedans actuellement tous les péchés qu'ils voudraient. Dieu tient leur volonté en sa main, en sorte qu'elle n'échappe que par où il le permet : d'où il résulte qu'il fait ce qu'il veut, même des volontés dépravées : ce qui fait dire à saint Augustin [3], qu'*il incline la volonté d'un pécheur déjà mauvaise par son propre vice, à ce péché plutôt qu'à un autre, par un juste et secret jugement;* et dans le chapitre suivant : qu'*il agit dans le cœur des hommes pour incliner, pour tourner leur volonté où il lui plaît, soit au bien, selon sa miséricorde; soit au mal, selon leur mérite, par un jugement quelquefois connu, quelquefois caché, mais toujours juste.*

Ceux qui trouvent cette expression de saint Augustin un peu dure, peuvent s'en prendre à l'Écriture, où il s'en trouve si souvent de semblables ou de plus fortes, qu'on est induit quelquefois à les imiter, et surtout lorsqu'il s'agit d'atterrer par quelque chose de fort l'orgueil humain, et d'établir une vérité à laquelle il ne veut pas

[1] *Job.* I, 12; II, 6. — [2] *Matth.* VIII. *Marc.* V.
[3] Lib. V, cap. XIII

[1] III. *Reg.* XXII, 20.
[2] *Ps.* XLI, 8.
[3] *De gratiâ et lib. arb.* cap. XX, XXI.

s'assujettir. Grégoire de Valence, en expliquant le passage dont il s'agit, et comment Dieu incline les cœurs, non-seulement au bien, mais encore au mal, remarque qu'il est auteur, dans les méchants, de tout ce qui précède le péché; où il faut comprendre non-seulement la force mouvante, c'est-à-dire, le libre arbitre, par lequel il se détermine d'un côté plutôt que d'un autre, mais encore la disposition et présentation des divers objets d'où naissent tous les motifs par lesquels la volonté est ébranlée. Suarez ajoute qu'il n'y a aucun inconvénient à reconnaître qu'une volonté déjà mauvaise par son propre déréglement, et dans une pente, ou plutôt dans une détermination actuelle au mal, ne devenant pas plus mauvaise lorsqu'elle se porte à un objet plutôt qu'à un autre, puisse aussi y être appliquée par une secrète opération de Dieu, qui n'ayant par ce moyen aucune part ni au fond, ni au degré du mal, est libre à diversifier ces mouvements selon les desseins de sa justice et de sa sagesse éternelle; d'où saint Thomas a pris occasion de dire que Dieu *pousse au mal* [1] en quelque façon les volontés déjà mauvaises (car il le faut toujours supposer ainsi), en les tournant d'un côté plutôt que d'un autre; ce qu'il faut néanmoins entendre, non d'une impulsion positive qui cause un mouvement déréglé, mais au sens qu'on incline l'eau à précipiter sa chute en levant la digue, et qu'on détermine son cours d'un côté plutôt que d'un autre, par l'ouverture qu'on lui laisse libre, en tenant le reste fermé. On dit même communément, qu'on fait tomber une pierre en coupant la corde qui la tenait suspendue; et ce n'est pas seulement un langage populaire, mais encore un langage philosophique, de dire que l'on opère en quelque sorte un mouvement, lorsqu'on en lève l'obstacle. Dieu donc, sans pousser les hommes ni au mal en général, ni au mal en particulier, tourne la volonté déjà mauvaise et déterminée au mal, à un mal plutôt qu'à un autre, non en lui donnant sa mauvaise pente, ni en la déterminant positivement à aucun mal; mais en lui lâchant ou lui tenant la bride, ce qui n'est point, à le bien entendre, la pousser au mal; mais au contraire, en la retenant d'un certain côté, la laisser tomber de l'autre de son propre poids.

CHAPITRE XIII.

Dieu fait ce qu'il veut des volontés mauvaises.

Ainsi, dit saint Augustin [2], et par plusieurs *autres manières explicables ou inexplicables Dieu agit, ou par lui-même, ou par les anges, bons ou mauvais*, dans les cœurs rebelles, et, ne permettant de péchés que ceux qui mènent à ses fins cachées, il a des moyens admirables et ineffables d'en faire ce qu'il veut: *Miris et ineffabilibus modis*. Par là donc les volontés dépravées ne sont pas seulement souffertes par sa patience, mais encore mises sous le joug de sa puissance souveraine et inévitable. C'est là bien certainement une vérité catholique; et néanmoins nous la voyons si profondément oubliée ou ignorée par M. Simon, qu'il aurait même conseillé à saint Augustin de la supprimer, en faveur des pélagiens; mais si elle devait être supprimée, elle n'aurait pas été si expressément et si souvent révélée dans l'Écriture. Il la faut expliquer aux hommes, pour les faire entrer dans les jugements de Dieu, qu'il faut connaître pour les craindre. Rien n'inspire tant d'horreur du péché, que de faire voir qu'il est tout ensemble un désordre et une peine, et quelque chose de pire que l'enfer; puisque c'est ce qui le mérite, ce qui en allume les flammes, et qui en cause la rage et le désespoir, plus brûlant que tous les feux. On découvre encore par là ce secret de la justice divine, que, pour punir les pécheurs, Dieu n'a besoin que d'eux-mêmes. Leurs crimes est de se chercher eux-mêmes: leur peine est de se trouver, et d'être livrés à leurs désirs. Ces saintes et terribles vérités doivent d'autant moins être supprimées, qu'elles font partie de la divine Providence, et un moyen pour exécuter ses desseins profonds. L'exemple de la passion de Jésus-Christ en est une preuve. Sans la trahison de Judas, sans la jalousie des pontifes, sans la malice des Juifs, sans la facilité et l'injustice de Pilate, ni l'oblation de Jésus-Christ n'aurait été accomplie au fond, ni elle n'aurait été revêtue des circonstances qui devaient servir à relever la patience et l'humilité du Sauveur. *Mais Dieu, qui avait résolu devant tous les siècles que son Christ souffrît, l'a accompli de cette sorte* [1]. Il a de même accompli, par les violences des persécuteurs, la gloire qu'il voulait donner à son Église et à ses saints, et tout cela, et les autres choses de cette sorte, sont des ressorts incompréhensibles de sa providence; nul que lui ne pouvant savoir jusqu'où tombent les pécheurs, lorsqu'il leur ôte ce qu'il ne leur doit pas, ni jusqu'où il est capable de pousser le bien qu'il veut tirer de leur désordre.

[1] *S. Thom. in Rom.* IX.
[2] *Cont. Jul.* lib. V, cap. III, *De gratiâ et lib. arb.* cap. XXI.

[1] *Act.* III, 18.

CHAPITRE XIV.

Calomnie de M. Simon, et différence infinie de la doctrine de Wiclef, Luther, Calvin et Bèze, d'avec celle de saint Augustin : abrégé de ce qu'on a dit de la doctrine de ce Père.

Saint Augustin n'en a jamais dit ni voulu dire davantage. M. Simon nous veut faire accroire qu'en enseignant cette doctrine, il favorise les protestants. Il ne sait pas, ou ne veut pas faire semblant de savoir, que Luther, Calvin, Bèze et Wiclef avant eux, en niant absolument le libre arbitre, ont introduit, même dans les anges rebelles et dans le premier homme, une fatale et inévitable nécessité de pécher, qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Mais au contraire, saint Augustin a établi partout, comme on a vu, et même dans les endroits d'où l'on tire occasion de le reprendre, que Dieu n'a pas fait ni n'a pas pu faire les volontés mauvaises : qu'avant que d'être livré à ses mauvais désirs, le pécheur a premièrement un mauvais désir auquel il n'est pas livré par le jugement de Dieu, mais auquel il se livre lui-même par son libre arbitre; et si ensuite il est aveuglé, s'il est endurci, ce n'est pas que Dieu soit cause en aucune sorte de son endurcissement ou de son aveuglement, comme notre auteur l'impute à ce docte Père [1]; puisqu'au contraire, selon sa doctrine et celle de toute l'Église, le péché étant de nature, que l'homme qui le commet n'en peut revenir de lui-même, l'endurcissement et l'aveuglement en sont la suite inévitable, si Dieu n'envoie une grâce qui empêche ce mauvais effet. Personne donc ne fait l'endurcissement, si ce n'est le pécheur lui-même, qui sans la grâce de Dieu y demeurerait toujours.

CHAPITRE XV.

Belle explication de la doctrine précédente par une comparaison de saint Augustin : l'opération divisante de Dieu : ce que c'est selon ce Père.

Et pour entendre une fois toute la doctrine de saint Augustin sur la manière dont Dieu se mêle dans les actions mauvaises, il ne faut que se souvenir d'un exemple qu'on trouve cent fois dans ses écrits, qui est celui de la lumière et des ténèbres. Dieu n'a pas fait les ténèbres, dit ce Père [2]; il a dit *que la lumière soit faite;* mais on ne lit pas qu'il ait dit que les ténèbres soient faites. Quoiqu'il n'ait pas fait les ténèbres, il a fait deux choses en elles; il les a premièrement *divisées d'avec la lumière,* DIVISIT LUCEM A TENEBRIS; et ce qui était l'effet de cette séparation, *il les a mises en leur rang,* DIVISIT TENEBRAS, ET ORDINAVIT EAS, dit saint Augustin. Ainsi, poursuit ce saint homme, il n'a pas fait la mauvaise volonté, mais en la divisant d'avec la bonne, il l'assujettit à l'ordre, et la fait servir à la beauté de l'univers et de l'Église. Il faut donc entendre dans Dieu, lorsqu'il agit dans les pécheurs, cette opération divisante, s'il est permis de l'appeler ainsi. C'est que Dieu divise toujours ce qui est bon de ce qui est mauvais; et ne faisant dans le pécheur que ce qui est bon, ce qui convient, ce qui est juste, il arrange seulement le reste, et le fait servir à ses desseins; *en sorte,* dit saint Augustin [1], *qu'il est bien au pouvoir de l'homme de faire un péché; mais qu'il arrive par sa malice un tel ou un tel effet, cela n'est pas au pouvoir de l'homme, mais en celui de Dieu, qui a divisé les ténèbres, et qui sait les mettre en leur rang :* NON EST IN HOMINIS POTESTATE, SED DEI DIVIDENTIS TENEBRAS ET ORDINANTIS EAS. Voilà tout ce que Dieu fait dans le péché; et en le faisant, dit ce Père, il demeure toujours bon et toujours juste.

CHAPITRE XVI.

La calomnie de l'auteur évidemment démontrée par deux conséquences de la doctrine précédente.

Je tire de là contre notre auteur deux conséquences, qui ne peuvent être ni plus claires ni plus importantes pour le convaincre : la première, que c'est en vain qu'il attribue à saint Augustin une doctrine particulière, puisque sa doctrine, qui n'est autre que celle qu'on vient d'entendre, ne disant rien qu'il ne faille dire nécessairement, et que tout le monde en effet n'ait dit dans le fond, il s'ensuit que ce docte Père n'a pu sans témérité et sans ignorance être accusé de singularité en cette matière. Voilà ma première conséquence, qui ne peut pas être plus certaine; et la seconde est, que d'imaginer dans la doctrine de ce Père quelque chose qui favorise les protestants, ce n'est pas seulement, comme je l'ai déjà dit, les autoriser en leur donnant saint Augustin pour protecteur, mais encore visiblement leur faire absolument gagner leur cause, puisque ce Père, qu'on veut qui les favorise, ne dit rien qu'il ne faille dire, et que tout le monde n'ait dit comme lui; en sorte qu'en se déclarant son ennemi, comme fait ouvertement M. Simon, on l'est de toute l'Église.

CHAPITRE XVII.

Deux démonstrations de l'efficace de la grâce par la doctrine précédente : première démonstration, qui est de saint Augustin.

A deux conséquences si importantes, j'en ajouterai une troisième qui ne l'est pas moins; c'est

[1] P. 299.
[2] *In Ps.* VII, *sub fin.* et *de Don. Persever.*

[1] *De præd. SS.* cap. XVI, n° 33.

que, sans aller plus loin, l'efficace de la grâce, tant rejetée par notre auteur, demeure prouvée par deux raisons démonstratives : la première est de saint Augustin dans ces paroles : « Si Dieu, dit-il[1], « est assez puissant pour opérer, soit par les anges « bons ou mauvais, ou par quelque autre moyen « que ce soit, dans le cœur des méchants dont il « n'a pas fait la malice, mais qu'ils ont ou tirée d'A- « dam, ou accrue par leur propre volonté, peut-on « s'étonner s'il opère par son esprit dans le cœur « de ses élus tout le bien qu'il veut, lui qui a aupa- « ravant opéré que leurs cœurs, de mauvais, de- « vinssent bons ? » C'est-à-dire (pour recueillir tout ce qu'il a dit dans le discours précédent, dont ces dernières paroles sont le corollaire), quelle merveille, que celui qui fait ce qu'il veut des volontés déréglées qu'il n'a pas faites, fasse ce qu'il veut de la bonne volonté dont il est l'auteur ! S'il est tout-puissant sur les méchants dont il ne meut les cœurs qu'indirectement, et pour ainsi dire qu'à demi ; quelle merveille, qu'il puisse tout sur les cœurs où sa grâce développe toute sa vertu, et agit avec une pleine liberté !

CHAPITRE XVIII.

Seconde démonstration de l'efficace de la grâce par les principes de l'auteur.

Cette démonstration est confirmée par une autre que nous tirerons des principes mêmes de M. Simon. Selon lui, la véritable interprétation de ces paroles : *Dieu les a livrés au désir de leurs cœurs*, et à des péchés infâmes, est que Dieu a permis qu'ils y soient tombés ; mais cette permission étant sans contestation une peine, puisque saint Paul la remarque comme une punition de l'idolâtrie, ceux qui ont persévéré dans l'idolâtrie ne l'auront pas évitée, et ne seront pas au-dessus de Dieu, qui les veut punir de cette sorte. Ils tomberont donc dans ces péchés affreux, et leur chute sera une suite de cette permission pénale. Quel en a donc été l'effet ? est-ce de pousser les hommes au mal ? à Dieu ne plaise ! c'est contre la supposition : est-ce seulement de les laisser faire ou bien ou mal ? ce n'est pas l'intention de l'apôtre, qui assure qu'après un premier péché, leur peine doit être une autre chute. Que si Dieu ne fait rien en eux pour les y pousser, cette peine consiste donc à leur soustraire quelque chose dont la privation les laisse entièrement à eux-mêmes, et ce quelque chose c'est la grâce. Il y a ici deux partis à prendre : les uns disent que cette permission qui livre les hommes au mal, en punition de leurs péchés précédents, emporte la totale soustraction de la grâce, sans laquelle on ne peut rien. Ce n'est pas là ce que doit dire M. Simon, puisqu'il faut, selon ses principes, qu'en cela je crois très-probables, que Dieu veuille toujours sauver et guérir. D'autres disent donc que les grâces que Dieu retire sont certaines grâces qui, préparées et données d'une certaine façon, attirent un consentement infaillible, et que, faute de les avoir dans le degré que Dieu sait, on tombe dans ces péchés qui sont la peine des autres. Ces grâces sont les efficaces, celles qui fléchissent le cœur. Si l'on ne tâche de les obtenir, si l'on ne veut pas même les connaître, on périt, et de péché en péché on tombe enfin dans l'enfer.

CHAPITRE XIX.

Suite de la même démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Passage de saint Jean de Damas.

C'est ce qui se confirme encore par une doctrine de tous les Pères, et de tous les spirituels anciens et nouveaux, que je ne puis mieux exprimer que par ces paroles de saint Jean de Damas, dans le chapitre de la Providence. « Dieu, dit-il[1], « permet quelquefois qu'on tombe dans quelque « action déshonnête pour guérir un vice plus dan- « gereux ; comme celui qui s'enorgueillit de ses « vertus ou de ses bonnes œuvres, tombera dans « quelque faiblesse, afin que, reconnaissant son « infirmité, il s'humilie devant Dieu et confesse « ses péchés. » Un peu après : « Il y a un dé- « laissement de permission et de ménagement, « où Dieu permet une chute pour l'utilité de celui « qui tombe, *ou* pour celle des autres, *ou* pour « sa gloire particulière ; *et* il y a un délaissement « final et de désespoir, quand on se rend incorri- « gible par sa propre faute, *et* qu'on est livré, « comme Judas, à la dernière et entière perte. » Laissant maintenant à part ce dernier genre de délaissement, dont il faudra peut-être parler ailleurs, considérons ce délaissement miséricordieux où Dieu permet un péché, non pour perdre, mais pour sauver celui qui le commet. On peut dire de tels péchés, que de même que l'Église chante du péché d'Adam, qu'*il a été vraiment nécessaire* pour accomplir les desseins que Dieu avait sur le genre humain, ainsi, ce péché permis est nécessaire à ces âmes, pour parvenir au degré d'humilité et de grâce que Dieu leur prépare par leur chute. C'est donc ici qu'il faut admirer les profonds conseils de Dieu dans la sanctification des âmes. Car si c'est une merveille de sa sagesse d'avoir envoyé à saint Paul un ange de Satan pour empêcher qu'il ne s'élevât de ses grandes révélations[2], et de faire ainsi servir un esprit superbe à établir l'humilité dans cet apôtre,

[1] *De gratiâ et lib. arb.* cap. XXI.

[1] Lib. II, *Orthod. fidei*, cap. XXIX.
[2] II. *Cor.* XII, 7.

combien plus est-il étonnant de faire servir à la destruction du péché, non pas le tentateur ni la tentation, mais le péché même? Pour entendre de quelle sorte s'accomplit ce dessein de Dieu, je demanderai seulement ce qui serait arrivé à cette âme, dont nous avons vu que Dieu permet le péché, s'il n'avait pas voulu le permettre? Sans doute il en aurait empêché la chute par une grâce particulière. Il y a donc, encore une fois, de ces grâces particulières qui sont faites pour empêcher les hommes de tomber effectivement. Ceux qui les ont ne tombent pas; ceux à qui Dieu les retire, tombent; et par un conseil de miséricorde, il fait servir cette soustraction de sa grâce à une grâce plus abondante.

CHAPITRE XX.

Permission du péché de saint Pierre, et conséquence qu'en ont tirées les anciens docteurs de l'Église grecque : premièrement Origène. Deux vérités enseignées par ce grand auteur : la première, que la permission de Dieu en cette occasion n'est pas une simple permission.

Nous avons un grand exemple de cette sorte de délaissement en la personne de saint Pierre, et il est bon de considérer ce qu'en disent les Pères grecs, à qui M. Simon nous renvoie toujours. Origène, qu'on accuse ordinairement de n'être pas favorable à la grâce, enseigne à cette occasion deux vérités où toute la doctrine de la grâce est renfermée : la première, que le délaissement de cet apôtre, ou la permission de le laisser tomber, n'est pas une simple permission ou un simple délaissement, mais une permission et un délaissement fait avec dessein, premièrement de le punir, et ensuite de le guérir de son orgueil. « Il « a, dit-il[1], été délaissé à cause de son audacieuse « promesse, et parce que, sans songer à la fragi- « lité humaine, il a proféré non-seulement avec « témérité, mais presque avec impiété, ce grand « mot : JE NE SERAI POINT SCANDALISÉ, QUAND « TOUS LES AUTRES LE SERAIENT. Il n'est pas dé- « laissé médiocrement, ni pour une petite faute, « AD MODICUM, en sorte qu'il reniât une seule fois « seulement; mais il est encore davantage délaissé, « ABUNDANTIUS DERELINQUITUR, en sorte qu'il « reniât jusqu'à trois fois, pour être convaincu « de la témérité de sa promesse. »

Ce n'est pas en vain qu'on marque tant ce triple reniement de saint Pierre. Car si l'on y prend garde de près, cet apôtre s'opposa trois fois à la parole de son maître : la première, devant le souper sacré, ou, en tout cas, avant que Notre-Seigneur fût sorti de la maison où il le fit, lorsqu'ayant répondu à saint Pierre qui lui demandait où il allait, *qu'il ne pouvait l'y suivre encore*[1], cet apôtre lui soutint *qu'il le pouvait*, et apprit dès lors de son maître, qu'il le renierait trois fois.

Après que, sorti de la maison avec ses disciples, il s'acheminait avec eux vers la montagne des Olives, il leur déclara que *tous*, sans exception, *seraient scandalisés en lui*[2], saint Pierre lui résista une seconde fois, en lui répondant : *Quand tous les autres seraient scandalisés, que pour lui il ne le serait jamais*[3].

Ce fut donc là la seconde faute, plus grande que la première, puisque dans cette première faute s'étant contenté de présumer de lui-même, ici il s'élève encore au-dessus des autres, comme le plus courageux, lui qui par l'événement devait paraître le plus faible. Alors donc pour l'humilier, Jésus-Christ lui dit : Vous vous élevez au-dessus des autres, *et moi je vous dis à vous :* EGO DICO TIBI, en y ajoutant cet *Amen*, qui était dans tous ses discours le caractère de l'affirmation la plus positive : *Je vous dis à vous*, personnellement *et en vérité*, *que dans cette nuit*, sans plus tarder, *avant que le coq ait achevé de chanter, vous me renierez trois fois*. Ce fut sa troisième et dernière faute, qui mit le comble à sa présomption d'*insister toujours davantage*, comme le remarque saint Marc[4], *at ille ampliùs loquebatur;* en sorte que plus le maître lui annonçait expressément sa chute future avec des circonstances si particulières, plus le téméraire disciple s'échauffait à lui vanter son courage.

Il était donc du conseil de Dieu, qu'ayant fait monter sa présomption jusqu'au comble, comme par trois différents degrés, quoi qu'il en soit, à plusieurs reprises, Dieu lui laissât éprouver sa faiblesse par trois reniements, et afin qu'on remarquât mieux, dans la diversité de ses reniements, un ordre particulier de la justice divine, Origène nous fait observer que *le premier fut tout simplement* par une simple négation, et en disant seulement : *Je ne sais ce que vous voulez dire*[5]: *le second avec serment*[6], et le troisième, non-seulement *avec serment*, mais encore avec imprécation *et détestation*, avec exécration, *et anathème*[7]. Qu'on dispute maintenant contre Dieu, et qu'on lui soutienne qu'il a eu part au péché dont le progrès, permis de lui dans ces circonstances, marque une si expresse dispensation de sa justice et de sa sagesse; malgré tous ces vains raisonnements, il demeurera pour certain qu'il y a une proportion entre la présomption et la chute de saint Pierre, entre les premiers péchés de cet apôtre et ceux qui en ont dû faire la peine;

[1] *Tractat.* XXXV, *in Matth.* p. 114.

[1] *Joan.* XIII, 36. — [2] *Matth.* XXVI, 30. *Marc.* XIV, 27.
[3] *Ibid.* — [4] *Marc. ibid.* 31.
[5] *Matth.* XXVI, 70 — [6] *Ibid.* 72.
[7] *Ibid.* 74. *Marc.* XIV, 71.

puisqu'il est tombé aussi bas qu'il avait voulu s'élever, et qu'il a été autant enfoncé dans le renoncement, qu'il s'est laissé emporter à la présomption.

Jésus-Christ pouvait le laisser périr dans sa chute; et quand il laisse périr tant d'autres pécheurs, qu'il livre premièrement à leurs mauvais désirs, et ensuite, par le funeste accomplissement de ces désirs, à la damnation éternelle, il n'y a qu'à adorer sa justice. Mais outre cette rigoureuse justice, il en a une toute pleine de miséricorde, qu'il fait servir à la correction des pécheurs et à l'instruction de son Église. C'est celle dont il a usé, parce qu'il lui a plu, envers l'apôtre saint Pierre, « nous apprenant, poursuit Origène, à ne jamais « rien promettre sur nos dispositions, comme si « nous pouvions de nous-mêmes confesser le nom « de Jésus-Christ, ou accomplir quelque autre de « ses préceptes; mais à profiter au contraire de « cet avertissement de saint Paul : *Ne présumez « pas, mais craignez*[1]. »

CHAPITRE XXI.

Seconde vérité enseignée par Origène, que saint Pierre tomba par la soustraction d'un secours efficace.

De là suit, dans le discours de ce grand auteur, une seconde vérité, qui est que dans le dessein que Dieu avait de punir saint Pierre par sa chute, pour en même temps le corriger par cette punition, cet apôtre *fut délaissé*[2], c'est-à-dire, destitué d'un certain secours. Il ne faut donc pas, encore un coup, regarder sa chute comme la suite d'une permission qui ne fut qu'un simple délaissement, où il n'intervint rien de la part de Dieu Il y intervint, au contraire, une soustraction d'un certain secours, avec lequel il était certain que saint Pierre ne tomberait pas; mais dont il fut justement privé en punition de sa présomption. Ce secours nous est exprimé dans ces paroles d'Origène : « Après qu'il eut ouï dire à Notre-Seigneur « *que tous seraient scandalisés*, au lieu de ré« pondre comme il fit, que *quand tous les autres « le seraient il ne le serait pas*, il devait prier, et « dire : Quand tous les autres seraient scandalisés, « soyez en moi, afin que je ne me scandalise pas; « et donnez-moi singulièrement cette grâce, que « dans le temps que tous vos disciples tomberont « dans le scandale, non-seulement je ne tombe « point dans le reniement, mais encore que dès « le commencement je ne sois pas scandalisé. » On voit ici quel secours saint Pierre devait demander, et que c'était un secours qui le rendît si fidèle à Jésus-Christ, qu'en effet il ne tombât point; par conséquent un secours de ceux qu'on nomme efficaces, parce qu'ils ne manquent jamais d'avoir leur effet. « Car s'il l'avait demandé, poursuit « Origène (s'il avait demandé de ne tomber pas), « peut-être qu'en éloignant les servantes et les « serviteurs qui donnèrent lieu à son reniement, « il n'aurait pas renié; » c'est-à-dire, que Dieu était assez puissant pour lui ôter toute occasion de mal faire, et même pour affermir tellement sa volonté dans le bien, que dès le commencement il ne tombât en aucune sorte dans le scandale.

On voit donc par la soustraction de quel secours saint Pierre est tombé dans le scandale et dans le reniement; c'est par la soustraction d'un secours qui l'aurait effectivement empêché de renier : car Origène ne lui en fait point demander d'autre. Il y a donc, selon cet auteur, un secours, quel qu'il soit, qui est infailliblement suivi de son effet, et dont la soustraction est aussi infailliblement suivie de la chute : autrement ces desseins particuliers d'un Dieu qui veut permettre la chute des siens pour les corriger, et qui, en effet, a déterminé de les corriger par cette voie, ne tiendraient rien de cette immobilité qui doit accompagner ses conseils. Origène le reconnaît, et saint Augustin n'en a jamais demandé davantage.

CHAPITRE XXII.

La même vérité enseignée par Origène en la personne de David.

Ce n'est pas une fois seulement, ni par le seul exemple de saint Pierre, qu'Origène a établi cette vérité. Écoutons comment il parle de David dans ses homélies sur Ézéchiel, que nous avons de la traduction de saint Jérôme; ce que j'observe, afin qu'on ne doute pas de la vérité de ce passage[1] : « Devant Urie, il ne se trouve en David aucun « péché. C'était un homme heureux, et sans re« proche devant Dieu; mais parce que, dans le « témoignage que sa conscience lui rendait de son « innocence, il avait dit ce qu'il ne devait pas : « *Exaucez, Seigneur, ma justice, etc.; vous « m'avez éprouvé par le feu, et il ne s'est point « trouvé de péché en moi, etc.;* il a été tenté « et privé de secours, afin qu'il connût ce que « peut l'infirmité humaine. Car, aussitôt que le se« cours de Dieu se fut retiré, cet homme si chaste, « cet homme si admirable dans sa pudeur, qui « avait ouï de la bouche du grand prêtre : *Si « ceux qui sont avec vous ont gardé la conti« nence*, vous pouvez manger de ces pains (dans « lesquels était la figure de l'eucharistie), cet « homme donc, qui avait été jugé digne, par sa « pureté, de manger l'eucharistie, n'a pu persé« vérer, mais est tombé dans le crime opposé à

[1] *Rom.* XI, 20. — [2] *Ibid.*

[1] *Hom.* IX, *in Ezech.* t. I, p. 410.

« la vertu de continence, dans laquelle il s'applau-« dissait. Si quelqu'un donc, qui se sentira conti-« nent et pur, se glorifie en lui-même, sans se « souvenir de cette parole de l'Apôtr : *Qu'avez-« vous que vous n'ayez reçu? et si vous l'avez « reçu, pourquoi vous glorifiez-vous comme si « vous ne l'aviez pas reçu?* Il est délaissé, et dans « ce délaissement il apprend par expérience que « dans le bien que sa conscience lui faisait trouver « en lui-même, ce n'était pas tant lui qui était « cause de lui-même (et du bien qu'il faisait), que « Dieu, qui est la source de toute vertu. » Qu'on me montre de quel secours David a été privé. Si c'est généralement de tout secours, on tombe dans l'inconvénient de laisser David dans une tentation pressante, et tout ensemble dans l'impuissance absolue de garder le commandement de la continence. Il faut donc reconnaître que le secours dont il a été privé est ce secours spécial qui empêche qu'on ne tombe actuellement, et puisque, dans le dessein d'humilier David, il fallait en quelque sorte qu'il tombât, on ne peut s'empêcher d'avouer que sa chute devait suivre effectivement de la soustraction de ce secours; ce qui en démontre si clairement le besoin et l'efficace, qu'on n'en trouvera rien de plus clair dans saint Augustin.

CHAPITRE XXIII.

Les mêmes vérités enseignées par saint Chrysostôme : passage sur saint Matthieu.

On ne peut douter que saint Chrysostôme n'ait parlé dans le même sens de la chute de saint Pierre. On sait que ce Père prend beaucoup de choses d'Origène, sans le nommer; il ne fait presque, dans le fond, que le copier sur l'évangile de saint Matthieu et sur celui de saint Jean, lorsqu'il dit[1] : « Au lieu qu'il devait prier (saint Pierre), et dire « à Notre-Seigneur : Aidez-nous pour n'être point « séparés de vous, il s'attribue tout avec arro-« gance; et un peu après il dit (absolument) : « Je ne vous renierai pas; au lieu de dire : Je ne « le ferai pas, si je suis soutenu par votre se-« cours : » ce qui montre que le secours dont il parle est, comme dans Origène, un secours qui l'eût soutenu effectivement, en sorte qu'il ne tombât point. C'est donc là, selon saint Chrysostôme, comme selon Origène, la grande faute de saint Pierre d'avoir présumé au lieu de prier; « et c'est « pourquoi, dit ce Père, Dieu a permis qu'il tom-« bât; afin qu'il apprît à croire une autre fois à ce « que dirait Jésus-Christ; et afin aussi que les « autres apprissent, par cet exemple, à reconnaître « la faiblesse humaine et la vérité de Dieu; » et

[1] *Homil.* XXXVIII, *in Matth; in Joan.* LXXII.

pour expliquer plus à fond en quoi consistait cette permission de tomber : « c'est, dit-il, que Dieu l'a « fort dénué de son secours; » et il l'en a fort dénué, parce qu'il était fort arrogant et fort opiniâtre; et un peu après : « Nous apprenons de là une « grande vérité, qui est que la volonté de l'homme « ne suffit pas sans le secours divin, et qu'aussi « nous ne gagnons rien par ce secours, si la vo-« lonté répugne. Pierre est l'exemple de l'un, et « Judas de l'autre; car ce dernier ayant reçu un « grand secours, il n'en a tiré aucun profit, par-« ce qu'il n'a pas voulu et n'a pas concouru, autant « qu'il était en lui, avec la grâce; et le premier, « c'est-à-dire, Pierre, malgré sa ferveur, est tombé, « parce qu'il n'a eu aucun secours », μηδαμιᾶς βοηθείας ἀπήλαυσε. Je voudrais bien demander à M. Simon, lorsqu'il entend dire à saint Chrysostôme que saint Pierre n'a eu aucun secours, s'il se veut ranger du parti de ceux qui enseignent qu'en effet il n'en eut aucun absolument, ou si c'est seulement qu'il n'en eut aucun de ceux qui, par la manière dont ils sont donnés, sont toujours suivis de l'effet? Le premier ne se peut penser d'un juste tel qu'était saint Pierre, que Jésus-Christ avait rangé au nombre de ceux dont il avait dit : *Vous êtes purs*[1]. Car ainsi on verrait un juste destitué de tout le secours de la grâce, contre toute la tradition, et contre le décret d'Innocent X. Il faut donc prendre le parti de dire que saint Pierre peut bien avoir eu de ces secours qui n'ont pas même été déniés à Judas, mais qu'il fut destitué de toute cette sorte de secours, qui opère certainement son effet, et que c'est dans la soustraction d'un secours de cette sorte que consiste la permission de tomber dont il s'agit, ou plutôt que c'en est l'effet juste et terrible.

CHAPITRE XXIV.

Si la présomption de saint Pierre lui fit perdre la justice : il tomba par la soustraction d'une grâce efficace.

Que si l'on dit que saint Pierre avait cessé d'être juste, dès qu'il avait osé contredire une si expresse prédiction de son maître, c'est ce qu'on ne peut accorder avec la parole que Jésus-Christ prononça après les présomptueuses réponses de cet apôtre. Car il dit encore depuis à ses apôtres, et à saint Pierre comme aux autres : *Vous êtes déjà purs*, JAM VOS MUNDI ESTIS[2]. Et dans la suite il leur parle à tous, non comme à des gens qui devaient recouvrer la grâce perdue, mais comme à ceux qui n'avaient qu'à y demeurer : *Dameurez*, dit-il[3], *en moi. Si vous demeurez en moi, demeurez dans mon amour.* Ils y étaient donc, et saint Pierre comme les autres; ce qui

[1] *Joan.* XIII, 10.
[2] *Joan.* XV, 3. — [3] *Ibid.* 4.

nous doit faire croire qu'il y avait plus d'ignorance et de téméraire ferveur, que de malice dans la réponse de cet apôtre ; et, quoi qu'il en soit, ce n'est pas l'esprit de saint Chrysostôme, non plus que celui d'Origène qu'il a imité, de représenter saint Pierre comme destitué de tout secours, puisqu'ils inculquent, comme on a vu, avec tant de force, qu'il devait et pouvait prier ; et c'est en ceci que paraît l'effet terrible de la permission divine, puisque, pouvant prier, il ne l'a pas fait. Sans doute s'il avait eu ce puissant instinct qui fait qu'on prie actuellement, s'il avait eu *cet esprit de componction et de prière*[1], dont il est parlé dans le prophète, qui fait dire à saint Paul que *l'Esprit prie pour nous avec des gémissements inexplicables*[2], c'est-à-dire, qu'il nous fait prier de cette sorte, et encore : *qu'il crie en nos cœurs,* ABBA, PATER[3] ; c'est-à-dire, qu'il nous fait crier à notre Père céleste, et le prier avec instance : si, dis-je, il avait eu alors cet esprit et cet instinct d'oraison, il aurait prié, il aurait demandé à Dieu ce puissant secours, qu'Origène et saint Chrysostôme voulaient, comme on a vu, qu'il demandât et avec lequel on ne tombe pas ; mais s'il l'avait demandé comme il fallait, il l'aurait obtenu, et ne serait pas tombé. Il n'aurait donc pas reçu, par sa chute, la punition et l'instruction que Dieu lui avait préparée par cette voie. Mais Dieu, ne voulant pas qu'il la perdît, a voulu permettre sa chute, c'est-à-dire, qu'il a voulu le destituer par un juste jugement de tout ce secours, par lequel il aurait effectivement demandé et obtenu ce qu'il fallait qu'il demandât et qu'il obtînt pour ne pas tomber. Destitué de ce secours, la permission de pécher a eu la suite que Dieu savait, et le bon effet qu'il en voulait tirer.

CHAPITRE XXV.

Passage de saint Chrysostôme sur saint Jean, et qu'on en tire les mêmes vérités que du précédent sur saint Matthieu.

C'est ce qu'on peut recueillir des réflexions de saint Chrysostôme sur saint Matthieu. Celles de ce savant Père sur saint Jean ne sont pas moins fortes. On y apprend que saint Pierre, pour avoir osé soutenir qu'il pouvait ce que son maître l'assurait qu'il ne pouvait pas, mérita qu'*il permît sa chute. Car il voulut lui faire connaître, par expérience, que son amour ne lui servait de rien sans la grâce*[4] ; c'est-à-dire, qu'il marquait en vain tant d'amour, si la grâce ne continuait à lui inspirer cette affection, et ne joignait la fermeté à la ferveur. *Il permit donc qu'il tombât ; mais pour son utilité, non en le poussant, ni en le jetant dans le reniement; mais en le laissant dénué, afin qu'il apprît sa faiblesse.*

C'est ici que ce grand évêque, pour nous donner toute l'instruction qu'on peut tirer de cette chute, en pèse les circonstances en cette manière : « Voyez-en, dit-il, la grandeur. Car cet apôtre « n'est pas tombé une fois ni deux, mais il s'est « tellement oublié lui-même, qu'il a répété jusqu'à trois fois, presque en un instant, la parole de reniement; afin qu'étant destiné à gouverner toute la terre, il apprît, avant toutes « choses, à se connaître lui-même. » On lui a donc laissé expérimenter sa faiblesse, continue ce Père; *et ce malheur*, ajoute-t-il, *lui est arrivé, non à cause de sa froideur, mais pour avoir été destitué du secours d'en haut:* sans doute de ce secours qui aurait prévenu sa chute, et qui aurait entièrement affermi ses pas.

Cette vérité est confirmée par cette autre parole de Notre-Seigneur[1] : *Simon, j'ai prié* pour vous, afin que votre foi *ne défaillît pas.* Aussi saint Chrysostôme la rapporte-t-il en cette occasion, et il remarque doctement, à son ordinaire, que ce mot, *ne défaillît pas,* ne veut pas dire que la foi de Pierre ne dût souffrir aucune défaillance, puisqu'elle en souffrit une si grande dans son reniement; mais que Jésus-Christ, en disant : *J'ai prié que ta foi ne défaillît pas,* voulait faire entendre qu'elle *ne défaudrait pas finalement*, comme saint Chrysostôme l'explique sur saint Jean εἰς τέλος, ou qu'elle ne périrait pas tout à fait τέλεον, comme il le tourne sur saint Matthieu. En effet, dit ce docte Père[2], c'est par les soins de Jésus-Christ qu'il est arrivé que la foi de Pierre n'a pas péri. C'est ce qu'il dit sur saint Matthieu et sur saint Jean : « J'ai prié, dit-il, que votre « foi ne défaillît pas, c'est-à-dire, qu'elle ne périt « pas finalement et sans ressource ; ce qu'il disait, « continue ce Père, pour lui apprendre l'humilité, « et convaincre la nature humaine qu'elle n'était « rien par elle-même. »

Cet excellent interprète ne pouvait apporter aucun passage qui fît plus à son sujet que celui-ci. Car si Jésus-Christ eût voulu prier que la foi de Pierre ne fût jamais vacillante, pas même un seul moment, comme il a voulu prier qu'elle ne défaillît pas à perpétuité ; de même qu'il a trouvé des moyens de la rendre invincible après son retour, qui doute qu'il n'en eût trouvé avec autant de facilité pour ne la laisser jamais s'affaiblir, pour peu que ce fût? Il pouvait même prévenir les téméraires sentiments de cet apôtre, et lui en inspirer de plus modestes ; car il peut tout sur les

[1] *Zach.* XII, 10.
[2] *Rom.* VIII, 26. — [3] *Gal.* IV, 6.
[4] *Homil.* LXXII.

[1] *Luc.* XXII, 32.
[2] *Homil.* LXXXIII.

cœurs; et puisqu'il ne l'a pas fait, qui ne voit qu'il a jugé, par sa profonde sagesse, qu'il tirerait plus de gloire, et en même temps plus d'utilité pour saint Pierre et pour l'Église, de la chute passagère de cet apôtre, que de sa perpétuelle et inaltérable persévérance?

CHAPITRE XXVI.

Réflexion sur cette conduite de Dieu.

Cent passages de saint Augustin sur la permission de la chute de saint Pierre, font voir qu'il l'a regardée des mêmes yeux qu'Origène et saint Chrysostôme; et pour entrer plus profondément et plus généralement tout ensemble dans ces merveilleuses permissions de Dieu; de même qu'il a remarqué que c'est une conduite ordinaire de sa sagesse de punir le péché par le péché même, il a encore enseigné que c'en est une, qui n'est pas moins admirable, de guérir aussi le péché par le péché; ce qu'il explique à l'occasion de ce passage du psaume [1] : *J'ai dit dans mon abondance : Je ne serai jamais ébranlé :* j'ai présumé de mes forces, *mais vous avez détourné votre face*, en m'abandonnant à moi-même, *et je suis tombé dans le trouble;* ma faiblesse m'a précipité dans le péché, et par là vous avez guéri ma présomption. « Dieu vous délaisse pour quelque temps, « continue ce Père, dans vos superbes pensées, « afin que vous sachiez que le bien qui était en « vous n'est pas de vous, mais de Dieu, et que « vous cessiez de vous enorgueillir. »

CHAPITRE XXVII.

Passage de saint Grégoire sur la chute de saint Pierre : conclusion de la doctrine précédente.

A ces raisons, alléguées par Origène et par saint Chrysostôme, pour la permission du péché de saint Pierre, qui sont partout celles de saint Augustin, nous en pouvons ajouter une de saint Grégoire le Grand. *Il nous faut ici considérer,* dit-il [2], *pourquoi Dieu, qui est tout-puissant* (et qui pouvait empêcher saint Pierre de pécher), *a permis que cet apôtre, qu'il avait résolu de préposer au gouvernement de toute l'Église, ait tremblé à la vue d'une servante, et qu'il ait renié son maître; mais nous savons que cela s'est fait par une merveilleuse dispensation de la bonté divine, afin que celui qui devait être le pasteur de l'Église apprît, par sa propre faute, combien il fallait avoir de compassion de celle des autres;* ce qui suppose deux choses : l'une, que Dieu pouvait empêcher la chute de saint Pierre; et l'autre, qui est une suite de celle-là, que ce n'est pas par une simple patience qu'il ne l'a pas fait, mais par une expresse disposition de sa providence.

Il se faut donc bien garder, comme nous l'avons déjà dit, de prendre ces permissions pour de simples délaissements où la puissance de Dieu n'intervienne pas. Au contraire, puisqu'elles sont une suite des conseils de sa sagesse, de sa justice et de sa bonté, dont sa puissance est l'exécutrice, il est constant que Dieu y agit par permission, à la vérité, mais en même temps par puissance. Le malheur de saint Pierre en est une preuve. Comme Dieu le tenait secrètement par la main, et le modérait dans sa chute, dont même il voulait tirer son salut, il tomba autant de fois et aussi bas qu'il fallut pour l'humilier. Jésus-Christ ne le laissa pas dans l'abîme; lorsqu'il fut au point où il l'attendait, dès aussitôt il lança le regard qui le fit fondre en larmes. Pierre fuit, et par un effet de la sagesse et de la puissance qui se sont mêlées dans son crime, sans y avoir part, il apprit à se connaître lui-même.

LIVRE DOUZIÈME.

LA TRADITION CONSTANTE DE LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR LA PRÉDESTINATION.

CHAPITRE PREMIER.

Dessein de ce livre : douze propositions pour expliquer la matière de prédestination et de la grâce.

Je crois avoir démontré, comme je l'avais entrepris, que saint Augustin n'avait rien dit sur l'efficace de la grâce et sur la permission du péché, qui ne fût constant, ou par les prières de l'Église, ou par d'autres preuves également incontestables, et reçues des Grecs comme des Latins, avec une même foi, quoique peut-être expliqué plus nettement par les derniers, depuis que ce grand oracle de l'Église latine a développé une si profonde matière. Mais comme j'ai promis de faire voir que toute la doctrine de ce Père sur la prédestination et sur la grâce, était aussi comprise dans ces prières et dans la doctrine qu'elles contenaient, il faut encore m'acquitter de cette promesse, en déduisant par ordre douze propositions, dont les unes restent démontrées par le discours précédent, et les autres en sont une suite, qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître.

CHAPITRE II.

Première et seconde proposition.

La première : que lorsque Dieu veut inspirer le bien, et empêcher le mal, soit en convertissant les pécheurs, ou en affermissant les justes dans la piété, nul cœur humain ne lui résiste. La rai-

[1] *De nat. et grat.* cap. XXVII, XXVIII.
[2] *Hom.* XXI, *in Evang.*

son en est qu'on demande à Dieu ce bon effet, comme on a vu dans toutes les prières de l'Église : on lui demande, dis-je, l'actuelle conversion, l'actuelle sanctification, l'actuelle persévérance; or il faut que les prières de l'Église se trouvent véritables, autrement cet esprit par qui elle prie, et qui prie en elle, l'aurait trompée : la tradition constante de l'Orient et de l'Occident, dès l'origine du christianisme, se trouverait fausse : l'Oraison dominicale, qui est le modèle de toutes les prières, et que toutes les autres ne font qu'expliquer et étendre, serait fausse elle-même : on demanderait à Dieu ce qu'on ne croirait pas qu'il donnât, ce qui serait une illusion : en un mot, il faudrait changer toutes les prières de l'Église. De là suit encore très-certainement,

La seconde proposition, qui est que cette grâce qu'on demande à Dieu, afin qu'il opère actuellement la conversion, toutes sortes de bonnes œuvres, et en particulier la persévérance, n'est pas une grâce extraordinaire, insolite, ni qui soit particulière parmi les saints et les élus, à quelques personnes distinguées, telle que pouvait être la sainte Vierge, ou saint Jean-Baptiste, ou saint Paul en particulier, ou tous les apôtres, ou tels autres saints qu'on voudrait; mais au contraire, c'est une grâce ordinaire dans l'Église, commune à tous les états et à tous les saints, tant qu'ils le sont, à tous ceux qui se convertissent, à tous ceux qui commencent le bien, qui le continuent, qui persévèrent jusqu'à la fin; en un mot, une grâce que tous les fidèles ont besoin de demander pour chaque moment et pour chaque bonne action. La raison en est, que l'Église la demande actuellement, et apprend à tous les fidèles à la demander de cette sorte, comme il est constant par toutes les oraisons qu'on a rapportées, et par tout le corps des prières ecclésiastiques.

CHAPITRE III.

Troisième proposition.

La troisième proposition : Nul chrétien ne doit croire qu'il fasse aucun bien par rapport à son salut sans cette grâce; car c'est pour cela que l'Église la demande avec tant d'instances, et n'en demande aucune autre, ou presque aucune autre. Ce n'est pas en vain que Jésus-Christ, même dans l'Oraison dominicale, ne nous apprend point d'autre manière de prier, que celle où l'on demande l'effet. Par là il veut que nous entendions que nous avons un si grand besoin à chaque action de la grâce qui nous fait faire le bien, que sans elle nous ne le ferions pas comme il faut. C'est pourquoi, après avoir demandé la conversion du pécheur, si elle arrive, nous croyons si bien que ce pécheur a reçu cette grâce convertissante que nous demandions pour lui, que nous sommes sollicités intérieurement à rendre à Dieu de continuelles actions de grâces pour un si grand bienfait, et à reconnaître que c'est lui qui a fait l'ouvrage par cette grâce qui persuade les cœurs les plus durs.

CHAPITRE IV.

Distinction qui doit être présupposée avant la quatrième proposition.

Avant que de venir à la quatrième proposition, il faut faire une distinction, et présupposer que parmi les grâces qu'on demande à Dieu, il y en a deux qui portent plus particulièrement le caractère de grâce, dont l'une regarde le commencement, qui est la grâce de la conversion, et l'autre regarde la fin, qui est le don de persévérance. Ce sont ces deux grâces que saint Augustin établit dans les deux livres *de la Prédestination des Saints* et *du Don de la Persévérance*, et nous les avons remarquées dans cette prière de la messe de saint Basile : *Faites bons ceux qui sont mauvais, conservez les bons dans leur bonté; car vous pouvez tout, et nul ne résiste à vos volontés*; ce qui montre ensemble, et la demande de ces deux grâces, et leur efficace.

CHAPITRE V.

Quatrième proposition.

La quatrième proposition : La grâce qui donne le commencement, et qui opère la conversion, est purement gratuite; puisque si l'on pouvait de soi-même mériter le commencement, la grâce serait donnée selon les mérites et selon des mérites humains, c'est-à-dire, qu'elle ne serait plus grâce.

Mais pour nous réduire uniquement à l'argument de la prière : on prie Dieu de donner la foi par où commence la conversion, en quoi on ne fait que suivre l'Apôtre qui a fait lui-même ce pieux souhait, qui est une véritable prière [1] : *La paix soit donnée aux frères, et la charité avec la foi par Dieu le Père et par Jésus-Christ Notre-Seigneur;* et il ne faut point ici distinguer, comme faisaient les semi-pélagiens, le commencement de la foi d'avec sa perfection. Tout vient de la même grâce, et la prière le prouve. Pour introduire la foi dans le cœur, la première opération est d'ouvrir la porte; or est-il que saint Paul ordonne qu'*on demande à Dieu qu'il ouvre la porte* [2]; c'est-à-dire, qu'il ouvre le cœur à l'Évangile, comme il l'ouvrit à Lydie, afin qu'elle fût attentive à la prédication de cet apôtre [3].

[1] *Ephes.* VI, 23. — [2] *Col.* IV, 3.
[3] *Act.* XVI, 14.

CHAPITRE VI.

Cinquième proposition, qui regarde le don de prier : remarque sur cette proposition et sur la précédente.

La cinquième proposition : La prière qui nous obtient la grâce de la conversion, est elle-même donnée par cette grâce qui persuade et fléchit le cœur. Car nous avons vu qu'on n'en demande point d'autre, quand on demande le don de prier; puisque avec la même foi qui nous fait dire : Faites qu'on croie, faites qu'on espère, faites qu'on aime; nous disons encore : Faites qu'on prie, faites qu'on demande; ce qui a fait dire à saint Augustin, comme on a vu, que Dieu donne, non-seulement le désir et l'affection, *mais encore l'effet de prier,* IMPERTITO ORATIONIS EFFECTU ET AFFECTU [1]; d'autant plus que la prière étant un effet de la foi, conformément à cette parole : *Comment invoqueront-ils, s'ils ne croient* [2]? celui qui forme dans les cœurs le premir commencement de la foi, est le même qui forme aussi le premier commencement de la prière; en sorte que cette cinquième proposition, qui a sa preuve particulière dans les prières de l'Église, comme on vient de voir, n'est d'ailleurs qu'une conséquence manifeste de la précédente.

Il ne faut pas s'imaginer que nous puissions, par aucun endroit, commencer notre salut, ou nous en attribuer à nous-mêmes la moindre partie [3]. Les semi-pélagiens se persuadaient que ce n'était rien donner à un malade que de lui donner la volonté de guérir, et celle d'appeler du moins ou de désirer le médecin. Ils ne songeaient pas que la maladie dont nous mourons est du genre de celles que l'on ne sent pas; et même de celles où l'on se plaît. Si le propre de notre mal est de se faire aimer, le commencement de la guérison est de concevoir une sainte horreur, un saint dégoût de nous-mêmes. Mais quand cela est, la guérison est à demi faite. Par qui faite, sinon par celui à qui nous disons avec Jérémie : *Guérissez-moi, et je serai guéri* [4]? quand vous aurez commencé à m'appliquer vos remèdes, alors je commencerai à me porter bien. Pour appeler ce médecin, pour désirer ces remèdes, il faut y croire, et croire du moins qu'on en a besoin. Mais on a vu que la foi, jusqu'à son premier commencement, est un effet de la grâce que l'Église nous fait demander, et qui nous fait actuellement commencer le bien.

Par les deux dernières propositions, la première grâce qui nous fait actuellement commencer à mettre la main à l'œuvre de notre salut, est une grâce efficace et absolument gratuite, puisque rien ne peut précéder la grâce qu'on présuppose la première. Pour maintenant venir à la fin et au don de persévérance, je pose celle qui suit.

CHAPITRE VII.

Sixième proposition : l'on commence à parler du don de persévérance.

La sixième proposition : Ce grand don de persévérance, comme l'appelle le concile de Trente [1], dont il est écrit que *celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé,* est le plus efficace de tous. Il ne faut pas craindre qu'on le perde, ni, comme dit saint Augustin [2], que celui qui a reçu la persévérance jusqu'à la fin, cesse de persévérer. On peut déchoir du don de chasteté, de force, de tempérance, mais on ne déchoit pas d'un don qui emporte de ne pas déchoir. Il en est de même de cette demande du PATER [3] : *Ne permettez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal.* Celui qui est exaucé dans cette demande sera très-certainement délivré de tout mal, et par conséquent de celui de ne pas persévérer dans la piété. Il succomberait si Dieu le permettait; mais l'effet de cette prière est qu'il ne le permette pas, ce qui emporte infailliblement la persévérance. A quoi il faut ajouter que Dieu veuille nous prendre en bon état, conformément à cette parole : *Il a été promptement ôté du monde, afin que la malice ne le changeât point* [4]. Cette grâce n'a point de retour ni de défaillance, et le fidèle qui mourra en état de grâce, ne ressuscitera pas pour en déchoir. Ainsi en toutes manières, le don de persévérance est de tous les dons celui dont l'effet est le plus certain.

CHAPITRE VIII.

Septième proposition, qui regarde encore le don de persévérance comme il peut être mérité, et n'en est pas moins gratuit.

Septième proposition : Quoique le don de persévérance finale puisse être, en quelque façon, mérité par les âmes justes, il n'en est pas moins gratuit. Cette proposition a deux parties : la première, qu'on peut mériter en quelque manière le don de persévérance, est clairement de saint Augustin, qui accorde sans difficulté aux semi-pélagiens que *ce don peut être mérité par d'humbles prières :* SUPPLICITER EMERERI POTEST [5]; mais la seconde partie, qu'il n'en n'est pas moins gratuit, est aussi certaine; puisque pour mériter par

[1] *Ep. ad Sixt.* CXCIV, al. CV.
[2] *Rom.* X, 14.
[3] *Epist. Hil. ad Aug.*
[4] *Jer.* XVII, 14.

[1] *Sess.* V, cap. XIII, can. XVI.
[2] *De dono pers.* cap. I et VI, etc.
[3] *Ibid.*
[4] *Sap.* IV, 11.
[5] *De dono pers.* cap. VI.

la prière le don de persévérer dans les bonnes œuvres, il faut auparavant avoir reçu gratuitement le don de persévérer dans la prière même; et ainsi ce grand don de persévérance qu'on peut mériter en priant, selon le même saint Augustin, est gratuit dans sa source, qui est la prière.

Pour l'entendre, il ne faut que se souvenir de la cinquième proposition, où l'on a vu que tous ceux qui prient ont reçu efficacement le don de prier. Ce don n'est pas mérité, puisque c'est par la vertu de ce don que l'on mérite tout ce qu'on mérite. Ce don enferme la foi, la confiance, l'humilité, qui sont les sources de la prière, toutes choses qu'on a reçues gratuitement par cette grâce qui fléchit les cœurs. Qu'on ne pense donc pas pouvoir mériter par ses prières tout l'effet de ce grand don de persévérance, puisqu'un des effets de ce don est d'avoir le goût, le sentiment, la volonté, et, comme on a dit, l'acte même de prier, qu'on ne reçoit que par grâce, IMPERTITO ORATIONIS AFFECTU ET EFFECTU[1].

CHAPITRE IX.

Huitième proposition, où l'on établit une préférence gratuite dans la distribution des dons de la grâce.

Huitième proposition : Les prières ecclésiastiques induisent du côté de Dieu, en faveur de ceux qui font le bien tendant au salut, et surtout de ceux qui le font persévéramment jusqu'à la fin, une préférence gratuite dans la distribution de ses grâces, dont il ne faut point demander de raison. C'est une suite évidente, ou plutôt une explication plus expresse, et pour mieux dire, une réduction des propositions précédentes. Car pour peser en détail chaque parole, s'il y a une grâce d'où il s'ensuive qu'on fera bien actuellement, comme il est certain qu'il y en a une, puisque toute l'Église la demande, il est également certain que ceux qui ne font pas le bien ne l'ont pas, et qu'il y a déjà de ce côté-là une préférence en faveur des autres. Si d'ailleurs il est certain, comme on a vu, que tous ceux qui font bien, ou durant un temps, ou toujours, et jusqu'à la fin, ont eu une telle grâce et doivent remercier Dieu de l'avoir reçue, il est clair que la préférence qui fait que Dieu la donne plutôt aux uns qu'aux autres, s'étend sur tous ceux, ou qui commencent, ou qui continuent et persévèrent à bien faire pour leur salut éternel. Voilà donc la préférence établie; mais j'ai ajouté qu'elle était gratuite. Car encore que la fidélité qu'on aura eue à quelques mouvements de cette grâce, puisse mériter qu'on ait d'autres mouvements, on ne peut jamais mériter la grâce qui nous donne la fidélité au tout, depuis le commencement jusqu'à la fin. De cette sorte, le mérite même dans toute la suite est fondé, pour ainsi parler, sur le non mérite; d'où il s'ensuit que la préférence dans la grâce qui nous a donné actuellement les mérites, est purement gratuite, ne pouvant être donnée ni en vertu des mérites précédents, puisqu'on voit qu'elle en est la source, ni en vue des mérites futurs, puisque le propre effet de cette grâce étant que tous ceux qui l'ont fassent bien actuellement, si la prévoyance du bien qu'on ferait par elle, lorsqu'elle serait donnée, était le motif de la donner, il la faudrait donner à tout le monde. Ainsi la préférence qui la fait donner à ceux qui l'ont, c'est-à-dire, comme on a vu, à tous ceux qui opèrent le bien du salut, en quelque manière que ce soit, est de pure grâce; d'où passant plus outre, j'ai dit qu'il n'y a point de raison à en demander, non plus que de tout le reste, qui est de pure grâce; la nature de la pure grâce étant qu'on ne la puisse devoir qu'à une pure bonté. C'est donc ici qu'il faut dire avec l'apôtre : *O homme, qui êtes-vous, pour répondre à Dieu*[1]? c'est-à-dire, sans difficulté, qui êtes-vous pour l'interroger et lui demander raison de ce qu'il fait, et, comme porte l'original, pour disputer avec lui, ἀνταποκρινόμενος : et encore[2] : *qui lui a donné quelque chose le premier, pour en avoir la récompense, puisque tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, et qu'il n'y a qu'à lui rendre gloire dans tous les siècles de tout le bien qu'il fait en nous?* IPSI GLORIA IN SÆCULA.

CHAPITRE X.

Suite de la même matière, et examen particulier de cette demande : *Ne permettez pas que nous succombions, etc.*

Et si l'on veut trouver cette vérité bien clairement dans les prières de l'Église, et dans l'Oraison dominicale qui en est la source, il n'y a qu'à considérer cette demande de toute l'Église : *Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous*, qui est la même que celle-ci du PATER : *Ne souffrez pas que nous succombions à la tentation; mais délivrez-nous du mal*[3]. Supposé que nous soyons exaucés dans cette prière de ne succomber jamais, et d'être par conséquent durant tout le cours de notre vie et dans toute l'éternité actuellement délivrés du mal, à qui devons-nous une telle grâce? à nos bonnes œuvres précédentes? mais afin que nous les fassions, il faut qu'auparavant il ait plu à Dieu de ne pas permettre que nous succombions à la tentation de ne les pas faire, et qu'il nous délivre du mal de les négliger;

[1] *Epist. ad Sixt.* jam cit.

[1] *Rom.* IX, 20.
[2] *Ibid.* XI, 35, 36.
[3] *De dono pers.* cap. VII.

mais à qui devons-nous ce bon vouloir de Dieu, de ne permettre pas tout ceci? à la prière que nous lui faisons de l'avoir pour nous, je l'avoue; mais ne faut-il pas auparavant que Dieu veuille ne pas permettre que nous succombions à la tentation de ne pas prier, et qu'il nous délivre du mal de perdre le goût et la volonté de prier? et y a-t-il aucun endroit de notre vie où nous éprouvions plus sensiblement le besoin de cette grâce qui prend le cœur, que nous l'éprouvons dans la prière? Où est-ce qu'on ressent plus l'effet du délaissement, ou de cette secrète inspiration qui donne la volonté de prier persévéramment, malgré même les sécheresses, et tant de tentations de laisser tout là? Ainsi la plus grande et la plus efficace, et en même temps la plus gratuite de toutes les grâces, est la grâce de persévérer dans la prière sans se relâcher jamais; et c'est principalement de cette grâce dont il est écrit: *Qui a donné à Dieu le premier.* Ainsi cette préférence dont nous parlons, qui doit être si gratuite du côté de Dieu, éclate principalement dans l'inspiration de la prière; et l'on doit dire de tous ceux à qui il veut inspirer, pour récompense de leurs prières, la persévérance à bien faire, qu'il leur inspire premièrement, par une pure miséricorde, la persévérance à prier.

CHAPITRE XI.

Si l'on satisfait à toute la doctrine de la grâce, en reconnaissant seulement une grâce générale donnée ou offerte à tous: erreur de M. Simon.

M. Simon s'imagine avoir satisfait à tout ce qu'on doit à la gratuité de la grâce, si l'on me permet ce mot, en reconnaissant une grâce généralement offerte ou donnée à tous les hommes, par une pure et gratuite libéralité; mais c'est en quoi il a montré son ignorance. Je ne nie pas cette grâce, comme on verra dans la suite, ni les grâces dont on abuse, et que les hommes rendent si souvent inutiles par leur malice; mais s'il n'en fallait pas reconnaître d'autre, il ne faudrait point reconnaître un certain genre de grâce dont on n'abuse pas, à cause qu'elle est préparée pour empêcher qu'on n'en abuse. On demande pourtant cette grâce; et toutes les fois qu'on la demande, on a reçu auparavant une grâce qu'on n'a pas demandée, qui est la grâce qui nous la fait demander: autrement il faudrait aller jusqu'à l'infini, ce qui ne peut être. Car, comme dit excellemment saint Augustin[1], Dieu nous pouvait accorder la grâce de faire de bonnes œuvres sans nous obliger à les demander; et s'il veut que nous les demandions, c'est à cause que la demande qu'il nous en fait faire, nous avertit que c'est lui seul qui est la source du bien que nous demandons. Mais en même temps, afin que nous entendions qu'il n'a pas besoin de nos demandes pour être bon et libéral envers nous, il nous accorde beaucoup de biens que nous n'avons jamais songé à lui demander; et entre autres biens qu'il nous accorde sans que nous l'en ayons prié, il faut mettre dans le premier rang celui de prier, lequel bien certainement n'est pas accordé à la prière. Car encore qu'en commençant de bien prier, on puisse obtenir la grâce de prier mieux, on ne doit le commencement de bien prier qu'à une touche particulière, qui dès ce premier commencement nous fait prier comme il faut; de sorte que la gratuité qu'il faut reconnaître dans la grâce ne consiste pas seulement dans une généralité de grâce offerte, ou donnée à tout le monde, mais dans une grâce de distinction et de préférence qui nous donne actuellement ce premier bon commencement, dans lequel Dieu nous donne tout, parce que tout est, en vertu, dans cette semence. De cette sorte l'homme recevant de Dieu, selon la distinction de saint Augustin[1], deux sortes de biens, dont les uns lui sont donnés sans qu'il les demande, comme la prière, et dans la prière le commencement de la foi, les autres ne sont donnés qu'à ceux qui les demandent, comme la persévérance; les uns et les autres sont également gratuits, parce que le second, qui est accordé à la prière, se réduit enfin au premier, qui ne présuppose point la prière, puisque c'est la prière même.

CHAPITRE XII.

Explication par ces principes de cette parole de saint Paul: *Si c'est par grâce, ce n'est donc point par les œuvres.*

C'est donc ainsi qu'il faut entendre ce que dit saint Paul, *que la grâce n'est point donnée par les œuvres, autrement la grâce ne serait plus grâce*[2]; ce qui est la même chose, en d'autres termes, que ce qui a été défini et répété tant de fois contre les pélagiens et les semi-pélagiens[3]: que la grâce n'est point donnée selon les mérites. Car les mérites sont les œuvres; et si la grâce était donnée selon les œuvres, elle serait donnée selon les mérites. Il ne faut pas entendre pour cela qu'une certaine suite de la grâce, comme celle qui nous obtient, non-seulement la gloire future, mais encore dans cette vie, l'accroissement de la grâce même, ne puisse pas être un fruit de nos bonnes œuvres, c'est-à-dire, de nos bons mérites; et quand la grâce nous est donnée, non pas selon nos œuvres, mais selon la foi, comme il arrive dans la justification, saint Augustin demeure d'accord qu'elle est donnée selon

[1] *De dono pers.* cap. VII.

[1] *De dono pers. cap.* XVI.
[2] *Rom.* II, 6.
[3] *Conc. Valent.*

les mérites ; puisque la foi, dit ce Père, n'est pas sans mérite, NEQUE ENIM NULLUM EST MERITUM FIDEI. Comment donc a-t-on défini si certainement que la grâce n'est pas donnée selon les mérites, si ce n'est à cause que de grâce en grâce, de mérite en mérite, il en faut venir au moment où la grâce de bien commencer actuellement nous est donnée sans mérite, pour être continuée avec la même miséricorde, par celui qui a fait en nous le commencement, conformément à cette parole de saint Paul [1] : *Celui qui a commencé en vous la bonne œuvre* (de votre salut) *la perfectionnera jusqu'au jour* (qu'il faudra paraître devant le tribunal) *de Jésus-Christ;* c'est-à-dire, vous donnera la persévérance.

On ne peut donc pas s'empêcher de reconnaître, avec saint Augustin, un enchaînement de grâces si bien préparées, que tous ceux qui les ont font bien : donc tous ceux qui ne font pas bien ne les ont pas ; et les autres, c'est-à-dire, ceux qui font bien, leur sont préférés par une prédilection dont ils lui doivent de continuelles actions de grâces.

CHAPITRE XIII.

Neuvième proposition, où l'on commence à démontrer que la doctrine de saint Augustin, sur la prédestination gratuite, est très-claire.

Toute la doctrine de saint Augustin, sur la prédestination gratuite, est enfermée dans la doctrine précédente. C'est une neuvième proposition qui ne souffre aucune difficulté. Pour l'établir, il ne faut que ce seul principe, rapporté à cette occasion par saint Augustin, que tout ce que Dieu donne, il a résolu de toute éternité de le donner : tout ce qu'il exécute dans la dispensation temporelle de sa grâce, il l'a prévu et prédestiné avant tous les temps. Dans cette dispensation et distribution temporelle de la grâce, les prières de l'Église nous ont fait voir une préférence gratuite pour tous les saints ; c'est-à-dire, pour tous ceux qui vivent et qui agissent saintement ou pour un temps, ou pour toujours. Cette préférence est donc prévue, voulue, ordonnée de toute éternité, et cela même, dit saint Augustin, c'est la prédestination.

Nous avons donc eu raison de dire que la doctrine de la prédestination est entièrement renfermée dans celle de la gratuite dispensation de la grâce, puisque, comme dit saint Augustin [2], *toute la différence qu'il y a entre la grâce et la prédestination, c'est que la prédestination est la préparation de la grâce, et la grâce, le don même que Dieu nous en fait :* INTER GRATIAM ET PRÆDESTINATIONEM HOC TANTUM INTEREST (pesez ces mots HOC TANTUM) QUOD PRÆDESTINATIO EST GRATIÆ PRÆPARATIO, GRATIA VERO JAM IPSA DONATIO ; d'où ce saint docteur conclut que ces deux choses, la prédestination et la donation actuelle de la grâce, ne diffèrent que comme la cause et l'effet ; puisque, dit-il, la prédestination est, comme on a vu, *la préparation de la grâce ; et la grâce donnée, dans le temps est l'effet de la prédestination.*

Ce Père montre cette vérité par cet autre excellent principe, que Dieu prédestine, non pas les œuvres d'autrui, mais les siennes propres, FACTA NON ALIENA, SED SUA [1] ; car il prévoit beaucoup de choses qu'il ne fait pas, comme les péchés ; mais il ne prédestine rien qu'il ne fasse, puisqu'il ne prédestine et ne préordonne que les bonnes œuvres qu'il fait, par cette grâce que nous avons vu, qu'on ne cesse de lui demander. Lors donc qu'il fait en nous ces bonnes œuvres, il dispense cette grâce ; et lorsqu'il la prépare, il prévoit *et il prédestine ce qu'il devait faire* : PRÆDESTINATIONE PRÆSCIVIT QUÆ FUERAT IPSE FACTURUS [2].

C'est là, en termes formels, le raisonnement du prophète Amos, et de l'apôtre saint Jacques [3], dans le concile de Jérusalem. Ce prophète prédit et promet la conversion des Gentils, et il ajoute : *Voilà ce que dit le Seigneur qui fait ces choses :* c'est Dieu qui convertira les Gentils, par ce secours qui change les cœurs : il ne lui est pas plus malaisé de prédire que de promettre ce qu'il doit faire ; et c'est pourquoi saint Jacques conclut : *L'ouvrage de Dieu est connu de lui de toute éternité.* Saint Augustin ne fait pas un autre raisonnement, et ne suppose pas un autre principe. Accordez-lui que c'est Dieu qui tourne les cœurs où il lui plaît (c'est ce que vous ne sauriez lui nier après les prières de l'Église) : accordez-lui encore qu'il a connu et qu'il a voulu son propre ouvrage, ce Père n'en veut pas davantage sur la prédestination.

Il n'y a rien de si clair, et saint Augustin présuppose aussi partout, que ce qu'il enseigne de la prédestination, est la chose du monde la plus évidente. *Dieu donne*, dit-il [4], *la persévérance jusqu'à la fin, il a prévu que cela serait*, c'est-à-dire, qu'il donnerait la persévérance : *voilà donc*, poursuit-il, *ce que c'est que la prédestination ;* ce qu'il explique dans la suite en d'autres termes qui ne sont pas moins évidents, lorqu'il dit [5] : « C'est une erreur manifeste de penser qu'il ne

[1] *Phil.* I, 6.
[2] *Lib. de præd. SS.* cap. X.

[1] *Lib. de præd. SS.* cap. X.
[2] *Ibid.*
[3] *Act.* XV, 15, 17, 18. *Amos.* IX, 12.
[4] *Lib.* II, *de dono pers.* cap. VII.
[5] *Ibid.* cap. XVII.

« donne pas la persévérance ; or, il a prévu qu'il « donnerait toutes les grâces qu'il avait à faire, « afin qu'on persévérât, et il les a préparées dans « sa prescience : la prédestination n'est rien autre « chose. » Un peu après il réduit cette doctrine à cet argument démonstratif : « Lorsque Dieu nous « donne tant de choses, dira-t-on qu'il ne les a « pas prédestinées? De là il s'ensuivrait de deux « choses l'une, ou qu'il ne les aurait pas données, « ou qu'il n'aurait pas su qu'il les donnerait : que « s'il est certain qu'il les donne, et qu'il ne soit « pas moins certain qu'il a prévu qu'il les donne- « rait, bien certainement il les a prédestinées. » Il conclut par ces paroles : « Si la prédestination « que nous défendons n'est pas véritable, Dieu « n'a pas prévu les dons qu'il ferait aux hommes : « or est-il qu'il les a prévus, donc la prédestination que nous défendons est certaine.

CHAPITRE XIV.

Suite de la même démonstration : quelle prescience est nécessaire dans la prédestination.

On voit par là quelle prescience il faut reconnaître dans la prédestination. *C'est*, comme dit saint Augustin[1], *une prescience par laquelle Dieu prévoit ce qu'il devait faire*, PRÆDESTINASSE EST HOC PRÆSCISSE QUOD FUERAT IPSE FACTURUS. Ce n'est donc pas une prescience de ce que l'homme doit faire; mais de ce que Dieu doit faire dans l'homme : non que Dieu ne prévoie aussi ce que l'homme doit faire; mais c'est que ce qu'il doit faire est une suite de ce que Dieu fait en lui, et qu'il voit le consentement futur de l'homme dans la puissance de la grâce qu'il lui prépare.

C'est enfin pour cette raison, que saint Augustin définit la prédestination, *la prescience et la préparation de tous les bienfaits de Dieu, par lesquels sont certainement délivrés tous ceux qui le sont. La prédestination des saints n'est*, dit-il[2], *autre chose que cela :* HÆC PRÆDESTINATIO SANCTORUM NIHIL ALIUD EST QUAM PRÆSCIENTIA ET PRÆPARATIO BENEFICIORUM DEI QUIBUS CERTISSIME LIBERANTUR QUICUMQUE LIBERANTUR. Toute l'école reçoit cette définition de saint Augustin comme constante. Il est donc constant que Dieu a des moyens certains de délivrer l'homme, c'est-à-dire, de le sauver. S'il les donnait à tous, tous seraient sauvés; il ne les donne donc pas à tous, ces moyens certains; car c'est de ceux-là dont il s'agit : et à qui les donne-t il? à quelques-uns de ceux qui sont sauvés? non ; c'est à tous ceux qui le sont : QUIBUS CERTISSIME LIBERANTUR QUICUMQUE LIBERANTUR.

[1] *Lib.* II, *de dono pers.* cap. XVII et XVIII
[2] *Ibid.* cap. XIV.

Tous donc ont reçu ces bienfaits dont l'effet devait être si certain ; et d'où les ont-ils reçus, sinon d'une bonté aussi spéciale que ces bienfaits sont particuliers? Cette bonté est par conséquent aussi gratuite que le sont ces bienfaits mêmes, étant impossible et manifestement absurde que Dieu ne prépare gratuitement et de toute éternité ce qu'il accorde gratuitement dans le temps.

CHAPITRE XV.

Dixième proposition, où l'on démontre que la prédestination, comme on vient de l'expliquer par saint Augustin, est de la foi : passage du cardinal Bellarmin.

La dixième proposition est que cette doctrine de saint Augustin sur la prédestination est de foi. D'abord saint Augustin l'enseigne ainsi très-expressément par les prières de l'Église, lorsque après les avoir remarquées, et après avoir aussi remarqué que prier est un don de Dieu, il poursuit ainsi[1] : « Ces choses donc que l'Église demande « à Dieu, et qu'elle n'a jamais cessé de lui de- « mander depuis qu'elle est établie, sont prévues « de Dieu comme des choses qu'il devait donner, « et qu'il avait même déjà données dans la pré- « destination, comme l'Apôtre le déclare ; » d'où il tire cette conséquence : « Celui-là donc pourra « croire que la vérité de cette prédestination et de « cette grâce n'a pas toujours fait partie de la foi « de l'Église, qui osera dire que l'Église n'a pas « toujours prié, ou n'a pas toujours prié avec vé- « rité, soit afin que les infidèles crussent, soit « afin que les fidèles persévérassent ; mais si elle « a toujours demandé ces biens comme étant des « dons de Dieu, elle n'a jamais pu croire que « Dieu les ait pu donner sans les connaître, et par « là l'Église n'a jamais cessé d'avoir la foi de cette « prédestination, qu'il faut maintenant défendre « avec une application particulière contre les nou- « veaux hérétiques. »

Il est donc clair comme le soleil, que la prédestination que saint Augustin défendait dans les livres d'où sont tirés tous ces passages, c'est-à-dire, dans ceux *de la Prédestination des Saints* et *du Don de la Persévérance*, appartient à la foi, selon ce Père, et que c'était cette foi qu'il fallait défendre contre les hérétiques ; et la raison en est premièrement, qu'on ne peut nier sans erreur, que les prières où l'Église demande les dons qu'on vient d'entendre, ne soient dictées par la foi, en laquelle seule elle prie; et secondement, qu'il n'est pas moins contre la foi de dire *que Dieu n'ait pas prévu et les dons qu'il devait accorder, et ceux à qui il en devait faire la distribution*[2]; ce qui fait dire à saint Augustin aussi

[1] *Lib.* II, *de dono pers.* cap. XXIII.
[2] *Ibid.* cap. XXIV.

affirmativement qu'on le peut faire[1] : *Ce que je sais, c'est que personne n'a pu sans errer disputer contre la prédestination que nous avons entrepris de défendre.*

Le cardinal Bellarmin, après avoir rapporté ces passages de saint Augustin, et en même temps remarqué les définitions du saint-siége, qui ont déclaré entre autres choses que saint Augustin n'a excédé en rien, conclut que la doctrine de ce saint sur la prédestination n'est pas une doctrine particulière, mais la foi de toute l'Église : autrement saint Augustin, et après lui les papes qui le soutiennent, seraient coupables de l'excès le plus outré, puisque ce Père avait donné son sentiment pour un dogme certain de la foi.

CHAPITRE XVI.

Différence de la question dont on dispute dans les écoles entre les docteurs catholiques, sur la prédestination à la gloire, d'avec celle qu'on vient de traiter.

Par là il faut remarquer la différence entre la question de la prédestination, comme elle s'agite dans les écoles parmi les docteurs orthodoxes, et comme elle est établie par saint Augustin contre les ennemis de la grâce. Car ce qu'on dispute dans l'école, c'est à savoir si le décret de donner la gloire à un élu précède ou suit d'un instant, qu'on appelle de nature ou de raison, la connaissance de leurs bonnes œuvres futures, et des grâces qui les leur font opérer; ce qui n'est qu'une précision peu nécessaire à la piété : au lieu que saint Augustin, sans s'arrêter à ces abstractions, dans le fond assez inutiles, entreprend seulement de démontrer, qu'étant de la foi, par les prières de toute l'Eglise, qu'il y a une distribution des bienfaits de Dieu, par où sont menés infailliblement au salut ceux qui les reçoivent, cette distribution ne peut être aussi purement gratuite qu'elle l'est dans l'exécution, qu'elle ne le soit autant et aussi certainement dans la prescience et la prédestination divine; de sorte que l'un et l'autre est également de la foi.

CHAPITRE XVII.

Les douze sentences de l'Épître de saint Augustin à Vital.

C'est encore ce qui résulte de l'Épître à Vital[2], une des plus doctes et des plus précises de saint Augustin, selon le père Garnier; puisque ce saint évêque y ayant posé douze sentences, comme il les appelle, qui renferment tout le fondement de la prédestination gratuite, déclare en même temps jusqu'à trois fois qu'*elles appartiennent à la foi catholique, et que tout ce qu'il y a de catholiques les reçoivent*[1] ; en quoi tout le monde sait qu'il est suivi par saint Prosper et par les autres saints défenseurs de la grâce chrétienne, et soutenu par les papes, qui ont décidé, avec l'applaudissement de toute l'Église, que la doctrine de ce saint était irrépréhensible; encore qu'il n'y eût rien qui le fût moins que de donner comme de foi ce qui n'en est pas.

CHAPITRE XVIII.

Onzième proposition, où l'on commence à fermer la bouche à ceux qui murmurent contre cette doctrine de saint Augustin.

Onzième proposition : Ceux à qui Dieu ne donne pas ces grâces singulières, qui mènent infailliblement ou à la foi, ou même au salut et à la persévérance finale, n'ont point à se plaindre. La raison en est, dit saint Augustin[2], que le Père de famille, qui ne les doit à personne, serait en droit, selon l'Évangile, de répondre à ceux qui se plaindraient : *Mon ami, je ne vous fais point de tort : ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux? et faut-il que votre regard soit mauvais* (injuste, jaloux), *parce que je suis bon*[3]? Et si ces murmurateurs répondent encore que dans cette parabole il s'agit du plus et du moins, et non pas d'être à la fin privé de tout, comme le sont les réprouvés, le Père de famille n'en dira pas moins : *Je ne vous fais point de tort;* puisque, si je vous laisse dans la masse justement damnée de votre origine, vous n'avez point à vous plaindre de la justice que je vous fais; et si je vous en ai tiré par ma pure grâce, et que vous vous soyez replongé vous-même dans cette masse corrompue, en suivant la concupiscence, qui en est venue, je vous fais d'autant moins de tort que je ne vous ai pas refusé les grâces absolument nécessaires pour conserver la justice que je vous avais donnée; ainsi vous n'avez qu'à vous imputer votre perte. Et si ces murmurateurs nous disent encore que cela est difficile à concilier avec la préférence gratuite que nous venons d'établir avec tant de certitude, il faudra enfin leur fermer la bouche avec cette parole de saint Augustin[4] : *Faut-il nier ce qui est certain, à cause qu'on ne peut comprendre ce qui est caché? ou faudra-t-il dire que ce qu'on voit clairement ne soit pas, à cause qu'on ne trouve pas la raison pourquoi il est?* Et enfin, si l'autorité et la raison de saint Augustin ne leur suffisent pas, que répondront-ils à l'apôtre, lorsqu'il leur dira : *Qui connaît les desseins du Seigneur, ou qui est entré dans ses conseils?*

[1] *Lib.* II, *de dono pers.* cap. XVIII.
[2] *Ep.* CCXVII, al. CVII.

[1] *Ep.* CCXVII, al. CVII, n° 17, 25.
[2] *Lib. de dono pers.* cap. VIII.
[3] *Matth.* XX, 15.
[4] *De dono pers.* cap. XIV, n° 37.

O homme, qui êtes-vous pour disputer contre Dieu? Ne savez-vous pas que ses conseils sont impénétrables, et ses voies incompréhensibles [1] ?

CHAPITRE XIX.

Douzième proposition, où l'on démontre que, bien loin que cette doctrine mette les fidèles au désespoir, il n'y en a point pour eux de plus consolante.

Douzième et dernière proposition : Loin de désespérer les fidèles, ou même de troubler et de ralentir les mouvements de la piété, la doctrine de saint Augustin, qu'on vient d'exposer, est le soutien de la foi, et la plus solide consolation des âmes pieuses. Que désire un homme de bien, que d'assurer son salut autant qu'il est possible en cette vie? C'est pour l'assurer, que les ennemis de la prédestination gratuite veulent qu'on le remette entre leurs mains, et que chacun soit maître absolu de son sort; parce qu'autrement nous ne serions assurés de rien, la disposition que Dieu fait de nous étant incertaine. C'est précisément ce qu'on objectait à saint Augustin [2]; mais il n'y a rien de plus fort et de plus consolant que sa réponse: « Je m'étonne, dit ce saint docteur [3], que les hommes « aiment mieux se fier à leur propre faiblesse qu'à « la fermeté de la promesse de Dieu. Je ne sais « pas, dites-vous, ce que Dieu veut faire de moi. « Quoi donc, savez-vous mieux ce que vous vou« lez faire de vous-même, et ne craignez-vous pas « cette parole de saint Paul : QUE CELUI QUI « CROIT ÊTRE FERME, PRENNE GARDE A NE PAS « TOMBER [4]? Puis donc que l'une et l'autre volonté, « celle de Dieu et la nôtre, nous sont incertaines, « pourquoi l'homme n'aimera-t-il pas mieux aban« donner sa foi, son espérance et sa charité, à la « plus forte, qui est celle de Dieu, qu'à la plus « faible, qui est la sienne propre? »

L'homme, qui est la faiblesse même, qui sent que sa volonté lui échappe à chaque pas, toujours prêt à s'abattre au premier souffle, ne doit rien tant désirer que de la remettre entre des mains sûres, qui daignent la recevoir pour la tenir ferme parmi tant de tentations. C'est ce qu'on fait en la remettant uniquement à la grâce de Dieu. Vous vous contentez, dites-vous, d'une grâce qui soit laissée si absolument en votre puissance, qu'elle ait en bien ou en mal tout l'effet que vous voudrez, sans que Dieu s'en mêle plus à fond. Mais l'Église ne vous apprend pas à vous contenter d'un tel secours, puisqu'elle vous en fait demander un autre qui assure entièrement votre salut. Vous voudriez du moins pouvoir vous flatter de la pensée que vous ferez quelquefois le bien sans une grâce ainsi préparée ; mais l'Église ne vous le permet pas ; puisqu'après vous avoir appris à la demander, elle vous apprend, si l'effet s'ensuit, à rendre grâces à Dieu de l'avoir reçue ; et par là, que prétend-elle, sinon que vous mettiez l'espérance de votre salut, à l'exemple de saint Cyprien, en la seule grâce? car c'est là, dit ce saint martyr [1], ce qui fait exaucer nos prières, lorsqu'*elles sont précédées d'une humble reconnaissance de notre faiblesse; et que, donnant tout à Dieu, nous obtenons de sa bonté tout ce que nous demandons dans sa crainte.*

Il dit, et saint Augustin le dit après lui, qu'il faut tout donner à Dieu ; non pour éteindre la libre coopération du franc arbitre, mais pour nous montrer qu'elle est comprise dans la préparation de la grâce dont nous parlons. *Nous voulons*, dit saint Augustin [2], *mais Dieu fait en nous le vouloir : nous agissons ; mais Dieu fait en nous notre action selon son bon plaisir:* ainsi, encore une fois, elle est comprise dans celle de Dieu. *Il nous est bon, il nous est utile de le croire et de le dire, cela est vrai, cela est pieux, et rien ne nous convient mieux que de faire devant Dieu cette humble confession, et de lui donner tout.*

Si quelque chose est capable de mettre dans le cœur du chrétien une douce espérance de son salut, ce sont de tels sentiments. Car, comme c'est la confiance qui nous obtient un si grand bien, quelle plus grande confiance l'âme peut-elle témoigner à son Dieu, que celle d'abandonner entre ses mains un aussi grand intérêt que celui de son salut? Celui-là donc qui a le courage de lui remettre une affaire de cette importance, et la seule, à dire vrai, qu'on ait sur la terre, dès lors a reçu de lui une des marques des plus assurées de sa prédestination ; puisque l'objet que Dieu se propose dans le choix de ses élus, étant de se les attacher uniquement, et de leur faire établir en lui tout leur repos, le premier sentiment qu'il leur inspire doit être sans doute celui-là. Ce premier gage de son amour les remplit de joie ; et leur prière devenant d'autant plus fervente, que leur confiance est plus pure et leur abandon plus parfait, ils conçoivent plus d'espérance qu'elle sera exaucée, et ainsi que l'humble demande qu'ils font à Dieu de leur salut éternel aura son effet; ce qu'ils attendent d'autant plus de sa bonté, que c'est encore elle qui leur inspire la confiance de prier ainsi, et de se remettre entre ses bras.

Si quelque chose peut attirer le regard de Dieu, c'est la foi et la soumission de ceux qui savent lui faire un tel sacrifice. Dire que cette doctrine,

[1] *Rom.* XI, 33, 34.
[2] *Ep. Hilar. ad Aug.*
[3] *Lib. de præd. SS.* cap. XI, n° 21.
[4] I *Cor.* X, 12.

[1] *De Orat. Domin. ap. August. de don. pers.* cap. VI, n° 12.
[2] *Ibid.*

qui est le fruit de la foi de la prédestination, met les hommes au désespoir, *c'est dire,* dit saint Augustin[1], *que l'homme désespère de son salut quand il en met l'espérance, non point en lui-même, mais en Dieu, quoique le prophète crie :* MAUDIT L'HOMME QUI SE FIE EN L'HOMME[2]. Ceux donc que cette doctrine jette dans le relâchement ou dans la révolte, sont ou des esprits lâches, qui veulent donner ce prétexte à leur nonchalance, ou des superbes qui ne savent pas ce que c'est que Dieu, ni avec quelle dépendance il faut paraître devant lui. Mais ceux qui le craignent, et qui savent que l'humilité est le seul moyen de fléchir une si haute majesté, travaillent à leur salut avec d'autant plus de soin et d'application, que, par l'humble état où ils se mettent devant Dieu dans la prière, ils doivent plus espérer d'être secourus. Il ne faut donc plus chercher d'autre repos. *Nous vivons,* dit saint Augustin[3], *avec plus de sûreté devant Dieu,* TUTORIES VIVIMUS, *lorsque nous lui donnons tout, que si nous cherchions à nous appuyer tout à fait sur nous-mêmes, ou même en partie sur lui et en partie sur nous,* parce qu'il arrive par ce moyen, selon le désir de l'Apôtre, que l'*homme est humilié, et que Dieu est exalté seul,* UT HUMILIETUR HOMO, ET EXALTETUR DEUS SOLUS[4].

C'est donc là de toutes les consolations que les enfants de Dieu peuvent recevoir, la plus solide et la plus touchante, de n'avoir à glorifier que Dieu seul dans l'ouvrage de leur salut; et il ne faut pas appréhender que la prédication de cette doctrine mette les hommes au désespoir : *Quoi! faut-il craindre,* dit saint Augustin[5], *que l'homme désespère de lui-même et de son salut, quand on lui montre à mettre en Dieu son espérance, et qu'il cesse d'en désespérer quand on lui dira, superbe et malheureux qu'il est, qu'il n'a qu'à espérer en lui-même?* Ce serait le comble de l'aveuglement et de l'orgueil. Mais si l'on ne peut entendre cette vérité dans la dispute, *si les esprits pesants et faibles ne sont pas encore capables de pénétrer les expositions de l'Écriture,* ils auront, continue saint Augustin[6], un moyen plus aisé d'entendre une vérité si importante à leur salut. Qu'ils laissent là toutes les disputes, et que seulement ils se rendent attentifs aux prières qu'ils font tous les jours : *sic audirent vel non audirent in hac quæstione disputationes nostras, ut magis intuerentur orationes suas :* c'est là que le Saint-Esprit, qui leur dicte leurs prières, leur décidera que c'est de Dieu uniquement qu'il faut tout attendre; puisqu'il faut attendre de lui, autant ce que nous faisons nous-mêmes, que ce qu'il fait en nous; et c'est là ce qu'ils apprendront dans les prières que *l'Église a toujours faites et fera toujours, depuis son commencement jusqu'à ce que ce siècle finisse,* QUAS SEMPER HABUIT ET HABEBIT ECCLESIA AB EXORDIIS SUIS DONEC FINIATUR HOC SÆCULUM.

[1] *De dono pers.* cap. XVII.
[2] *Jer.* XVII, 5.
[3] *De dono pers.* cap. VI, n° 12.
[4] *De præd. SS.* cap. V, n° 9.
[5] *De dono pers.* cap. XXII.
[6] *Ibid.* cap. XXIII, n° 63.

CHAPITRE XX.

Suite des consolations de la doctrine précédente : prédestination de Jésus-Christ.

Les fidèles, à qui Dieu propose une si solide consolation, n'en doivent point chercher d'autres, ni souhaiter de devoir leur salut à une autre cause qu'à la bonté et à l'éternelle prédilection de celui dont il est écrit : *Que ce n'est pas nous qui l'avons aimé; mais que c'est lui qui nous a aimés le premier*[1]; ce qui les doit d'autant plus toucher, que cette grâce qui se trouve dans tous les élus, a précédé dans leur chef. Je ne m'étonne donc pas que M. Simon, qui est l'ennemi de la prédestination, se déclare premièrement avec tout l'acharnement que nous avons vu contre celle de Jésus-Christ : mais nous lui dirons, malgré qu'il en ait, avec saint Augustin[2], que *le modèle le plus éclatant de la prédestination et de la grâce, est le Sauveur même. Par quel mérite, ou des œuvres ou de la foi, la nature humaine, qui est en lui, a-t-elle obtenu d'être ce qu'elle est; c'est-à-dire, d'être unie au Verbe en unité de personne?* Saint Augustin conclut de ce principe, que nous sommes faits les membres de Jésus-Christ par la même grâce qui l'a fait être notre chef : *que celui-là nous fait croire en Jésus-Christ qui nous a fait Jésus-Christ, en qui nous croyons;* par conséquent, que la même grâce qui l'a fait Christ, nous a faits chrétiens, et que ce qui a mis en lui la source des grâces l'a dérivée sur nous, à chacun selon sa mesure : d'où il s'en suit que notre prédestination est aussi gratuite que la sienne. C'est notre consolation d'être aimés, d'être choisis, d'être prévenus à notre manière, comme l'a été Jésus-Christ. Il a été promis, et les élus ont été promis : Dieu a promis de faire naître son Fils unique d'Abraham[3], et lorsqu'il a promis au même Abraham de le faire le père de tous les croyants, il lui a promis en même temps tous les enfants de la foi et de la promesse[4]. Il est écrit que *ce qu'il a promis, il est puis-*

[1] I. *Joan.* IV, 10.
[2] *De præd. SS.* XV. *De dono pers.* XXIV. *Oper. Imp.* lib. I, num. 138, 140, 141.
[3] *Rom.* IV, 10.
[4] *De præd. SS.* cap. X.

sant pour le faire. Saint Paul ne dit pas : Ce qu'il a promis, il est puissant pour le prévoir : mais il dit : *Ce qu'il a promis, il est puissant pour le faire*[1]. Il fait donc la foi dans les enfants de la promesse : il en fait jusqu'au premier commencement, puisque c'est cela même qu'il a promis, lorsqu'il a promis aux enfants de la foi de leur donner la naissance ; c'est-à-dire, de leur donner leur être depuis leur conception en Jésus-Christ. Il a promis la persévérance de ces mêmes enfants de la foi, lorsqu'il a dit : *Je mettrai ma crainte dans leur cœur, afin qu'ils ne me quittent pas*[2] ; et cela qu'est-ce autre chose, dit saint Augustin[3], sinon en d'autres paroles : que *sa crainte qu'il leur donnera sera si grande, qu'ils lui* seront *attachés persévéramment?* Ce qu'il a promis, il l'a fait : il a fait la persévérance comme il a fait le commencement. *Comme il a fait*, dit saint Augustin[4], *qu'on vînt à lui, il a fait qu'on ne s'en retirât jamais.* L'un et l'autre est l'effet de la même grâce, et cette grâce est l'effet de la prédestination ; c'est-à-dire, de ce regard de prédilection qui fait la consolation des chrétiens, et dont ils reçoivent un gage, lorsque Dieu leur inspire, avec la prière, la volonté de remettre en ses mains tout l'ouvrage de leur salut, de la manière qui a été dite.

CHAPITRE XXI.

Prières des particuliers, conformes et de même esprit que les prières communes de l'Église : exemples tirés de l'Église orientale : premier exemple, prière des quarante martyrs.

Pour confirmer ce qu'on vient de voir touchant l'esprit d'oraison qui paraît dans les prières de l'Église, il sera bon d'ajouter ici quelques prières des particuliers, par où l'on verra que chaque fidèle prie dans le même esprit que tout le corps ; c'est-à-dire, qu'il croit devoir demander à Dieu, non un simple pouvoir, mais l'effet même.

Et afin de nous attacher principalement aux saints de l'Église orientale, qui sont ceux qu'on voudrait pouvoir nous opposer, nous produirons, avant toutes choses, la prière des saints quarante martyrs de Sébaste, en Arménie, qui est ainsi rapportée par saint Basile : *Ils faisaient,* dit ce saint docteur[5], *d'une même voix cette prière : Nous sommes entrés quarante dans ce combat : qu'il y en ait quarante qui soient couronnés : qu'il n'en manque pas un seul à ce nombre* (que vous avez consacré par tant de mystères). On sait la suite de l'histoire, et qu'un des quarante ne pouvant souffrir la rigueur du froid, alla expirer dans un bain d'eau chaude que l'on avait préparé pour ceux qui renonceraient à la foi ; mais *les vœux de ces saints*, dit saint Basile, *ne furent pas inutiles pour cela ;* puisque la place de ce malheureux fut incontinent remplie par un ministre de la justice, préposé à garder ces saints, qui, touché d'une céleste vision, s'écria : *Je suis chrétien*, remplit le nombre désiré, et consola les martyrs de la triste défection d'un des compagnons de leur martyre.

On voit ici trois vérités : la première, que c'est de Dieu que ces saints attendent leur persévérance actuelle, et qu'ils lui en demandent l'effet.

La seconde est, dans la défection de ce malheureux, quoique arrivée bien certainement par sa faute, un secret jugement de Dieu, qu'il n'est pas permis d'approfondir, mais seulement de considérer que Dieu avait des moyens pour le faire persévérer comme les autres : c'est ce qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître. Pourquoi il ne les a pas employés, c'est sur quoi personne n'a rien à lui demander.

La troisième vérité est que Dieu, qui donne la persévérance par une grâce toute-puissante, donne par une grâce semblable le premier commencement de la conversion. C'est ce qui paraît dans cet officier qui fut tout à coup converti par un effet manifeste de la prière des saints martyrs. Dieu ne la pouvait exaucer sans exciter le cœur de cet infidèle par une grâce choisie et préparée, pour lui mettre en un instant la foi dans le cœur. Ainsi, par la même grâce qui rend les uns persévérants, l'autre est rendu chrétien : ces grâces sont préparées, c'est-à-dire, prédestinées de toute éternité : elles ne le sont point par les mérites, puisque ce converti n'en avait aucun. C'est pourquoi saint Basile dit qu'il est converti *comme un saint Paul, devenu comme lui prédicateur de l'évangile, dont il était un moment auparavant le persécuteur : appelé d'en haut comme lui, non par les hommes, ni par leur moyen et leur entremise.* Dieu, qui lui a donné, sans aucun mérite, la grâce de se convertir, aurait pu donner sans mérite à celui qui perdit la foi, la grâce de ne la pas perdre ; car il sut bien la donner au jeune Méliton, qui, par la vigueur de son âge, ayant survécu aux autres martyrs, fut laissé, pendant qu'on enlevait les corps, sur le lieu de leur martyre avec un reste de vie qui faisait espérer aux tyrans que la tentation de la conserver le porterait à se rendre. Mais Dieu, qui, pour accomplir les désirs de ses serviteurs, lui avait destiné la grâce de persévérer, suscita l'esprit de sa mère pour l'encourager jusqu'à la mort ; en sorte qu'ayant reçu avec son dernier soupir

[1] *De præd. SS.* cap. XXI.
[2] *Jerem.* XXXII, 40.
[3] *De dono pers.* cap. II.
[4] *Ibid.* cap VII.
[5] Tom. I, *Hom.* XX, XL *de Mart.*

les derniers témoignages de sa foi, elle le jeta sur le chariot où étaient entassés les autres corps des saints. Tous ces actes du libre arbitre, et de la mère et du fils, furent inspirés par la grâce que les martyrs avaient demandée; et Dieu montra par cet exemple, qu'encore que le malheur de ceux qui tombent ne doive être imputé qu'à leur faute, il n'en faut pas moins attribuer à la grâce tout le bien des persévérants, aussi bien que des commençants; parce qu'encore que ce bien soit un effet de leur libre arbitre, c'est une grâce particulière qui leur en inspire le bon usage.

CHAPITRE XXII.

Prière de plusieurs autres martyrs.

C'est ce qui paraît partout dans les *Actes des Martyrs*. Sans cesse au milieu de leurs tourments, on leur entend dire: *O Jésus-Christ, aidez-nous : c'est vous qui nous donnerez la patience : ne nous abandonnez pas* [1]. Ils sentaient que leurs forces auraient défailli parmi tant d'insupportables douleurs, pour peu que Dieu les eût laissés à eux-mêmes. C'est pourquoi ils lui demandent l'effet et l'actuelle persévérance; et pour montrer, s'ils persévéraient, qu'ils croyaient l'avoir reçue par la grâce qu'ils demandaient, ils en rendaient continuellement de particulières actions de grâces. En entrant dans la prison, ils offraient à Dieu leur louange avec actions de grâces *de ce qu'ils avaient persévéré jusqu'alors dans la foi et la religion catholique* [2]. Un autre disait : *Je vous rends grâces, mon Seigneur Jésus, de ce que vous m'avez donné cette patience.* C'est de l'effet et de la patience actuelle qu'ils rendent grâces. Un autre disait [3] : *J'ai Jésus-Christ en moi, je te méprise. Reconnais*, disait un autre [4], *que Jésus-Christ m'aide, et que c'est par là que je te méprise comme un vil esclave.* Taraque disait et répétait [5] : *Je résiste aux inventions de ta cruauté : je te surmonte par Jésus-Christ, qui me rend fort;* et encore : *Je ne respire que la mort; mais dans cette patience, ma gloire est en Dieu.* Ainsi ils reconnaissaient en deux manières la grâce qui les faisait vaincre; l'une en la demandant, et l'autre en rendant grâces de l'avoir reçue. Euplius joignait l'un et l'autre [6] : *Je vous rends grâces, Seigneur; conservez-moi, puisque c'est pour vous que je souffre : aidez-nous, Seigneur, jusqu'à la fin, et ne délaissez pas vos serviteurs, afin qu'ils vous glorifient aux siècles des siècles.* Voilà d'où ils attendaient la persévérance, parce qu'ils savaient que c'était de là qu'ils avaient reçu le commencement. Lorsque pour tirer de leur bouche le nom de leurs docteurs, qu'ils ne voulaient pas découvrir pour ne leur point attirer de semblables peines, on leur demandait qui les avait induits à cette doctrine, ils répondaient [1] : *Celui-là nous l'a donnée qui l'a aussi donnée à saint Paul, lorsque de persécuteur des Églises, par sa grâce il en est devenu le docteur.* Par quelle grâce, sinon par celle dont l'effet était infaillible? Ainsi la grâce efficace, que M. Simon ne peut souffrir dans saint Augustin, était celle que demandaient les martyrs, et dans laquelle ils mettaient leur confiance.

[1] *Act. Mart.* edit. D. Ruin *Act. Tarach.* p. 423.
[2] *Acta Pionii*, p. 140.
[3] *Act. Tarach.* jam. cit.
[4] *Act. Theod.* p. 397.
[5] *Act. Tar.* jam. cit.
[6] *Act. Eupl.* p. 488.

CHAPITRE XXIII.

Prière de saint Éphrem.

Après les prières des martyrs, on n'en trouve point de plus sainte parmi les Orientaux, que celle de saint Éphrem le Syrien, dont les Pères du quatrième siècle ont célébré les louanges. Ce qui fait le plus à notre sujet, c'est que demandant à Dieu, en cent manières différentes, *qu'il mette des bornes dans son cœur à ses désirs, afin que, sans jamais se détourner ni à droite, ni à gauche* [2], il marche persévéramment dans ses voies; il reconnaît encore que cette prière lui est donnée comme tout le reste par la grâce : *Votre grâce, Seigneur, m'a donné la confiance de vous parler* [3]. Voilà un aveu bien clair que la prière est un don de Dieu : *Donnez-moi la componction et les larmes, afin que je pleure nuit et jour mes péchés avec humilité et charité, et pureté de cœur.* Donner la componction, c'est donner l'esprit de prière, et ouvrir la source des larmes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il dit ailleurs, que *Dieu donne la grâce gratuitement, encore qu'il l'accorde aux larmes;* c'est, comme on voit, qu'il donne les larmes mêmes, et qu'il croit donner gratuitement ce qu'on achète avec ses dons. Un peu après : « Que ma prière, ô Seigneur, approche de vous; faites fructifier en « moi votre céleste semence, qui me fasse offrir à votre bonté des gerbes pleines de confession et de componction : faites que je crie « avec actions de grâces : Gloire soit donnée à « celui qui m'a donné de quoi lui offrir! » Par où l'on voit que Dieu a donné la prière même et l'action de grâces; et c'est pourquoi il dit encore [4] : « Je ne cesserai, mon Seigneur, de célébrer les « louanges de votre grâce : je ne cesserai de vous « chanter des cantiques spirituels : je suis attiré

[1] *Act. Lucin.* p. 165.
[2] *Conf.* t. 1, p. 266, 267.
[3] P. 63, col. 2.
[4] *Beatitud.* t. 1, p. 187.

« à vous, mon Sauveur, par le désir de vous pos-« séder; votre grâce pousse mon esprit à vous « suivre par une secrète et merveilleuse douceur : « que mon cœur soit une terre fertile, qui rece-« vant votre bonne semence, et arrosée de vo-« tre grâce comme d'une céleste rosée, mois-« sonne comme un très-bon fruit le componction, « l'adoration, la sanctification (de votre saint « nom), dons qui vous sont toujours agréables. » La componction, la prière, l'adoration, les saints cantiques viennent à l'âme par l'infusion de la grâce, et de la douceur admirable dont elle prévient les cœurs. C'est ce qui lui fait ajouter [1] : *Quand votre grâce a voulu, elle a dissipé mes ténèbres, pour faire retentir mon âme de douces louanges.* Il ne faut donc pas s'étonner, s'il demande avec tant de foi les bonnes œuvres, comme un don particulier de la grâce, puisqu'il reconnaît qu'il tient de Dieu la grâce de la prière, qui les lui fait demander : il attribue à Dieu jusqu'au premier commencement de la conversion, lorsqu'il « dit [2] : Convertissez-moi, Seigneur, avec la brebis « perdue et trouvée; et comme vous l'avez portée « sur vos épaules, tirez mon âme avec votre main « et offrez-la à votre Père. » L'âme n'a donc rien d'elle-même que son égarement et sa perte : « Qui « pourrait, Seigneur, supporter les conseils et les « efforts de notre ennemi, qui ne cesse d'affliger « mon âme de pensées et d'actes pour la faire suc-« comber, si elle était destituée de votre secours [3]? » Mais pour montrer quel est le secours qu'il se croit obligé de demander, il ajoute : « Et parce que le « temps de ma vie s'est passé en vanité et en mau-« vaises pensées, donnez-moi un remède efficace, « par lequel je sois pleinement guéri de mes plaies « cachées, et fortifiez-moi, afin que du moins, à « la dernière heure où ma vie très-inutile est par-« venue sans rien faire, je travaille soigneuse-« ment dans votre vigne; car, ô mon Sauveur, « dit-il ailleurs [4], si vous ne donnez durant cette « vie à ce misérable pécheur un esprit saint et « des larmes, pour effacer ses péchés par les lu-« mières que vous ferez luire dans son cœur, il « ne pourra soutenir votre présence. »

Dans toutes ces grâces qu'il demandait, il se fondait toujours sur la toute-puissance de Dieu : *Prions*, disait-il [5], *parce que Dieu peut ce qui est impossible à l'homme.* Ainsi il reconnaissait que tout ce qu'il demandait à Dieu pour le faire marcher dans ses voies, était l'effet de la toute-puissance de Dieu, et d'une grâce à qui rien ne résiste.

[1] *De comp. Serm.* I, p. 142.
[2] *Beatitud* p. 187.
[3] *Ibid.*
[4] *De comp. Serm.* I, p. 142.
[5] *Medit.* p. 255.

Il ne laissait pas, avec tout cela, de dire souvent que Dieu gratifiait ceux qui en sont dignes, et il ne croyait pas, en parlant ainsi, déroger à la pureté de la grâce; parce qu'il savait *qu'on ne pouvait plaire à la grâce que par la puissance de la grâce* [1]; loin de croire qu'un autre que Dieu nous pût faire dignes de lui, il disait [2] : *Si vous désirez quelque chose, demandez-le à Dieu; et lorsque vous trouverez quelque bien en vous, rendez-lui-en grâces, parce que c'est lui qui vous l'a donné.*

Voilà dans un homme, dont la sainteté a été l'admiration du quatrième siècle, une image de la piété de l'Église orientale, tant d'années avant que saint Augustin eût écrit sur cette matière. Qui sera le présomptueux qui, considérant cette suite de bienfaits divins que les serviteurs de Jésus-Christ se croient obligés de lui demander pour être conduits efficacement à leur salut, pourra croire qu'on peut mériter cet enchaînement de grâces, pendant qu'on voit au contraire, parmi ces grâces, la première conversion du cœur, et l'instinct des saintes prières par lesquelles on peut mériter quelque chose? Saint Éphrem connaissait donc cette grâce qui fait la séparation gratuite des élus d'avec les réprouvés. Sans doute il n'ignorait pas qu'elle n'eût été prévue et préordonnée : il ne pouvait donc pas ne pas reconnaître la prédestination gratuite que saint Augustin a prêchée; et c'est en ce sens qu'il reconnaît devant Dieu *qu'il est introduit dans son royaume par sa seule grâce et par sa seule miséricorde* [3], parce que c'est aussi à elle seule qu'il doit la préparation de tous les secours par lesquels il devait être conduit heureusement et infailliblement à cette fin.

Ce n'est pas que ce saint ne reconnaisse, comme fait aussi saint Augustin, qu'on rejette souvent la grâce; et c'est aussi ce qui lui fait demander une grâce qui empêche de la rejeter. « Seigneur, dit-« il [4], si j'ai quelquefois rejeté et si je rejette en-« core votre grâce comme un homme terrestre, « vous toutefois qui avez rempli de votre bénédic-« tion les cruches (de Cana), assouvissez la soif « que j'ai de votre grâce : faites, malgré mon in-« dignité et mes résistances, que j'en sois effecti-« vement rempli. »

CHAPITRE XXIV.

Prière de Barlaam et de Josaphat, dans saint Jean de Damas.

Cette doctrine, dans laquelle consistait le fond de la piété, passait d'âge en âge. Au septième

[1] *Medit.* 131.
[2] Tom. II, *parœn.* cap. XV, p. 280.
[3] *De comp. Serm.* II, p. 143.
[4] *Conf. Éph.* p. 266.

siècle, saint Jean de Damas faisait prier ainsi son Barlaam, lorsqu'il donna la communion à son Josaphat [1] : « Regardez cette brebis raisonnable « qui approche de vos saints autels par mon mi- « nistère : convertissez cette vigne plantée par vo- « tre Esprit saint, et faites-la fructifier en fruits « de justice : fortifiez ce jeune homme, arrachez- « le au démon par votre bon esprit : apprenez-lui « à faire votre volonté, et ne lui retirez pas votre « secours. » Ce jeune homme disait aussi : « Je suis « faible, et incapable de faire le bien ; mais vous « pouvez me sauver : vous, qui tenez tout en vo- « tre puissance, ne permettez pas que je marche « dans les voies de la chair, mais apprenez-moi à « faire votre volonté. » Quand le solitaire dit : *Apprenez-moi*, et que Josaphat le répète, ils ne parlent pas de l'instruction extérieure qui avait déjà été faite ; mais de la doctrine du dedans, par laquelle actuellement on est véritablement enseigné de Dieu, selon la parole de Jésus-Christ, *erunt omnes docibiles Dei*, selon le grec *docti à Deo*, ou *docti Dei*, διδακτοὶ τοῦ θεοῦ [2], les disciples de Dieu au dedans par l'actuel accomplissement de sa volonté. C'est pourquoi ces deux saints disaient [3] : *Apprenez-nous à faire votre volonté*. C'est toujours l'effet qu'on demande, et on demande par conséquent une grâce qui le donne efficacement : ce qu'on explique par les mots suivants : « Quand vous inspirez des forces, les « faibles deviennent forts, puisque c'est vous « seul qui donnez un secours invincible. Fortifiez- « moi, afin que je demeure dans la foi jusqu'à la « fin de ma vie, etc. » Tout cela faisait voir d'où l'on attendait la persévérance, et par quelle grâce.

Dans une tentation qui semblait pousser à bout la vertu : « O Dieu, disait Josaphat [4], espérance « des désespérés, et refuge unique de ceux qui sont « destitués de secours, ne permettez pas que l'ini- « quité me corrompe, ni que je souille ce corps « que j'ai promis de vous garder pur. » Après qu'il eut dit Amen, et qu'il eut fini sa prière, *il sentit*, dit l'historien, *une consolation céleste, et les mauvaises pensées furent dissipées en un moment*. L'action de grâces suivait, aussi forte que la demande. « O Dieu, disait ce jeune prince, » en apprenant la conversion inespérée de son père [5], « qui racontera votre miséricorde et votre « puissance ? vous êtes celui qui changez les pierres « en étangs, et les rochers en ruisseaux. Cette « roche (c'est-à-dire, le cœur de mon père) est « devenue une cire molle quand il vous a plu : et « qui en doute, puisque vous pouvez faire naître « de ces pierres des enfants d'Abraham ? Étendez « donc sur votre serviteur cette main ouvrière et « invisible qui fait tout : achevez de le délivrer, « et faites-lui sentir très-efficacement que vous « êtes le seul dieu et le seul roi. » Lorsqu'il ajoute [1] : *Je vous rends grâces* d'un si soudain changement, *ô Dieu, amateur des hommes* ; et encore [2] : *Je vous rends grâces de ce que vous n'avez pas méprisé mes prières ni rejeté mes larmes, et de ce qu'il vous a plu de retirer mon père, votre serviteur, de ses péchés, et de le tirer à vous, qui êtes le Sauveur de tous*, il montre quel secours il avait besoin de demander pour obtenir un si grand effet, et en un mot, qu'il ne le fallait ni moins grand ni moins efficace.

[1] *Joan. Damas. hist.* 613.
[2] *Joan.* VI, 45.
[3] P. 620.
[4] P. 633.
[5] *Joan.* VI, p. 643.

CHAPITRE XXV.

Prières dans les hymnes : hymne de Synésius, évêque de Cyrène.

Parmi les prières des saints, il faut mettre dans les premiers rangs les hymnes qu'ils ont composées à la louange de Dieu. L'Église d'Occident a adopté celles de saint Ambroise, de Prudence et de beaucoup d'autres, où nous voyons à chaque vers qu'on demande à Dieu, non le pouvoir, mais l'effet et le secours qui l'attire, comme on voit dans l'hymne de Tierce, où l'on invoque le Saint-Esprit, afin *que la bouche, tous les sens, toute la force de l'âme, retentissent d'actions de grâces, que la charité s'allume en nous, et que l'ardeur s'en répande sur le prochain*, ce qu'on termine en disant : *O Père, accordez-le-nous, etc.* On n'a qu'à ouvrir le Bréviaire pour trouver dans toutes les hymnes ces prières, où l'on demande l'effet actuel ; mais les saints d'Orient ne sont pas moins attachés à ces demandes, que ceux d'Occident. Synèse, évêque de Cyrène, a composé au quatrième siècle des hymnes sacrées, dans lesquelles on trouve, avec le tendre d'Anacréon, la sublimité d'Alcée et de Pindare. Mais, sans nous arrêter là, il s'agit d'entendre dire à ce poëte céleste : « Découvrez-moi la lumière de la sagesse : « donnez-moi la grâce d'une vie tranquille : ôtez « de mes membres les maladies et l'emportement « désordonné de mes passions : chassez ces chiens « dévorants de mon âme, de mes prières, de mes « actions : donnez à votre suppliant une vie inno- « cente, une vie intellectuelle : gardez mon corps « sain et mon esprit pur : donnez-moi les fruits des « bonnes œuvres : donnez-moi des paroles véritables, et tout ce qui nourrit l'espérance : accordez, « Père céleste, à mon âme d'être unie à la lumière « primitive, et qu'y étant une fois unie elle ne se

[1] P. 643. — [2] P. 645.

« replonge jamais dans ces ordures terrestres[1], » c'est-à-dire, en d'autres termes : donnez-moi le commencement, donnez-moi la fin : « Afin, dit-« il[2], que je sois uni à la source de l'âme, donnez, « mon Dieu, une telle vie, une vie irrépréhensi-« ble à votre poëte. »

Mais de peur qu'on ne nous réponde qu'en demandant le commencement il avait déjà commencé, puisqu'il priait, il reconnaît la prière même comme un don de Dieu : « Accordez, dit-« il[3], à mon âme, que soigneusement gardée « (comme sous la clef) par votre main paternelle, « elle vous offre saintement des hymnes intellec-« tuelles avec la sainte assemblée qui règne avec « nous ; » et encore[4] : « Donnez-moi pour compa-« gnie un de vos saints anges, benin dispensateur « des prières conçues dans mon âme par une « lumière divine. » C'est le secret de la grâce, de savoir connaître que lorsque Dieu veut nous exaucer, il inspire premièrement les prières qu'il veut entendre ; et ensuite, quand on lui demande, comme fait ce philosophe chrétien, qu'il nous délivre des vices, et qu'il nous inspire la vertu, on impute tout à sa grâce jusqu'au premier commencement.

CHAPITRE XXVI.

Hymne de saint Clément d'Alexandrie, et sa doctrine conforme en tout à celle de saint Augustin.

Saint Clément d'Alexandrie est celui qui a donné à Synèse, au commencement du troisième siècle, le modèle des hymnes sacrées, dans celle qu'il a composée pour Jésus-Christ à la fin de son Pédagogue. Il la commence par cette prière, qui conclut ce livre : « Prions, dit-il[5], le Verbe en « cette manière : Regardez vos enfants d'un œil « propice, divin Pédagogue (conducteur des âmes « simples et enfantines). Fils et père qui n'êtes « qu'un Seigneur, donnez à ceux qui vous obéis-« sent d'être remplis de la ressemblance de votre « image, et de vous trouver, selon leur pouvoir, « un Dieu benin et un juge favorable : faites que « tous tant que nous sommes, qui vivons dans « votre paix, étant transférés à votre cité im-« mortelle, après avoir traversé les flots que met « le péché entre elle et nous (en attendant) nous « nous assemblions en tranquillité par votre Esprit « saint, pour vous louer et vous rendre grâces « nuit et jour jusqu'à la fin de notre vie ; » après quoi il parle ainsi : « Et parce que c'est le Verbe « notre conducteur qui nous a menés à son Église, « et nous a unis à lui (comme ses membres, ainsi « qu'il venait de dire), nous ferons bien pendant « que nous sommes ici assemblés dans un même « lieu, de lui en rendre grâces, et de lui offrir « des louanges convenables à ses instructions et « à sa conduite. » Son hymne suit ces paroles, et il l'entonne en cette sorte : « Frein des âmes do-« ciles, aile des oiseaux qui n'errent point, vrai « gouvernail des enfants remplis de simplicité, « assemblez-les pour louer d'une bouche sainte et « sincère Jésus-Christ, le conducteur des âmes « simples et enfantines. » On voit trois vérités dans tout ce discours de saint Clément d'Alexandrie : la première, que, comme les autres, il demande à Dieu l'effet : la seconde, qu'il rend grâces de l'avoir reçu : la troisième, que cet effet qu'il demande et dont il rend grâces, est premièrement la bonne vie qui nous rend semblables à Dieu ; et secondement, les saintes prières, les louanges, les actions de grâces ; puisqu'il veut que dieu et son Saint-Esprit mettent dans le cœur des fidèles la volonté de s'assembler pour les faire. Car c'est ainsi qu'il les assemble ; et par ce mouvement qu'il leur imprime, il commence à former en eux la prière ; puisque chacun prie déjà en particulier, aussitôt qu'il se sent ébranlé pour aller prier en commun.

Et puisque nous sommes tombés sur cette belle prière, pour en mieux prendre l'esprit, nous rapporterons un passage de son auteur sur la prière et la grâce. C'est dans son livre VII *des Tapisseries*, où il dit que *l'homme spirituel*, dont il y fait la peinture, γνωστικὸς (c'est toujours ainsi qu'il appelle le parfait chrétien), *demande à Dieu les vrais biens, c'est-à-dire, les biens de l'âme*[1]. Voilà ce qu'il dit en général, et qui comprend tout, et autant le commencement comme la fin. Pour s'expliquer plus en particulier, il ajoute que *l'action de grâces, et la demande qu'on fait à Dieu de la conversion du prochain, est le propre exercice du spirituel*[2]. On demande donc la conversion du prochain, c'est-à-dire, comme le démontre saint Augustin, l'actuel commencement de la bonne vie, comme un don venu de Dieu. *On demande*, dit encore saint Clément d'Alexandrie[3], *que ceux qui nous haïssent soient amenés à la pénitence*. C'est par où saint Augustin prouvait encore que Dieu prévenait les hommes dans le péché, pour leur inspirer le désir d'en sortir[4]. C'est par où la pénitence commence. Nous verrons bientôt comment on demande la suite ; mais pour montrer l'efficace de la grâce de la conversion, saint Clément ajoute, que *comme Dieu peut tout, le spirituel obtient tout ce qu'il veut*.

[1] *Hymn.* II, 318 ; III, 320, 329.
[2] *Hymn.* V, 342.
[3] *Hymn.* III, 334.
[4] *Hymn.* IV, 340.
[5] *Pedag.* III, p. 195.

[1] *Strom.* lib. VII, p. 518.
[2] P. 519. — [3] *Strom.* p. 534.
[4] *Enchirid.* cap. XXXII. *De don pers.* cap. XIX.

Par conséquent, la conversion est regardée en ce lieu comme l'ouvrage d'une grâce toute-puissante : le fidèle qui la demande pour un pécheur croit l'avoir reçue pour lui-même, et ne croit pas être converti par une autre grâce que par celle qu'il demande pour les autres. Pour venir à la persévérance, saint Clément ajoute [1], que *l'homme spirituel demande la stabilité des biens qu'il possède avec une bonne disposition pour obtenir ce qui lui manque, et la perpétuité de ce qu'il a encore à recevoir;* à quoi il ajoute ces paroles, qui comprennent tout [2] : *Il demande que les vrais biens, qui sont ceux de l'âme, soient en lui et y demeurent,* ce qui enferme le commencement et la fin; et un peu après : *Celui qui se convertit de la gentilité* (par la grâce qu'on vient de voir) *demande la foi : celui qui s'élève, qui s'avance à la spiritualité, demande la perfection de la charité; et celui qui est parvenu au degré suprême, demande l'accroissement et la persévérance dans la contemplation, comme les hommes vulgaires demandent la perpétuité de la santé.* Que demande cet homme vulgaire, sinon qu'en effet, il se porte toujours bien? Le spirituel demande de même l'effet d'une perpétuelle santé, ce que ce Père exprime par ces paroles [3] : *Il demande* (le vrai chrétien) *de ne jamais déchoir de la vertu;* et il ajoute que *les deux extrêmes* (le commencement et la fin), *la foi et la charité, ne s'enseignent pas :* non qu'en effet on ne les enseigne, puisqu'il les enseigne lui-même dans tout cet endroit; mais parce que, selon sa doctrine précédente, il les faut plutôt encore demander à Dieu que les enseigner aux hommes, à qui elles sont inspirées d'en haut, comme il a dit.

Voici encore sur ce sujet, en un autre endroit, quelque chose de bien distinct [4] : *Le spirituel demande, premièrement, la rémission de ses péchés, ensuite de ne pécher plus, et enfin, de pouvoir bien faire;* c'est-à-dire, de le vouloir avec tant de force, qu'il en vienne enfin à l'effet de ne pécher pas, et de persévérer dans la vertu, comme il l'explique dans toute la suite des passages qu'on vient d'entendre.

Il est certain que saint Augustin ne prétend rien davantage. Qui donne tout à la prière, avec saint Clément Alexandrin, c'est-à-dire, qui lui donne le commencement, le progrès, l'accomplissement actuel, selon saint Augustin, donne tout à la grâce; mais qui donne tout à la grâce, donne tout à la prédestination; puisque pour l'admettre, comme ce saint la voulait, il ne faut ajouter à la prédication de la grâce, qui donne tous ces bons effets, que la prescience d'un si grand don, et la volonté éternelle de le préparer; ce que personne ne niait.

[1] P. 520 — [2] P. 521. — [3] P. 523. — [4] Lib. VI, p. 479.

CHAPITRE XXVII.

Prière d'Origène : conformité de sa doctrine avec celle de saint Augustin.

Je rapporterai maintenant quelques prières d'Origène, où il ne fait pas moins voir l'efficace de la grâce que son maître Clément Alexandrin.

Et d'abord on peut se souvenir de la prière qu'il aurait voulu que saint Pierre eût faite pour prévenir sa chute : *Seigneur, donnez-moi la grâce de ne tomber pas* [1]; et le reste que nous avons rapporté ailleurs, dont nous avons conclu la nécessité de reconnaître un secours qui aurait effectivement empêché la chute de cet apôtre [2]. Mais voyons d'autres prières d'Origène.

Il y en a une dans la première homélie sur Ézéchiel, qu'il adresse à l'ange qui présidait au baptême, en lui disant [3] : « Venez, ange saint, « recevez cet homme que la parole a converti de « son ancienne erreur; et le prenant en votre « garde comme un bon médecin, traitez-le bien « comme un malade, et instruisez-le : c'est dans « l'Église un petit enfant qui veut rajeunir dans « sa vieillesse; recevez-le, en lui donnant le bap« tême de la régénération, et amenez avec vous les « autres anges, compagnons de votre ministère, « afin que tous ensemble vous instruisiez dans la « foi ceux que l'erreur a déçus. » Comment veut-on que cet ange donne le baptême, dont il n'est pas le ministre, si ce n'est en imprimant, sous l'ordre de Dieu, les pensées qui préparent l'homme, et lui obtenant tout ensemble la grâce qui l'amènera actuellement au baptême?

Voici quelque chose de plus fort dans une prière qu'Origène met à la bouche du chrétien [4] : « Quel« que parfait qu'on soit dans la foi, si votre puis« sance manque, la foi sera réputée pour rien; « quand on serait parfait en pudicité, si l'on n'a « pas la pudicité qui vient de vous, ce n'est rien; « si quelqu'un est parfait dans la justice, et dans « toutes les autres vertus, et qu'il n'ait pas la jus« tice et toutes les autres vertus qui viennent de « vous, tout cela est réputé pour néant. Ainsi, que « le sage ne se glorifie pas dans sa sagesse, ni le « fort dans sa force; car ce qui peut donner de « la gloire n'est pas nôtre, mais est un don de « Dieu : c'est de lui que vient la sagesse, c'est de « lui que vient la force, et tout le reste. » Et il avait dit auparavant *que ce qui était écrit de la sagesse* (qu'elle venait de Dieu, comme il est

[1] *Tractat.* XXXV, *in Joan.*
[2] *Ci-dessus*, liv. XI, chap. XX et suiv.
[3] *Hom.* I, *in Ezech.* p. 391.
[4] *In Matth.* cap. XIII, t. II, p. 9.

porté en cent endroits, et entre autres très-expressément dans l'Épître de saint Jacques) *devait être appliqué à la foi*[1]. Qui donc ne sent pas, dans cette prière d'Origène, qu'on demande à Dieu la foi, la chasteté, la justice et toutes les vertus; et cela, non-seulement dans le pouvoir, mais encore réellement dans l'effet, ne sent rien. Mais il faut encore aller à de plus évidentes démonstrations dans les livres contre Celse.

CHAPITRE XXVIII.

Autres prières d'Origène, et sa doctrine sur l'efficace de la grâce dans le livre contre Celse.

Quoique je n'y trouve pas des prières aussi expresses pour demander tous les effets de la grâce, que celles qu'on vient d'entendre, j'y en trouve qui nous découvrent le même fond, surtout en y ajoutant le reste de la doctrine de ce grand ouvrage; par exemple, lorsqu'il y dit, après avoir achevé le quatrième livre[2] : « Je prie Dieu « qu'il nous donne par son Fils, qui est sa parole, « sa sagesse, sa vérité et sa justice, que le cin- « quième (livre) ait un bon commencement et une « bonne fin pour l'utilité du lecteur, par la des- « cente de son Verbe dans notre âme; » et dans le commencement du huitième livre[3] : « Je prie « Dieu et son Verbe de venir à mon secours dans « le dessein que je me propose de réfuter puissam- « ment les mensonges de Celse : je le prie donc, « encore un coup, de me donner un puissant et « véritable discours, et son Verbe puissant et fort « dans la guerre contre la malice. » C'est ainsi que devait prier un homme qui écrivait pour la défense de la religion persécutée. Jésus-Christ a promis, à ceux qui parleraient pour elle, une bouche et une sagesse à laquelle leurs ennemis ne résisteront pas. C'est cette force que demandait Origène. C'est Dieu qui envoie du ciel les bonnes pensées dont on compose un bon livre; mais elles viennent inutilement si l'on n'en fait un bon choix, et si l'on ne choisit encore des expressions convenables. Qu'y a-t-il qu'on fasse plus par son libre arbitre, que ce choix des sentiments et des expressions? et toutefois c'est ce qu'Origène demandait à Dieu, lorsqu'il demandait la grâce de faire un bon livre, un livre utile et puissant pour convaincre l'erreur. Il demandait l'application et l'attention nécessaire pour cet ouvrage, quoiqu'il n'y ait rien qui dépende plus du libre arbitre que cela; et dans de semblables ouvrages qu'il se proposait encore, il se promettait de ne rien dire que *ce que lui suggérerait le Père de la vérité*[4].

[1] *Jac.* I, 5.
[2] Lib. IV, *in fin.* p. 230.
[3] Lib. VIII, p. 380.
[4] Lib. VIII, *in fin.*

Il ne faut pas toujours répéter que c'est l'effet qu'on demande, en demandant de telles grâces. Les paroles d'Origène le montrent assez; et c'est pourquoi, en général, il prouve la grâce qui donne l'effet par la conversion actuelle du monde, si soudainement changé par la prédication de l'Évangile, encore qu'elle ne fût soutenue ni par l'art de la rhétorique, ni par la dialectique, ni par aucun artifice de la Grèce[1]. Il infère d'un si grand effet, qu'il y avait, dans la parole de Jésus-Christ et des apôtres, *une puissance cachée, une divinité, une vertu*, qui opérait dans les cœurs un si merveilleux et si soudain *assujettissement* à la vérité : ce qui, dit-il, est l'effet de cette promesse de Jésus-Christ : *Je vous ferai des pêcheurs d'hommes*[2], et il n'a pu l'accomplir que *par une puissance divine*, à laquelle il rapporte aussi cet oracle de David : *Dieu donnera la parole à ceux qui évangélisent avec beaucoup de vertu*[3].

Et pour montrer l'efficace invincible de la parole et de la grâce qui l'accompagnait, il dit qu'elle est de *nature à n'être pas empêchée;* et c'est pourquoi, continue-t-il, *elle a tout vaincu, malgré la résistance universelle des puissances, dans les villes et dans les bourgs, parce qu'elle est plus forte que tous ses adversaires.*

Pour prouver la même efficace, il enseigne que Dieu a ouvert dans les hommes, *non les oreilles sensibles; mais*, dit-il[4], *ces excellentes oreilles*, τὰ κρείττονα ὦτα, *que le Sage appelle des oreilles écoutantes*, que Dieu donne à qui il lui plaît : AUREM AUDIENTEM DOMINUS FECIT[5], *ces oreilles*, dit Origène, *où est reçue cette voix qui n'est ouïe que de ceux que Dieu veut qui l'entendent.*

Cette voix, continue-t-il[6], est si efficace, que par elle Jésus-Christ *a surmonté tous les obstacles qu'on opposait* à sa doctrine; *ce qu'il faisait pendant sa vie, et ce qu'il fait encore à présent, parce qu'il est la puissance et la sagesse de Dieu.* Et pour montrer qu'il ne faut attribuer qu'à une grâce toute-puissante ces effets de la prédication, il compare à Jésus-Christ un Simon et un Dosithée[7], *qui sont demeurés sans suite, et à qui dans toute la terre il n'est resté aucun disciple, encore qu'on ne fût pas obligé de soutenir la mort pour maintenir leur doctrine :* au lieu que les disciples de Jésus-Christ, exposés pour soutenir son Évangile aux dernières extrémités, sont demeurés fermes, et sa grâce a surmonté tous les obstacles.

[1] Lib. II, p. 48, 49.
[2] *Matth.* IV, 19.
[3] *Ps.* LXVII, 12.
[4] Lib. II, p. 105.
[5] *Prov.* XX, 12.
[6] *Orig.* ibid. p. 110.
[7] Lib. VI, p. 282.

Il faut toujours se souvenir que ces obstacles à la doctrine de Jésus-Christ, étaient dans le libre arbitre de l'homme, dont il fallait par conséquent qu'il se rendit maître par la puissance de sa grâce; et aussi à cause qu'il a voulu que la loi cessât, et que l'Évangile fût établi : « La loi a été ôtée entiè« rement : les chrétiens, malgré tous les obsta« cles, se sont accrus jusqu'à une si prodigieuse « multitude : il leur a donné la confiance de par« ler sans crainte παῤῥησίαν : et parce qu'il plaisait « à Dieu que les Gentils profitassent de la prédi« cation, tous les desseins des hommes qui lui « résistaient sont demeurés inutiles; et plus les « rois se sont efforcés à opprimer les fidèles, plus « le nombre s'en est augmenté de jour en jour. »

CHAPITRE XXIX.

Dieu fait ce qu'il veut dans les bons et dans les mauvais : beau passage d'Origène, pour montrer que Dieu tenait en bride les persécuteurs.

La puissance de Dieu à régir et à conduire où il veut le libre arbitre de l'homme, s'est montrée si grande dans la prédication de l'Évangile, qu'elle agissait non-seulement sur les chrétiens, mais encore sur les infidèles : « Dieu, dit-il [1], « tient en bride, dans les temps qu'il faut, les « persécuteurs du nom chrétien : *quand il veut*, « ils ne font mourir qu'un petit nombre de chré« tiens, Dieu ne leur permettant pas d'extermi« ner entièrement la race fidèle. Car il fallait « qu'elle subsistât et qu'elle remplît tout l'uni« vers; et pour donner aux fidèles plus infirmes « le temps de respirer, il a dissipé tous les con« seils de leurs ennemis; en sorte que ni les rois, « ni les gouverneurs des provinces, ni les peu« ples, n'ont pu s'emporter contre eux au delà de « ce que Dieu leur permettait. C'est pourquoi, « *ajoute Origène* [2], toutes les fois que le tenta« teur reçoit, par la permission de Dieu, la puis« sance de nous persécuter, nous sommes persé« cutés; et toutes les fois que Dieu ne veut pas « que nous souffrions de tels maux, par une « merveille surprenante, nous vivons en paix au « milieu du monde ennemi, et nous mettons no« tre confiance en celui qui dit : Ayez courage, « j'ai vaincu le monde. » La suite de ce passage n'est pas moins belle; mais on ne peut pas tout rapporter, et ceci suffit pour démontrer, par un auteur qu'on accuse de trop donner au libre arbitre, que Dieu peut tout pour le contenir, et qu'il opère ce qu'il lui plaît, non-seulement dans ses fidèles pour leur faire faire le bien, mais encore dans ses ennemis pour les empêcher de faire le mal qu'ils voudraient.

[1] Lib. III, p. 116. — [2] Lib. VIII, p. 424.

CHAPITRE XXX.

Grande puissance de la doctrine et de la grâce de Jésus-Christ, comment démontrée et expliquée par Origène.

Ce docte auteur nous fait voir encore la grande puissance de la doctrine et de la grâce de Jésus-Christ, lorsqu'il enseigne que *la prédication prévaudra un jour sur toute la nature raisonnable, et changera l'âme en sa propre perfection ;* dont il rend cette raison [1] : *Qu'il n'y a point dans les âmes de maladies incurables, ni aucun vice que le Verbe ne puisse guérir; car il n'y a point de malignité ni de mauvaise disposition si puissante en l'homme, que le Verbe ne soit encore plus puissant, en appliquant à chacun, selon qu'il plaît à Dieu, le remède dont l'effet et le succès est d'ôter les vices.*

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage, c'est qu'il y fait mention expresse du libre arbitre de l'homme; ce qui ne sert qu'à montrer que lorsqu'il est prévenu de cette manière que Dieu sait, il n'empêche point l'effet de la grâce; et, comme dit saint Augustin, que lorsque Dieu veut guérir, nul libre arbitre ne lui résiste. Origène n'en a pas dit moins; et le principe d'où il infère cette conséquence, est qu'il y a dans le Verbe une vertu médicinale infinie [2], *par laquelle il a guéri, dès qu'il a été dans le monde, non-seulement la lèpre vulgaire par un attouchement sensible, mais encore une autre lèpre*, c'est-à-dire, celle des vices, *par un attouchement vraiment divin*, sans doute aussi efficace et d'un secours aussi infaillible, que celui dont il guérissait la lèpre du corps.

Il a appliqué aux hommes ce divin remède par la prédication de ses apôtres, dans laquelle il y avait une « démonstration de la vérité qui leur « était divinement donnée, et qui les rendait di« gnes de croyance par l'esprit et par la puissance « qui accompagnaient leur parole. C'est pourquoi « elle courait vite et rapidement, ou plutôt le « Verbe de Dieu changeait par eux plusieurs « hommes, qui étaient nés dans le péché et pleins « de mauvaises habitudes, que les hommes n'au« raient pas changées par quelque supplice que « ce fût; mais le Verbe de Dieu les a changées, les « formant et les refaisant, ou les refondant selon « son bon plaisir [3]. « Voilà, encore une fois, ce qu'enseigne sur l'efficace de la grâce un homme que M. Simon oppose à saint Augustin, comme le défenseur du libre arbitre. Que ce soit lui qui parle ainsi, selon son propre sentiment; ou, comme quelques-uns l'aiment mieux, que ce soit l'esprit de l'Église et de la tradition qui l'entraînent,

[1] Lib. VIII, p. 425. — [2] Lib. I, p. 37.
[3] Lib. III, p. 152.

pour ainsi parler, à dire des choses au-dessus de son propre esprit, la preuve de la vérité n'en est pas moins constante, et peut-être est-elle encore plus forte dans cette dernière présupposition.

CHAPITRE XXXI.

Que cette grâce reconnue par Origène est prévenante, et quel rapport elle a avec la prière.

Il ne reste plus qu'à démontrer que cette grâce, qu'on voit déjà si efficace, est encore prévenante; mais c'est de quoi Origène ne nous permet pas de douter, lorsqu'il dit[1], que *la nature humaine n'est pas suffisante à chercher Dieu en quelque façon que ce soit, et à le nommer même, si elle n'est aidée de celui-là même qu'elle cherche.* Nous cherchons donc, mais inutilement, si celui que nous cherchons ne nous aide, c'est-à-dire, ne nous cherche le premier; ce qui fait dire au même Origène, dans son livre *de la Prière*, que la grâce nous prévient, lorsqu'en étant venu à l'explication de cette demande de l'Oraison dominicale: *votre volonté soit faite en la terre comme au ciel*, il parle ainsi[2] : » Si nous sommes encore terre à cause de nos péchés, nous « prions que l'efficace de la divine volonté s'é« tende jusqu'à nous pour nous corriger, de même « qu'elle a prévenu ceux qui avant nous ont été « faits et sont ciel (*par leur attachement aux* « *choses célestes*), que si nous avons déjà (*en* « *quelque sorte*) cessé d'être terre, et que Dieu « nous répute ciel, nous prions que dans ce qui « reste encore de plus mauvais, la volonté de « Dieu soit accomplie dans la terre comme dans « le ciel, afin que tout ce qu'il y a de terrestre « devienne ciel; en sorte que la terre ne soit plus, « mais que tout soit ciel en nous. » On voit donc, non-seulement que la grâce fait tout en nous par son efficace, mais encore en particulier qu'elle a prévenu ceux dont les désirs sont déjà attachés au ciel, et qu'elle ne cesse d'opérer qu'ils s'y attachent encore davantage.

Cette force de la grâce prévenante paraît encore dans ce bel endroit sur saint Luc[3] : » Qui « de nous n'a pas été insensé? et maintenant, par « la divine miséricorde, nous avons l'intelligence, « et désirons Dieu avec ardeur : qui de nous n'a « pas été incrédule? et maintenant, par Jésus-« Christ, nous avons et suivons la justice : qui « de nous n'a pas été errant et vagabond? et main« tenant, par l'avénement de notre Sauveur, nous « sommes imperturbables et ne souffrons plus « d'agitations; mais nous marchons dans la bonne « voie, par celui qui dit : Je suis la voie. » Nous sommes donc prévenus, puisqu'on nous prend dans l'erreur et dans le péché, pour nous transférer à la grâce.

Il confirme ce qu'il avance par l'exemple des catéchumènes : « Qui, dit-il[1], ô catéchumènes, « vous a assemblés dans l'Église? qui vous a fait « quitter vos maisons pour cette sainte assemblée? « Nous n'avons point été vous chercher de porte « en porte; mais le Père tout-puissant, par sa « vertu invisible, a excité cette ardeur dans ceux « qu'il en a crus dignes, et vous a entraînés ici « comme par force, malgré les doutes qui s'éle« vaient dans vos esprits. »

Il ne faut point s'étonner de ce mot de *dignes*; car nous verrons, et bientôt, par Origène même[2], que ceux qui sont *dignes*, c'est Dieu qui les *a faits dignes* auparavant; et dès ici, nous voyons que ceux qu'il suppose *dignes* ne l'étaient pas au commencement, puisqu'ils étaient dans l'égarement et dans l'incrédulité.

S'il y a quelque chose en nous par où nous puissions nous rendre dignes de Dieu, c'est sans doute la prière : *Mais*, dit Origène[3], *elle n'est point en nous comme de nous-mêmes; c'est le Saint-Esprit, qui, voyant que nous ne savons ce que nous devons demander, commence en nous la prière que notre esprit suit : semblable à un maître qui, voulant instruire un enfant, prononce la première lettre qu'il faut répéter après lui.* Ainsi agit ce maître céleste dans la prière : *il commence, et nous suivons : il nous présente les gémissements par où nous apprenons nous-mêmes à gémir;* et il ne dédaigne pas *d'être notre guide dans le voyage;* c'est-à-dire, bien assurément, que c'est lui qui marche devant, et qui nous conduit; ce qui est aussi ce qu'Origène avait entrepris de prouver.

Il donne tant à la prière, dans l'endroit où nous avons vu que l'Évangile prévaudra un jour par toute la terre, qu'en invitant les Romains à s'y soumettre, il les assure qu'en le faisant *ils seront victorieux par la prière, et que, protégés par la puissance de Dieu, ils n'auront plus de guerre*[4]; ce qui ne se peut, sans que Dieu tourne les cœurs à la paix; d'où il prend occasion de leur adresser ces paroles[5] : » Vous ne devez pas mé« priser la milice des chrétiens, qui, gardant à « Dieu leurs mains pures, combattent par leurs « prières contre ceux qui s'opposent aux justes « desseins de l'empereur et de ses soldats, afin que « Dieu les détruise; c'est pourquoi, *poursuit-il*, « renversant par nos prières les démons qui émeu-

[1] Lib. VII, p. 360.
[2] *Explicat. Or. dom.* n° 15, p. 85, quæst. 103.
[3] *Hom.* VII, t. II, p. 138.

[1] *Hom.* VII, t. II, p. 138.
[2] *Cont. Cels.* lib. III.
[3] *Ad. Rom.* cap. VIII, lib. VII, p. 370, 371.
[4] Lib. VIII, p. 424.
[5] *Ibid.* p. 427.

« vent les guerres, et excitent les violateurs des « serments et les perturbateurs de la paix, nous « rendons un plus grand service à l'empereur que « ceux qui portent les armes sous ses ordres. » Par où il montre toujours que tout cède à la puissance de Dieu, qu'on invoque par la prière; puis qu'elle tient en bride les démons, et empêche leurs instigations de prévaloir sur la volonté des hommes.

CHAPITRE XXXII.

Prière de saint Grégoire de Nazianze, rapportée par saint Augustin.

La prière de saint Grégoire de Nazianze, dont je vais parler après saint Augustin, n'est pas une prière directe; mais elle n'en fait pas voir pour cela moins clairement l'efficace de la prière et de la grâce. Ce grand homme parle en cette sorte aux ennemis de la divinité du Saint-Esprit : *Confessez que la Trinité est d'une seule nature, et nous prierons le Saint-Esprit qu'il vous donne de l'appeler Dieu. Il vous le donnera, j'en suis certain; celui qui vous a donné le premier, vous donnera le second* [1]. S'il vous donne de le croire Dieu, il vous donnera de l'appeler tel; ou, comme l'interprète saint Augustin [2], *s'il vous donne de le croire, il vous donnera de le confesser.*

Il paraît, par ce passage, qu'on demande à Dieu la conversion actuelle des hérétiques, et non-seulement le commencement, mais encore la perfection; d'où saint Augustin conclut, que ce Père, comme les autres, et comme saint Cyprien, a tout donné à la grâce.

CHAPITRE XXXIII.

Prière de Guillaume, abbé de Saint-Arnoul de Metz.

Pour montrer l'uniformité et la continuité de la doctrine, joignons à ces prières des anciens docteurs de l'Église orientale, cette prière d'un saint abbé latin du onzième siècle, c'est le vénérable Guillaume, abbé de Saint-Arnoul de Metz, dont l'humble et savant père Mabillon nous a rapporté, dans le premier tome de es *Analectes* [3], cette oraison qu'il faisait le jour de saint Augustin, avant la messe : « Je vous prie, Seigneur, de me « donner, par les intercessions et les mérites de ce « saint, ce que je ne pourrais obtenir par les miens, « qui est que, sur la divinité et l'humanité de Jé« sus-Christ, je pense ce qu'il a pensé, je sache « ce qu'il a su, j'entende ce qu'il a entendu, je « croie ce qu'il a cru, j'aime ce qu'il a aimé, je « prêche ce qu'il a prêché; » et un peu après : « Je « vous prie, ne permettez pas que je sois saisi de « frayeur au jour de ma mort; mais faites plutôt « que je vive, de sorte qu'il me soit utile et profi« table de désirer d'être dégagé de ce corps mor« tel, et d'être avec Jésus-Christ; » et enfin : « Tout est, Seigneur, en votre puissance, et per« sonne ne peut résister à votre volonté : si vous « vous résolvez de nous sauver, aussitôt nous se« rons délivrés. » Toutes ces paroles portent, et sont prononcées pour expliquer que le fruit, que ce saint abbé tirait de sa dévotion pour saint Augustin, était principalement celui de mettre, selon sa doctrine et à son exemple, toute l'espérance de son salut en cette grâce qui peut tout et donne tout. Il faudrait transcrire tous les écrits des saints, si l'on voulait rapporter toutes les prières semblables.

CHAPITRE XXXIV.

Que saint Augustin prouve, par la doctrine précédente, que les anciens docteurs ont reconnu la prédestination : ce qu'il répond aux passages où ils l'attribuaient à la prescience.

Saint Augustin, qui a vu, dans les anciens docteurs de l'Église, cette doctrine sur la prévention efficace et toute-puissante de la grâce [1], dans chaque action de piété, depuis le commencement jusqu'à la fin de la vie, en a conclu que ces saints, par exemple, saint Cyprien, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, avaient enseigné la même doctrine que lui sur la prédestination; car encore qu'ils ne la nommassent pas dans les passages qu'il en rapportait, c'était assez dans le fond qu'ils reconnussent cette grâce qui donnait l'effet, et non-seulement le commencement, mais encore la persévérance, pour conclure qu'ils donnaient tout à la prédestination, dès qu'ils donnaient tout à la grâce.

Sur ce fondement, il ne s'étonna jamais de ce qu'on lui objectait des anciens. On lui disait qu'ils admettaient une prédestination fondée sur la prescience; mais il répondait que cela était très-véritable [2]. Lui-même, dans cette célèbre définition de la prédestination qui n'est ignorée de personne, faisait marcher la prescience la première. *La prédestination est*, disait-il [3], *la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont certainement délivrés tous ceux qui le sont.* C'est donc premièrement une prescience, et c'est dans la suite la préparation d'une grâce actuellement et certainement délivrante à l'égard de tous les élus. Selon cette définition, il n'excluait pas de la prédestination la prescience de nos bonnes

[1] *Aug. lib. de don. persev.* n° 49. *Greg. Naz. Or.* XLIV, p. 710.
[2] *Aug. lib. de don. pers.* n° 49.
[3] *Anal.* t. I, p. 281.

[1] *Aug. de don. pers.* cap. XIX, XX.
[2] *De don. persev.* cap. XVIII.
[3] *Ibid.*

œuvres, pourvu qu'on vît que nos bonnes œuvres étaient aussi celles de Dieu, par l'effet certain de la grâce qu'il préparait pour les faire; et c'est pourquoi, en un autre endroit, il enseigne que *prédestiner*, en Dieu, *n'est autre chose que de prévoir ce qu'il veut faire* dans les hommes; ce qui emporte la prescience de leurs bonnes œuvres, mais comme enfermées dans la préparation de sa grâce, et en cette qualité, œuvres de Dieu de la façon particulière qu'on vient d'expliquer. C'est ce qu'il explique encore ailleurs plus clairement, par ces mots : En Dieu *prédestiner*, dit-il[1], *n'est autre chose que d'avoir disposé ses œuvres futures dans sa prescience, qui ne peut ni se tromper, ni être changée*. Quand il dispose ses œuvres futures, il dispose en même temps les nôtres, qui y sont comprises; et ainsi, la prescience de nos œuvres, comme opérées de Dieu même par des moyens infaillibles, fait la première partie de la prédestination.

Il prouve même, par un passage de saint Paul[2], que la prédestination est appelée prescience. *Dieu*, dit l'apôtre[3], *n'a pas rejeté son peuple qu'il a connu dans sa prescience*. Saint Augustin démontre, par toute la suite, que ce peuple prévu de Dieu, est le peuple prédestiné qu'il a prévu qu'il formerait par l'effet certain de sa grâce; et ce Père conclut de là[4], que *si quelques interprètes de l'Écriture, en parlant de la vocation des élus, l'ont appelée une prescience, ils ont entendu par là la prédestination elle-même, et ont mieux aimé se servir du terme de prescience, parce qu'il était plus intelligible, et que d'ailleurs il ne répugnait pas, mais plutôt qu'il convenait parfaitement à la doctrine de la prédestination de la grâce*.

Voilà donc un beau dénoûment de saint Augustin sur la doctrine des anciens. Un grand nombre d'eux, et Clément Alexandrin, autant et plus que les autres, ont dit que *la prédestination était fondée sur la prescience*[5], et encore sur la prescience de nos bonnes œuvres futures. Si c'est une prescience de nos bonnes œuvres que nous devions faire, sans que Dieu nous y inclinât par des moyens infaillibles, ils sont contraires à saint Augustin; mais si c'est une prescience de nos bonnes œuvres, comme faites par des moyens infaillibles préparés de Dieu, c'est précisément et rien plus ce que demande ce Père. Or est-il que visiblement ils entendent que nos bonnes œuvres sont prévues de Dieu, comme devant être faites par des moyens infaillibles préparés de Dieu, comme il a

[1] *Aug. de don. pers.* cap. XVII.
[2] *Ibid.* cap. XVIII. — [3] *Rom.* XI, 2.
[4] *De don pers.* cap. XVIII.
[5] Lib. V. *Strom.* p. 470.

été démontré par leurs prières et par celles de l'Église; par conséquent la prescience qu'ils ont établie, loin de répugner à saint Augustin et à la prédestination qu'il a établie, y est parfaitement conforme.

CHAPITRE XXXV.

Que la coopération du libre arbitre avec la grâce, que demandent les anciens docteurs, n'empêche pas la parfaite conformité de leur doctrine avec celle de saint Augustin.

On objecte qu'ils ont dit souvent, et saint Clément d'Alexandrie entre les autres[1], qu'il fallait coopérer par le libre arbitre avec cette grâce, et que comme libres nous devions être sauvés de nous-mêmes. Il est vrai, il l'a dit ainsi dans les endroits mêmes que j'ai cités, et il l'a dû dire; et saint Augustin l'a dit aussi lorsqu'il répète cent fois que dans les touches les plus efficaces de la grâce, c'est à notre propre volonté à consentir ou à ne consentir pas. Mais il a dit en même temps, que c'est en cela que paraît la toute-puissance de la grâce, qu'elle incline le libre arbitre où il lui plaît, en le laissant libre arbitre, ce qu'il prouve principalement par la prière, puisqu'on y demande à Dieu l'effet même du libre arbitre et son exercice, comme une chose qu'il doit opérer par des moyens infaillibles. Or est-il que les autres docteurs disent précisément la même chose, et font des prières où ces moyens infaillibles de fléchir les cœurs, que saint Augustin enseignait, sont expressément contenus, puisqu'ils y sont demandés, comme on l'a vu, par tous les exemples des prières, tant publiques que particulières, et en dernier lieu par celles de saint Clément d'Alexandrie. Par conséquent ils sont tous d'accord avec saint Augustin, et ce Père a raison de dire que la prière les concilie tous dans une seule et même doctrine.

CHAPITRE XXXVI.

En quel sens on dit que la grâce est donnée à ceux qui en sont dignes, et qu'en cela les anciens ne disent rien autre chose qu'a dit saint Augustin.

On objecte enfin, que les anciens disent, et saint Clément d'Alexandrie comme les autres, encore dans les endroits que j'ai allégués, que dans la distribution de la grâce, Dieu la donne à ceux *qu'il en trouve dignes*, ou, ce qui est la même chose, à ceux *qu'il y trouve propres et disposés à la recevoir*[2]; ce qui semble dire qu'elle est prévenue par les mérites des hommes, contre la doctrine expresse de saint Augustin. Mais ce Père a encore dénoué cette difficulté. L'incon-

[1] Lib. VI, p. 477. Lib. VII, p. 519.
[2] Lib. VII, p. 519, 526.

vénient, dit-il [1], n'est pas d'assurer que Dieu donne la grâce à ceux qui en sont dignes, et qui y sont propres, mais à ne savoir pas par où ils le sont. Dieu donne la vie éternelle à ceux qui en sont dignes : cela est certain et de la foi, car il ne la donne qu'au mérite; mais il reste à examiner qui les en fait dignes. Si vous dites que c'est une grâce si divinement préparée qu'elle les convertit actuellement, et les rend actuellement féconds en bonnes œuvres, saint Augustin est content, et n'en veut pas davantage. Or est-il, encore une fois, que tous les docteurs ont reconnu cette grâce et l'ont demandée, et chacun en particulier et tous avec toute l'Église, comme on a vu; et saint Clément d'Alexandrie, qui vient de nous dire que Dieu accorde la grâce à ceux *qu'il y trouve propres et disposés à la recevoir* [2], nous a dit que cette bonne disposition est une des choses qu'on demande à Dieu. Origène, son disciple, a enseigné la même doctrine, lorsqu'il dit que Dieu se donne à la vérité à ceux qui *sont dignes de lui, mais en même temps aussi qu'il les en rend dignes* [3]. Saint Éphrem dit souvent que Dieu aime ceux qui en sont dignes. Nous avons vu qu'il dit aussi que c'est la grâce qui les en fait dignes. Ils ne sont donc pas contraires à saint Augustin, et il a dit avec eux, sans difficulté, que Dieu distribue sa grâce à ceux qu'il en juge dignes. *Mais il reste*, dit-il [4], *à examiner comment ils en ont été faits dignes; les uns disent que c'est par leur propre volonté, et nous disons que c'est par la grâce et la prédestination divine.*

C'est ce qu'il dit ailleurs en d'autres termes : *La vie éternelle est une grâce* [5] : cela est certain, puisque ce sont là les propres paroles de saint Paul; mais il ne laisse pas d'être véritable que Dieu ne la donne qu'à ceux qui la méritent; c'est-à-dire, en d'autres paroles, à ceux qui en sont dignes. Mais si elle est donnée au mérite, comment donc est-elle une grâce, *sinon à cause que les mérites auxquels elle est donnée nous sont eux-mêmes donnés?* Voilà donc comment on est digne, voilà comment on mérite, d'une dignité et d'un mérite qui sont eux-mêmes donnés par celui qui donne tout.

Conformément à cette doctrine, l'Église dans ses prières, où nous avons vu que sa foi nous est déclarée, n'hésite pas à reconnaître que nous sommes dignes de la grâce de Dieu, mais c'est en disant que lui-même nous en rend dignes. *Nous vous prions, Seigneur, que cette hostie salutaire nous fasse dignes de votre protection :* TUA NOS PROTECTIONE DIGNOS EFFICIAT. Ailleurs : *Faites-nous dignes de votre grâce, des dons célestes, de la participation de vos saints mystères, etc. Rendez-nous propres à en recevoir l'effet, etc.* Voilà ce qu'on trouve en cent endroits dans les prières de l'Église latine. L'Église grecque répond à ce sentiment : *Faites-nous dignes*, dit-elle [1], *de chanter l'hymne des séraphins, d'approcher de votre autel : faites-nous-y propres*; et dans la messe de saint Jacques [2] : *Faites-nous dignes du sacerdoce, faites-nous dignes de dire : Notre Père, qui êtes dans les cieux, etc.* Dans celle de saint Marc, dans celle de saint Basile [3], la même chose de mot à mot; et encore : *Rendez-nous propres au sacerdoce : rendez-moi propre à me présenter à votre autel.* Dans celle de saint Chrysostôme [4], les mêmes paroles; et encore : *Faites-nous dignes de vous offrir ce sacrifice : faites-nous propres à vous invoquer en tout temps et en tout lieu;* par où l'on demande en termes formels la grâce de prier; et enfin [5] : *Nous vous rendons grâces de nous avoir faits dignes d'approcher de votre autel.* Nous sommes donc dignes; mais c'est Dieu qui nous le fait. Je dis plus : *nous nous faisons dignes*, mais c'est Dieu qui nous accorde la grâce de nous faire dignes; ce que la messe de saint Basile explique en cette sorte [6] : *O Dieu qui nous avez remplis des délices* (de votre table), *accordez-nous que nous nous en rendions dignes.* Il ne faut donc plus opposer l'Église grecque à la latine, les Pères grecs à saint Augustin et aux Latins : les deux Églises sont comme deux chœurs parfaitement accordants, où, en différent langage, mais avec un même esprit, on célèbre également la prévention et l'efficace de la grâce.

CHAPITRE XXXVII.

En quel sens saint Augustin a condamné la proposition de Pélage : *la grâce est donnée aux dignes.*

Il est vrai que saint Augustin blâme dans la bouche de Pélage cette façon de parler : *La grâce est donnée à ceux qui en sont dignes*, comme contraire à la prévention gratuite de la grâce; mais cet hérésiarque avançait indistinctement la proposition *de toutes les grâces :* DONARE DEUM EI QUI FUERIT DIGNUS OMNES GRATIAS : *Dieu donne toutes les grâces à celui qui en est digne* [7]. Ce n'était pas ainsi qu'il fallait parler. *Le mérite de la volonté précède*, dit saint Augustin [8], *quelques dons de Dieu; mais non pas tous.* Ainsi il fallait user de distinction, et non pas in-

[1] *De præd. SS.* cap. x, p. 622.
[2] *Clem. Alex. ibid.* 520.
[3] Lib. III, *cont. Cels.* p. 141.
[4] *De præd. SS.* cap. x.
[5] *Epist. ad. Sixt.* jam cit.

[1] P. 3, 11. — [2] P. 31, 38. — [3] P. 36, 46, 47
[4] P. 72, 74. — [5] P. 78. — [6] P. 58.
[7] *De Gestis Pelag.* cap. XIV, n° 33.
[8] *Enchirid.* n° 32.

sinuer, comme Pélage, *qu'on pouvait se rendre digne de toutes les grâces*. Quand saint Paul dit : *J'ai bien combattu, etc. et la couronne de justice m'est réservée, que Dieu, ce juste juge, me rendra : Sans doute*, dit saint Augustin [1], *cette couronne est donnée à un homme qui en était digne, et ne pouvait être donnée* (par ce juste juge) *à quelqu'un qui ne le fût pas ;* et encore après [2] : *La récompense était due à un apôtre qui en était digne*, ce qu'il répète cent fois ; mais pour cela il ne s'ensuit pas que, comme disait Pélage, *toutes les grâces*, ou que la grâce infiniment et absolument ne fût donnée qu'à ceux qui en étaient dignes ; puisque *s'il y en avait qui fussent données à ceux qui en étaient dignes, comme la couronne de justice à saint Paul, la grâce lui avait été donnée auparavant, encore qu'il en fût indigne*, lui ayant été donnée pendant qu'il était encore persécuteur.

CHAPITRE XXXVIII.

En quel sens on prévient Dieu, et on en est prévenu.

Selon cette règle, il est constant qu'on prévient Dieu par rapport à certaines grâces ; et ce n'est pas là une question ; puisque même le Psalmiste a dit : *Prévenons sa face par une humble confession* [3] de nos péchés ou de ses louanges. Quand on demande, quand on frappe, quand on cherche, selon la parole de Jésus-Christ [4], afin qu'il nous soit donné, qu'il nous soit ouvert, que nous trouvions, il est sans doute qu'on prévient Dieu ; mais il n'en est pas moins assuré qu'on en est aussi prévenu. Car premièrement, il ne faut pas croire que Dieu ne donne ses grâces qu'à ceux qui l'en prient. Il est libéral par lui-même, dit saint Clément d'Alexandrie [5], et *il prévient les prières*. Or le cas où il les prévient le plus clairement, c'est sans doute lorsqu'il les inspire. La prière est un bien de l'âme, c'est-à-dire, *un de ces vrais biens* dont Dieu est l'auteur, selon ce Père, comme on a vu. *La foi même est celle qui prie*, dit-il encore ; or c'est Dieu qui donne la foi, et c'est à lui qu'il nous a dit que *nous devions la demander*. Saint Augustin ne parle pas autrement. C'est Dieu, dit encore saint Clément [6], *qui envoie du ciel l'intelligence, que David aussi lui demande, en lui disant :* JE SUIS VOTRE SERVITEUR, FAITES QUE J'ENTENDE ; d'où ce Père conclut aussi, que *l'intelligence vient de Dieu* [7]. La foi en vient donc, puisque c'est de la foi que vient toute l'intelligence du chrétien. Enfin, nous avons vu dans le même Père, qu'on demande à Dieu la justice ; or nul ne la demande ni ne la désire, que celui qui en a déjà un commencement : mais ce commencement ne lui peut venir que de celui à qui il demande le reste. Ainsi la prière est une preuve que Dieu est auteur de tout bien, et de la prière même, dont aussi nous avons vu qu'on attribue à la grâce l'effet actuel.

Ainsi à divers égards nous prévenons Dieu, et nous en sommes prévenus. Selon ce que nous sentons, c'est nous qui prévenons Dieu : selon ce que nous enseigne la foi, Dieu nous prévient par ces occultes dispositions qu'il met dans les cœurs. C'est pourquoi les anciens, qui ont précédé saint Augustin, ont raison de dire, tantôt que Dieu nous prévient, et tantôt que nous le prévenons ; et tout cela n'est autre chose que ce que le même saint Augustin a développé plus distinctement par ces paroles [1] : « *Il faut tout donner à* « *Dieu*, parce que c'est lui qui prépare la volonté « pour lui donner son secours, et qui continue à « l'aider encore après l'avoir préparée : ET PRÆ« PARAT ADJUVANDAM, ET ADJUVAT PRÆPARA« TAM ; car la bonne volonté de l'homme précède « plusieurs dons de Dieu, mais non pas tous : « et il la faut mettre elle-même parmi les dons « qu'elle ne précède pas ; car nous lisons l'un et « l'autre : *Sa miséricorde nous prévient* [2], et *sa* « *miséricorde me suit* [3]. Il prévient celui qui « ne veut pas encore le bien, afin qu'il le veuille ; « et quand il le veut, Dieu le suit, afin qu'il ne « le veuille pas inutilement. Car pourquoi est-ce « qu'on nous avertit de prier pour nos ennemis, « qui sans doute n'ont pas encore la bonne volonté « (puisqu'ils nous haïssent), si ce n'est afin que « Dieu commence à l'opérer en eux ? Et pourquoi « nous avertit-on de demander, afin de recevoir, si « ce n'est afin qu'en effet Dieu nous donne ce que « nous voulons, après nous avoir donné un bon « vouloir ? Nous prions donc pour nos ennemis, « afin que la miséricorde de Dieu les prévienne, « comme elle nous a prévenus ; et nous prions « pour nous-mêmes, qui avons déjà été prévenus, « que la miséricorde de Dieu nous suive sans nous « abandonner jamais. »

CHAPITRE XXXIX.

Que par les solutions qu'on vient de voir, saint Augustin démontre la parfaite conformité de la doctrine des anciens avec la sienne, qui était celle de l'Église.

Par ces solides dénoûments de saint Augustin aux passages qu'on lui objectait des anciens Pè-

[1] *Enchirid.* n° 35.
[2] *Ibid.* n° 36.
[3] *Ps.* XCIV, 2.
[4] *Matth.* VII, 7.
[5] P. 520, 521.
[6] Lib. VI, p. 465
[7] *Ibid.* p 499.

[1] *Enchirid.* cap. XXXII.
[2] *Ps.* LVIII, 11.
[3] *Ps.* XXII, 6.

res, il conciliait leurs sentiments avec les siens, qui étaient ceux de l'Église, et il faisait voir qu'ils enseignaient la prédestination comme lui [1]. Saint Cyprien l'enseignait, lorsqu'il disait, que *Dieu donnait le commencement de la foi, qu'il donnait la persévérance, qu'il lui fallait tout donner, et ne nous glorifier de rien du tout, parce que nous n'avions rien à nous* [2], à cause que tout le bien, et celui même que nous faisons, nous venait de Dieu. Saint Ambroise l'enseignait lorsqu'il disait, que *nous n'avions pas notre cœur ni nos pensées en notre puissance* [3] : *que s'il voulait il ferait dévots les indévots, parce qu'il appelle qui il veut, et qu'il fait religieux qui il lui plaît* [4]. Le même saint Ambroise n'enseignait pas moins clairement cette vérité sur ces paroles de saint Luc : *Il m'a semblé bon* (d'écrire l'Évangile), lorsqu'il disait [5] : « Ce n'était point par la « volonté humaine qu'il parlait ainsi, mais comme « il plaisait à Jésus-Christ, qui parlait en lui, et « qui opère en nous que ce qui est bon en soi nous « paraisse tel. Car il appelle ceux pour qui il est « touché de compassion. Ainsi, celui qui suit Jé- « sus-Christ, lorsqu'on lui demande pourquoi il a « voulu être chrétien, peut répondre (comme saint « Luc) : Il m'a semblé bon ; et lorsqu'il parle en « cette sorte, il ne nie pas qu'il n'ait aussi semblé « bon à Dieu, parce que c'est Dieu qui prépare la « volonté des hommes, et que c'est une grâce de « Dieu que Dieu soit honoré par un saint. »

Parmi les Orientaux, saint Grégoire de Nazianze enseignait encore, dit saint Augustin [6], cette même vérité de la prédestination et de la grâce, lorsqu'il demandait, ainsi que nous avons vu, pour les ennemis de la divinité du Saint-Esprit, *qu'ils crussent et qu'ils confessassent la vérité.*

Saint Augustin démontre que ces saints docteurs enseignaient tout ce qu'il faut croire sur la prédestination, et la même chose que lui. C'est ce qu'il prouve en résumant les passages qu'on vient de voir, et en faisant le précis de cette sorte :

[1] *De dono pers.* cap. XIX. — [2] *Ibid.*
[3] *Ambr. de fug. sæc.* cap. I.
[4] *Id. in Luc.* cap. VII, n° 27.
[5] *In proœm. Aug. ibid.*
[6] *Ibid. Greg. Naz. Orat.* XLIV, *in Pent.* ci-dess. ch. XXVIII.

Tous ces grands docteurs donnant tout à Dieu, et disant toutes les choses qu'on vient d'entendre, à savoir, que *notre cœur n'est pas en notre puissance; que Dieu fait dévots et religieux qui il lui plaît;* que c'est un effet de sa grâce que nous voulions ce qu'il veut, que nous l'honorions, que nous recevions Jésus-Christ, que nous croyions à la Trinité, et que nous confessions notre croyance ; tous ces docteurs, dit-il, ont sans doute confessé la grâce que je défends ; *mais en la confessant* poursuit-il, « dira-t-on qu'ils ont nié la prescience « que les plus ignorants reconnaissent? Mais « s'ils connaissaient que Dieu donne la grâce, et « s'ils ne pouvaient pas ignorer qu'il ne l'eût pré- « vue, et ceux à qui il l'avait destinée, sans doute « ils reconnaissaient la prédestination qui a été « prêchée par les apôtres, et que nous défendons « avec une attention particulière contre les nou- « veaux hérétiques. »

Il n'y a rien de plus clair ni de plus démonstratif que cette preuve de saint Augustin ; et c'est pourquoi il conclut [1], que *c'est être trop contentieux,* que de douter le moins du monde de la prédestination qu'il enseignait, c'est-à-dire, d'une prédestination entièrement gratuite, selon la définition que ce Père en avait donnée. Car cette prédestination, comme on a vu, n'étant autre chose que *la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont délivrés très-assurément tous ceux qui le doivent être,* puisque déjà il est certain par la foi, que cette suite des bienfaits de Dieu ne peut pas tomber sous le mérite, et qu'il ne reste autre chose que d'en reconnaître la prescience et la préparation dans l'éternité, sur laquelle il n'y a aucune dispute ; il s'ensuit que la querelle qu'on peut faire à Saint Augustin n'est que chicane, et que sur le seul fondement des prières ecclésiastiques, sans encore entamer les autres preuves, la doctrine de ce saint, qu'on vient d'exposer sur l'efficace de la grâce et la prédestination gratuite, non-seulement est incontestable en elle-même, mais encore évidemment et inévitablement établie du commun accord de l'Orient et de l'Occident, qui est ce qu'il fallait démontrer.

[1] *De dono pers.* cap. XXI, n° 56.

DE LA TRADITION,

OU

DE LA PAROLE NON ÉCRITE.

La suite du discours demande que nous parlions de l'autorité de la parole non écrite, que l'auteur attaque de toute sa force. Après avoir combattu l'Exposition par quelques légères attaques, qui regardent plutôt la manière de parler, que le fond des choses, il prend la peine de ramasser les preuves qu'il croit les plus fortes contre l'autorité de la tradition; chose très-éloignée de notre dessein. Bien plus, il se jette sur le purgatoire, sur les images, sur les reliques, sur la confession, sur plusieurs autres doctrines que l'Église romaine défend; comme si, dans un article où il ne s'agit que de la tradition en général, il fallait traiter nécessairement de toutes les traditions en particulier. Il me regarde toujours comme un homme qui est engagé dans la preuve de notre doctrine; et sans même vouloir considérer que si l'on ne veut de dessein formé embrouiller les choses, il faut établir la règle avant que d'en faire l'application, il veut que je prouve tout ensemble, et la vérité de la règle qui autorise la tradition, et la juste application qu'en fait l'Église romaine dans toutes les traditions particulières; et tout cela en deux pages; car cet article de l'Exposition n'en contient pas davantage. Ne veut-il pas me faire justice, et considérer une fois, que si j'avais voulu établir la preuve de notre doctrine, j'aurais fait autre chose qu'une Exposition?

C'est ce qu'il ne veut point entendre. Il me fait faire des arguments à quoi je n'ai pas pensé, qu'il détruit ensuite à son aise avec une facilité merveilleuse. Il veut absolument que j'aie entrepris non-seulement de prouver la tradition en général; mais encore que notre doctrine sur le purgatoire, sur les saints, sur leurs reliques et sur leurs images, et les *autres dogmes particuliers de la tradition, sont la doctrine même des apôtres non écrite;* et que, faute de pouvoir prouver ce que j'avance, « je donne en la place d'une « telle preuve cette maxime vaguement posée : « que la marque certaine qu'une doctrine vient « des apôtres, est lorsqu'elle est embrassée par « toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on en « puisse montrer les commencements [1]. »

Or tout cela n'est point notre preuve; c'est la simple exposition de notre doctrine : et si l'auteur se veut figurer que j'ai entrepris de la prouver, c'est afin de prendre occasion de me pousser jusqu'à l'insulte par ces paroles : « M. de Condom, « dit-il [2], pose vaguement cette maxime, sans « même, poursuit-il, l'oser appliquer en parti« culier à aucune des traditions de l'Église ro« maine, comme s'il sentait que ce caractère, « tout vague qu'il est, ne leur convient pas. » C'est ainsi qu'il flatte les siens d'une victoire imaginaire; et, encore une fois, il ne veut jamais considérer qu'il n'était pas de mon dessein d'entrer en preuve de cette maxime, encore moins de composer un volume pour en faire l'application aux articles particuliers. Il m'insulte toutefois : il me montre aux siens battu et défait, comme si l'on m'avait fait rendre par force les armes que je n'ai pas prises. Mais pour ne point prendre ce ton de vainqueur avant que d'avoir combattu, il fallait venir au point important dont il s'agit entre nous : il fallait voir à quoi je voulais que servît mon Exposition, et combien étaient importantes les difficultés que je prétendais éclaircir en peu de mots.

Puisqu'il ne lui a pas plu de considérer une chose si essentielle à notre dessein, il faut que j'étende un peu mon Exposition, pour lui remettre devant les yeux ce qu'il n'a pas voulu voir. L'importance de cette matière, dont les conséquences s'étendent dans toutes nos controverses, et les divers moyens dont se sert l'auteur de la Réponse pour l'envelopper, me font résoudre à la traiter un peu plus amplement que les autres. Si on s'attache un peu à me suivre, et à prendre l'idee véritable, on verra, avant que de sortir de cet article, que les passages que l'Anonyme et les siens font le plus valoir contre nous, ne touchent pas seulement la question bien loin de la décider

[1] P. 304.
[2] P. 305.

en leur faveur; et qu'il n'y a rien de plus mal fondé, que de comparer, comme ils font, les traditions chrétiennes, avec celles des pharisiens que Jésus-Christ a condamnées, qu'ils nous allèguent sans cesse.

Pour bien entendre notre doctrine et l'état de la question, il faut remarquer, avant toutes choses, que ce qui nous oblige à recevoir les traditions non écrites, c'est la crainte que nous avons de perdre quelque partie de la doctrine des apôtres. Car on convient que, soit qu'ils prêchassent, soit qu'ils écrivissent, le Saint-Esprit conduisait également leur bouche et leur plume : et comme ils n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit tout ce qu'ils ont prêché de vive voix, nous croyons que le silence de l'Écriture n'est pas un titre suffisant, pour exclure toutes les doctrines que l'antiquité chrétienne nous aura laissées.

C'est donc ici notre question : savoir, si toute doctrine que les apôtres n'ont pas écrite est condamnée par ce seul silence, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Église. Nos adversaires le prétendent ainsi : mais c'est en vain qu'ils se glorifient de ne vouloir recevoir que ce que les apôtres ont écrit, si auparavant ils ne nous montrent qu'il ne faut point chercher, hors des écrits des apôtres, ce que Dieu leur a révélé pour notre instruction. Le fondement de notre défense consiste à leur demander quelque passage qui établisse cette règle : mais tant s'en faut que les apôtres nous aient réduits à n'apprendre leur doctrine que par leurs écrits, qu'ils ont pris soin, au contraire, de nous prémunir contre ceux qui voudraient nous restreindre à ce seul moyen. Saint Paul écrit ces paroles à Timothée : « Affermissez-vous, mon fils, dans la grâce de Jésus-« Christ ; et ce que vous avez ouï de moi en pré-« sence de plusieurs témoins, confiez-le à des « hommes fidèles, qui puissent eux-mêmes l'en-« seigner à d'autres[1]. » La seconde Épître à Timothée, d'où sont tirées ces paroles, est sans doute une des dernières que saint Paul ait écrites : et quoique cet apôtre eût déjà écrit des choses admirables, on voit qu'il ne réduit pas Timothée à lire simplement ce que lui-même ou les autres apôtres auraient écrit; mais que sentant approcher sa fin, de même qu'il avait pris soin de laisser quelqu'un après lui qui pût conserver le sacré dépôt de la parole de vie, il veut que Timothée suive cet exemple. Il lui avait enseigné de vive voix les vérités chrétiennes, en présence de plusieurs témoins : il lui ordonne d'instruire à son imitation des hommes fidèles, qui puissent répandre l'Évangile, et le faire passer aux âges suivants. Ainsi la tradition de vive voix est un des moyens choisis par les apôtres, pour faire passer aux âges suivants et à leurs descendants les vérités chrétiennes. Si nous ne pouvions rien recueillir par ce moyen, ou si ce moyen n'était pas certain, les apôtres ne l'auraient pas recommandé. C'est pourquoi nous nous sentons obligés de consulter l'antiquité chrétienne ; et quand nous trouvons quelque doctrine constamment reçue dans l'Église, sans qu'on en puisse marquer le commencement, nous reconnaissons l'effet de cette instruction de vive voix, dont les apôtres ont voulu que nous recueillissions le fruit, et ont recommandé l'autorité.

Il n'est pas juste que nos adversaires nous le fassent perdre. Mais, de peur qu'ils ne nous objectent que nous les abusons par le mot d'Église, en leur donnant toujours sous ce nom l'Église romaine, dont ils contestent le titre, nous pouvons convenir avec eux d'une Église qu'ils reconnaissent. Ils conviennent qu'elle a subsisté jusqu'au temps des quatre premiers conciles généraux ; et puisqu'ils déclarent expressément dans leur Confession de foi, qu'ils en reçoivent aussi bien que nous les définitions, ils ne contestent pas le titre d'Église à celle qui a tenu ces conciles. Ce terme s'étend un peu au-dessous du quatrième siècle du christianisme. Si donc nous trouvons dans ces premiers siècles, si proches du temps des apôtres, quelque doctrine, quelle qu'elle soit (car il ne s'agit pas encore de rien déterminer là-dessus), qui ait été constamment reçue depuis l'orient jusqu'à l'occident, et depuis le septentrion jusqu'au midi, où s'étendait le christianisme ; si nous trouvons que ceux qui l'ont constamment prêchée, marquent qu'elle venait de plus haut, et n'en nomment point d'autres auteurs que les apôtres, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette succession de doctrine la force des instructions de vive voix, que les apôtres ont voulu faire passer de main en main aux siècles suivants.

C'est pourquoi nous nous sentons obligés de rechercher dans l'antiquité les traditions non écrites; et par là, nous nous mettons en état d'obéir au précepte que saint Paul a donné à toute l'Église, en la personne des fidèles de Thessalonique, lorsqu'il leur a ordonné de retenir les traditions qu'ils ont apprises, soit par ses discours, soit par son Épître[1].

Écouterons-nous l'Anonyme, qui répond que saint Paul *ne marque pas que les choses qu'il avait enseignées de vive voix, fussent différentes de celles qu'il leur avait écrites*[2]? Au contraire, ne voyons-nous pas que saint Paul n'eût

[1] II. *Tim.* II, 1, 2.

[1] II. *Thess.* II, 14.
[2] P. 199.

pas appuyé si distinctement sur ces deux moyens de connaître sa doctrine, si un seul l'eût découverte tout entière.

Cette instruction nous regarde. En la personne des fidèles de Thessalonique, saint Paul instruisait les fidèles des âges suivants ; tellement que le Saint-Esprit nous ayant montré deux moyens de connaître la vérité, nous serions injurieux envers lui, si nous négligions l'un des deux.

Ainsi, considérant la doctrine constante de l'antiquité, comme le fruit de cette instruction de vive voix, que les apôtres ont pratiquée et recommandée, nous recevons cette règle de saint Augustin : « qu'on doit croire que ce qui est reçu « unanimement, et qui n'a point été établi par « les conciles, mais qui a toujours été retenu, « vient des apôtres, encore qu'il ne soit pas « écrit. » Il a combattu par cette règle l'hérésie des donatistes sur la réitération du baptême ; par où l'on voit, en passant, la hardiesse de l'Anonyme, qui, sans produire aucun passage, oppose à notre doctrine le témoignage des Pères, et entre autres de saint Augustin, sans considérer que ce même saint Augustin, qu'il nomme entre tous les autres, est celui qui a écrit en termes formels la règle que nous suivons. Mais le nom de saint Augustin et des Pères, est beau à citer ; et il y a toujours quelqu'un qui croit qu'on les a pour soi, quand on les compte hardiment parmi les siens.

J'ai cru que je devais expliquer avec un peu plus d'étendue la doctrine de l'Exposition. Mais, quoique j'eusse traité ce sujet, conformément à mon dessein, en peu de paroles, j'avais proposé en substance ce qui fonde l'autorité de la parole non écrite. Car, si l'on considère cet article, on verra que j'ai fait deux choses. Je tire premièrement de l'Épître aux Thessaloniciens ce principe indubitable : que nous devons recevoir avec une pareille vénération tout ce que les apôtres ont enseigné, soit de vive voix, soit par écrit. Je représente en peu de mots, qu'en effet on a cru les mystères de Jésus-Christ, et les vérités chrétiennes, sur le témoignage qu'en ont rendu les apôtres, avant qu'ils eussent écrit aucun livre ou aucune épître. Tout cela ne permet pas de douter du principe que j'établis, qui aussi n'est pas contesté par nos adversaires : mais s'il est une fois constant que ce que les apôtres ont enseigné de vive voix, est d'une autorité infaillible, il ne reste plus qu'à considérer les moyens que nous avons de le recueillir. C'est la seconde chose que je fais dans mon Exposition ; et je dis qu'outre ce que les apôtres ont écrit eux-mêmes, une marque certaine qu'une doctrine vient de cette source, c'est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Voilà ce que nous appelons la parole non écrite.

L'auteur me reproche ici, que « je cherche un « avantage indirect, en appelant la tradition la « parole non écrite, d'un nom qui préjuge la ques- « tion par la chose même qui est en question [1]. » Il s'abuse. Ni je ne cherche aucun avantage, ni je ne préjuge rien. Mais pourquoi ne veut-il pas qu'il me soit permis de poser ma thèse, et de déclarer ce que nous croyons ? Je ne prétends pas qu'on m'accorde cette doctrine comme prouvée sur ma simple exposition : mais est-ce trop demander, que de vouloir, du moins, qu'on m'accorde que c'est la doctrine que nous professons ? Or, en m'accordant seulement cela, on va voir combien d'objections seront résolues.

Le premier effet que doit produire l'état de la question posé au vrai, c'est de marquer précisément aux adversaires ce qu'ils sont obligés de prouver. Quand je parle de parole non écrite, l'auteur a raison de m'avertir que je ne dois pas tirer avantage de ce mot, ni préjuger la question par ce qui est en question. En effet, il n'y a point de plus grand défaut dans le raisonnement, que celui de donner pour preuve la chose dont on dispute : et comme nous tomberions dans ce défaut, si nous supposions, sans prouver, qu'il y a une parole non écrite, nos adversaires y tomberaient aussi, s'ils posaient, comme un principe avoué, que tout ce qui nous a été révélé par le moyen des apôtres a été mis par écrit. Il est pourtant véritable que, s'ils ne le supposaient de la sorte, ils ne produiraient pas comme ils font sans cesse, contre la parole non écrite, ce passage de saint Paul [2] : *Si quelqu'un vous annonce une autre doctrine que celle que je vous ai annoncée, qu'il soit anathème.* Car même en laissant à part les autres solides réponses qu'on a faites à ce passage, il est clair que, pour en conclure qu'il n'y a point de tradition non écrite, il faut supposer nécessairement, ou que les apôtres n'ont enseigné que par écrit, ce que personne ne dit, ou du moins qu'ils ont rédigé, par écrit, tout ce qu'ils ont enseigné ; ce qui est en question entre nous, et ce que ce passage ne dit pas. Ainsi, à moins que de supposer ce qui est précisément en dispute, il faut que les prétendus réformés abandonnent ce passage, et qu'ils cherchent en quelque autre lieu la preuve de leur doctrine, dont il ne paraît en celui-ci aucun vestige.

C'est par une erreur semblable que l'Anonyme lui-même, parlant de ce passage célèbre, où saint Paul ordonne à ceux de Thessalonique de retenir

[1] P. 296.
[2] *Gal.* I, 8.

les enseignements qu'il leur a donnés, soit de vive voix, soit par des épîtres, prouve que les traditions non écrites de l'Église romaine ne sont pas autorisées par ce passage; parce que « si on prend « la peine de lire les deux Épîtres de saint Paul « aux mêmes Thessaloniciens, où il leur parle des « enseignements qu'il leur avait donnés, et de la « manière dont il leur avait prêché l'Évangile, « on n'y trouvera rien du tout, non plus que dans « l'Évangile même, qui ait le moindre rapport à « la prière pour les morts, au purgatoire, ni en- « fin à aucune autre des traditions qui sont en « question[1]. » Ainsi, dans la question où il s'agit de savoir si le silence de l'Écriture est une preuve, il nous allègue pour preuve le silence de l'Écriture dans un passage dont on se sert pour prouver qu'il y a des traditions non écrites. Il nous donne comme une réponse, que s'il y avait des traditions non écrites, saint Paul les aurait écrites. C'est ainsi qu'on raisonne, lorsqu'on ne veut point chercher d'autres preuves que sa propre préoccupation, et qu'on donne pour loi tout ce qu'on avance.

Il tombe dans la même faute, lorsqu'il dit[2] « que Notre-Seigneur ayant mis dans le cœur des « évangélistes et des apôtres, d'écrire l'Évangile « qu'ils prêchaient, ces saints docteurs étant con- « duits immédiatement par le Saint-Esprit, n'ont « pas fait la chose imparfaitement ou à demi. » Il a raison de dire que les apôtres n'ont pas fait imparfaitement et à demi ce qu'ils s'étaient proposé de faire; mais s'il suppose qu'ils avaient formé le dessein de rédiger par écrit tout ce qu'ils prêchaient de vive voix, je suis obligé de l'avertir que c'est là précisément de quoi on dispute. Les apôtres eux-mêmes ne nous disent rien de semblable. Or ce n'est pas à nous de nous former une idée de perfection, telle qu'il nous plaît, dans les Écritures; et l'Anonyme, pour avoir voulu se la figurer, cette perfection, plutôt selon ses pensées que selon l'Écriture même, n'a pas aperçu que ses expressions nous conduiraient malgré lui jusqu'au blasphème, si nous les suivions. Dieu avait mis dans le cœur de saint Mathieu d'écrire l'évangile de Jésus-Christ : s'ensuit-il qu'il l'ait fait imparfaitement, parce que nous apprenons de saint Jean des particularités de cet évangile, que saint Mathieu n'avait pas écrites? Quoique les épîtres des apôtres nous donnent de merveilleux éclaircissements, que nous n'avons point par les Évangiles, peut-on dire, sans blasphémer, que les quatre Évangiles soient imparfaits? Si donc il a plu au Saint-Esprit que nous sussions quelques vérités par une autre voie que par celle de l'Écriture, doit-on conclure de là que l'Écriture soit imparfaite? Ne voit-on pas qu'il faut raisonner sur d'autres idées que sur celle de l'Anonyme, et reconnaître que tous les ouvrages des apôtres sont parfaits; parce que chacun d'eux a écrit ce qui servait au dessein que le Saint-Esprit lui avait mis dans le cœur? Que si l'on veut supposer que chacun d'eux a écrit ce qu'il devait, et que tous devaient tout écrire; c'est là, encore une fois, ce qu'il faut prouver : C'est ce que nos frères ne nous ont fait lire dans aucun endroit de l'Écriture, et ce que nous ne pouvons recevoir sans ce témoignage.

Mais « saint Paul, dit l'Anonyme[1], n'ayant « égard principalement qu'à l'Écriture du Vieux « Testament, disait à Timothée, que l'Écriture est « propre à instruire, à corriger, à convaincre, et « à rendre l'homme parfait et accompli en toute « bonne œuvre. »

A qui de nous a-t-il ouï dire que l'Écriture ne fût pas propre à toutes ces choses, et à conduire l'homme de Dieu à sa perfection? Donc elle seule y est utile; donc elle contient tout ce qui est propre à une fin si nécessaire : Ce sont autant de propositions qu'il faudrait prouver, qui ne sont point dans saint Paul, et que l'Anonyme suppose, au lieu d'en faire la preuve.

Il a remarqué lui-même que saint Paul, disant ces paroles, *regardait principalement les Écritures de l'Ancien Testament.* En effet, celle du nouveau n'étaient pas encore. Si cet auteur a bien compris ce qu'il disait, sans doute il a dû entendre que ce passage de saint Paul se peut appliquer dans toute sa force aux anciennes Écritures, que cet apôtre *regardait principalement.* Saint Paul a donc voulu dire que les anciennes Écritures, sont propres à toutes ces choses, et servent à nous conduire à la perfection. L'Anonyme conclura-t-il de là qu'elles seules y sont propres, ou qu'elles contiennent tout ce qui est propre à tous ces effets? Que resterait-il après cela, que de supprimer l'Évangile?

Il croit avoir paré ce coup, lorsqu'il dit, que si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, « à plus forte raison les deux Écritures du « Vieux et du Nouveau Testament peuvent-elles « faire tout cela étant jointes ensemble. » Il ne fallait pas changer les termes : Si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, à plus forte raison le vieux et le nouveau y sont propres étant joints ensemble, au même sens que le Vieux Testament y était propre tout seul : c'est bien conclure, et j'en suis d'accord.

Mais pourquoi a-t-il affaibli les paroles de saint Paul? Voici comment a parlé cet apôtre :

[1] P. 299.
[2] P. 297.

[1] P. 298.

« Toute Écriture, dit-il [1], divinement inspirée, « est propre à enseigner, à convaincre, à repren- « dre, à instruire dans la justice, afin que l'homme « de Dieu soit parfait, instruit à toute bonne œu- « vre. » Il ne dit pas seulement, comme le rapporte l'Anonyme, que l'Écriture en général est propre à toutes ces choses : il parle plus fortement, et comme on dit, en général, que tout homme est capable de raisonner, il dit, en descendant au particulier, que *toute Écriture divinement inspirée* est utile à tous ces effets. Mais ces paroles ainsi proposées détruisent trop évidemment les prétentions des ministres; car on ne peut soutenir que chaque livre de l'Écriture renferme cette plénitude. Il a donc fallu nécessairement qu'ils affaiblissent le sens de l'apôtre; et ils ont dissimulé la louange qu'il a donnée effectivement à chaque livre particulier de l'Écriture; parce qu'ils voulaient attribuer à l'Écriture en général une suffisance absolue, dont saint Paul ne parle en aucune sorte.

Pour nous, nous nous renfermons dans les termes de saint Paul; et admirant l'exactitude précise avec laquelle il s'explique, nous reconnaissons avec lui, non-seulement que toute l'Écriture en général, mais encore que chaque partie de l'Écriture inspirée de Dieu, est propre à tous les effets que cet apôtre rapporte. Car nous adorons dans chaque partie de cette Écriture une profondeur de sagesse, une étendue de lumière, une suite de vérités si bien soutenue, qu'une partie servant à éclaircir l'autre, chaque partie concourt à conduire l'homme de Dieu à sa perfection. Que nos frères ne pensent donc pas que nous voulions diminuer la force, ou déroger à la perfection de l'Écriture divine. Nous croyons que non-seulement tout le corps de cette Écriture, mais encore que chaque parole sortie de la bouche du Fils de Dieu, qui nous y est rapportée, et chaque sentence écrite par les apôtres et par les prophètes, est propre à nous porter à toute vertu, et à disposer notre cœur à recevoir toute vérité. Ceux qui adorent en cette forme toutes les parties de l'Écriture voudraient-ils rabaisser l'idée de la perfection du tout? Aussi employons-nous l'Écriture sainte *à toute bonne œuvre*, selon ce que dit l'apôtre dans le passage que nous traitons. Nous employons l'Écriture à établir les principes essentiels et de la foi et des mœurs, et nous croyons qu'elle en comprend tous les fondements. Si l'antiquité chrétienne nous apporte quelque doctrine dont l'Écriture se taise, ou dont elle ne parle pas assez clairement, c'est l'Écriture elle-même qui nous apprend à la respecter et à la recevoir des mains de l'Église. L'Anonyme dit [1], que « messieurs « de l'Église romaine sont si peu fermes sur « leurs principes de la tradition, ou du moins « qu'ils reconnaissent si bien que la tradition ne « peut aller de pair avec l'Écriture, que lorsqu'on « les presse touchant les traditons particulières, « il n'y en a presque pas une seule qu'ils ne tâ- « chent d'appuyer de l'autorité de l'Écriture. » Quelle pernicieuse conséquence! et comment un homme sincère a-t-il pu dire que nous affaiblissions ou l'Écriture ou la tradition séparément prises, en montrant qu'elles se défendent l'une l'autre? Mais du moins ne peut-il nier, puisqu'il parle ainsi, que nous ne reconnaissions combien l'Écriture est propre à tout bien. En effet, nous soutenons que non-seulement les traditions en général, mais encore les traditions que nous enseignons en particulier, ont des fondements si certains sur l'Écriture, et des rapports si nécessaires avec elle, qu'on ne peut les détruire ni les attaquer, sans faire une violence toute manifeste à l'Écriture elle-même. La discussion de cette vérité n'est pas de ce lieu. Mais cette seule prétention, que nous avons, doit suffire pour faire voir qu'on nous impose manifestement, quand on nous accuse d'avoir une idée trop faible de l'Écriture sainte; et que de telles objections ne subsistent plus, aussitôt que notre doctrine est bien entendue.

On voit encore, par l'exposition de notre doctrine, combien on a tort de nous objecter qu'en sortant des bornes de l'Écriture, nous ouvrons un moyen facile de rendre la religion arbitraire. Car, bien loin de prétendre qu'on puisse donner ce qu'on veut sous le nom de tradition et de parole non écrite, nous disons que la marque pour la connaître, c'est lorsqu'on voit dans une doctrine le consentement de toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on puisse en marquer le commencement. Or ce consentement n'est pas une chose qu'on puisse feindre à plaisir; et cette marque que nous posons, pour connaître la tradition, répond encore au reproche qu'on nous fait, d'égaler en quelque sorte les écrits des Pères à la sainte Écriture; c'est-à-dire, des hommes sujets à faillir, à Dieu même, qui est le soutien et la source de la vérité. Car nous ne fondons pas la tradition sur les sentiments particuliers des saints Pères, qui étaient en effet sujets à faillir; mais sur une lumière supérieure, et sur un fond certain de doctrine, dont les Pères rendent témoignage, et que nous voyons prévaloir au milieu et au-dessus des opinions particulières.

Il fallait donc examiner, si un tel consentement peut être un ouvrage humain, et non pas sup-

[1] II. *Tim.* III, 16, 17.

[1] P. 303, 304.

poser toujours que nous fondons notre foi sur l'autorité des hommes. Car c'est trop regarder l'Église et l'établissement de la doctrine de l'Évangile, comme un ouvrage purement humain, que de dire, comme l'auteur le veut faire entendre, que recevoir la saine doctrine par la tradition de vive voix, c'est vouloir la faire *dépendre de la mémoire et de la volonté des hommes, naturellement sujets à l'erreur*[1]. Car nous renversons les fondements du christianisme, et nous lui déclarons la guerre plus cruellement que les infidèles, si nous ôtons nous-mêmes à l'Église cet esprit de vérité, qui lui a été promis jusqu'à la consommation des siècles, et si nous croyons que l'erreur y puisse jamais être autorisée par un consentement universel. Nous pouvons voir, au contraire, quel est le poids d'un consentement semblable, par la manière dont nous avons reçu l'Écriture sainte.

L'Anonyme ne connaît pas l'état où nous sommes dans ce lieu d'exil, quand il veut que la vérité nous y paraisse aussi clairement qu'il est clair *qu'il est jour, quand le soleil luit sur notre horizon*[2]. C'est trop flatter des hommes mortels, qui sont guidés par la foi, que de vouloir leur faire croire que la vérité leur luise à découvert, comme s'ils étaient dans l'état où nous la verrons face à face. La divinité des Écritures est un mystère de la foi, où l'on ne doit non plus chercher l'évidence entière, que dans les autres articles de notre croyance. Ne parlons pas ici des infidèles, et de ceux qui ont le cœur éloigné des vérités de l'Évangile. Comment pouvez-vous penser que Luther, que vous regardez comme un homme rempli d'une lumière extraordinaire du Saint-Esprit, et que tous les luthériens, qui sont, selon vous, les enfants de Dieu, dignes d'être reçus à sa table, aient pu rejeter l'Épître de saint Jacques, et ne pas connaître la vérité d'une partie si considérable de l'Écriture, s'il est vrai, comme vous dites, qu'il soit aussi clair que l'Écriture est dictée par le Saint-Esprit, qu'il est clair que le soleil luit? Et pour ne pas alléguer toujours Luther et les luthériens, recherchez dans l'antiquité comment est-ce que l'Apocalypse et la divine Épître aux Hébreux ont été reçues sans contradiction, après que tant de fidèles serviteurs de Dieu en ont douté si longtemps. Vous trouverez que ce n'est pas la seule évidence d'une lumière aussi éclatante et aussi claire que le soleil; mais que c'est l'autorité de l'Église et la force supérieure de la tradition, et l'esprit de vérité qui réside dans tout le corps de l'Église, qui ont surmonté ces doutes des particuliers. C'est donc abuser manifestement ces particuliers, que de leur dire qu'ils peuvent voir la divinité, et de toute l'Écriture en général, et de chacune de ses parties, avec la même évidence qu'ils voient que le soleil luit. Il faut recourir nécessairement à l'autorité de l'Église, à la suite de la tradition, et au consentement de l'antiquité. Et comment donc voudrait-on que nous pussions mépriser ce consentement, après l'avoir trouvé suffisant, pour nous faire recevoir l'Écriture même? Si le fondement principal sur lequel nous distinguons les livres divins d'avec les livres ordinaires, est le consentement de l'antiquité; pouvons-nous ne pas regarder comme divin tout ce qu'un semblable consentement nous apporte? et de là ne s'ensuit-il pas que tout ce qui est reçu par l'antiquité, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit être nécessairement venu des apôtres?

Cette règle est si certaine, que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée qui procèdent de bonne foi, ne pourraient pas s'empêcher de la recevoir, si leurs ministres leur permettaient de l'envisager en elle-même. Mais ils font tous comme l'Anonyme. Aussitôt qu'on leur parle de l'autorité de ce consentement universel, ils empêchent qu'on n'arrête longtemps la vue sur un objet si vénérable : ils se jettent, aussi bien que lui, sur le purgatoire, sur les saints, sur les reliques, sur les autres doctrines qu'ils ont tâché de rendre odieuses aux leurs, parce qu'ils ne leur en découvrent ni la source, ni les fondements, ni la véritable intelligence. Telle est visiblement la conduite de l'Anonyme. Au lieu de tourner toute son attention à considérer si cette règle est véritable, qu'il faut céder au consentement universel de l'antiquité chrétienne, pourvu qu'il soit bien constant sur quelque doctrine; il se jette, avant qu'il soit temps, sur les doctrines particulières : il s'embarrasse avant le temps dans l'application de la règle, quoique cette application ne puisse être faite tout d'un coup, ni pénétrée d'une seule vue. Ainsi, confondant ce qui est clair avec ce qui ne peut pas l'être d'abord, il ne laisse plus ni d'idée distincte, ni de lumière évidente, ni d'ordre certain dans notre dispute.

C'est par une semblable conduite que, sans entrer jamais au fond du dessein, il chicane sur tous les mots de l'Exposition. Et voici comment il en attaque le commencement : « C'est parler, « dit-il[1], en quelque sorte improprement, que « de dire que Jésus-Christ a fondé l'Église sur la « prédication, et non par la prédication. » Pour moi, je céderais volontiers sur de pareilles diffi-

[1] P. 313.
[2] P. 315.

[1] P. 300.

cultés, et j'en passerais aisément par l'avis de M. Conrart *. Mais enfin on ne peut nier que la foi de l'Église ne soit fondée sur le témoignage de vive voix, que le Fils unique a rendu de ce qu'il a vu dans le sein de son Père, et sur un pareil témoignage de vive voix que les apôtres ont rendu de ce qu'ils ont ouï dire et vu faire au Fils. Toutefois, que l'Anonyme choisisse entre le *sur* et le *par,* je ne fais fort ni sur l'un ni sur l'autre : il me suffit qu'il soit certain que le témoignage de vive voix avait fondé les Églises, avant que l'Évangile eût été écrit.

Pourquoi ne veut-il pas que je dise que cette parole prononcée de vive voix, et par Jésus-Christ, et par les apôtres, a été la première règle des chrétiens ? « C'est l'Écriture du Vieux Testament, « dit-il [1], qui est la première et la plus ancienne « règle, et le fondement de la foi des chrétiens. » Veut-il dire que la loi de Moïse a précédé l'Évangile, et qu'elle en est le fondement? Nous ne le nions pas; et c'est en vain qu'il entreprend de prouver une vérité si constante. Mais s'il veut dire que la loi de Moïse comprenne formellement tout ce que l'Évangile nous a enseigné, et enfin que la nouvelle loi n'ait rien annoncé de nouveau, c'est une fausseté manifeste. Ainsi, sans chicaner sur les mots, il fallait demeurer d'accord que les nouveaux sacrements, aussi bien que les nouveaux préceptes que Jésus-Christ a donnés, ont été publiés d'abord de vive voix; et que c'est par la vive voix que s'est fait le parfait développement du mystère d'un Dieu fait homme, qui était scellé sous des ombres et sous des figures dans toutes les générations précédentes. Lorsque Dieu a voulu donner la loi ancienne, il a commencé à prendre des tables de pierre, où il a gravé le Décalogue; et Moïse a écrit par ordre exprès tout ce que Dieu lui a dicté. Mais Jésus-Christ n'a rien fait de semblable; et les premières tables, où sa loi a été écrite, ont été les cœurs. Ainsi les vérités chrétiennes ont été crues avant que les apôtres eussent écrit. Alors la parole de vive voix n'était pas seulement la première, mais encore l'unique règle où l'on pût découvrir manifestement toute la doctrine que Jésus-Christ avait enseignée; et je ne m'arrêterais pas sur une doctrine si claire, si l'on n'avait entrepris de tout confondre.

Mais voici des embarras bien plus étranges : J'ai dit que cette parole de vie, que les apôtres prêchaient, ayant tant d'autorité dans leur bouche, *elle ne l'avait pas perdue lorsque les Écritures du Nouveau Testament y ont été jointes.* Quelque hardiesse qu'on ait, il n'est pas possible de nier une vérité si constante; il la faut du moins obscurcir. L'auteur dit, que *cette manière de parler est très-impropre.* Il veut faire croire qu'elle rabaisse la dignité de l'Écriture, et que cette expression, *que les Écritures ont été jointes à la parole non écrite,* donne trois fausses images, par lesquelles il prétend que j'ai rabaissé la dignité de l'Écriture [1]. Mais on va voir la pureté de notre doctrine, qui ne peut être attaquée que par des déguisements visibles.

En disant que les Écritures ont été jointes à la parole, j'ai voulu marquer seulement que la parole a précédé, et que l'Écriture y a été jointe, pour faire un même corps de doctrine avec la parole, par la parfaite convenance qu'elles ont ensemble. Il n'y a personne qui ne voie que c'est là mon sens naturel; mais il est trop droit et trop véritable. L'auteur veut que je fasse entendre, par cette expression innocente, *que la doctrine de l'Évangile, telle que nous l'avons par écrit, n'est qu'un accessoire.* Quel blasphème m'attribue-t-il? Un chrétien peut-il seulement penser que ce que nous lisons dans l'Évangile, et de la vie, et de la mort, et des miracles, et des préceptes de Notre-Seigneur, soit un accessoire, et non pas le fond du christianisme! Mais il ne laisse pas d'être véritable que ce fond a été prêché avant que d'avoir été écrit; et c'est tout ce que j'ai prétendu en ce lieu.

Encore moins ai-je voulu dire que cette doctrine que nous avons par écrit soit différente de la parole, à laquelle elle a été jointe. Quand on parle de différence, et qu'il s'agit de doctrine, on marque ordinairement quelque opposition. Si l'Anonyme l'entend de la sorte, c'est une idée aussi fausse que la première, qu'il a voulu donner de nos sentiments. Nous disons, et il est très-véritable, que les apôtres n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit toute la doctrine qu'ils ont prêchée de vive voix : mais nous ne disons pas pour cela, qu'ils aient écrit une doctrine différente de celle qu'ils avaient prêchée. Un homme peut écrire tout ce qu'il a dit; il peut en écrire ou plus ou moins : mais si cet homme est véritable, et les choses qu'il dit, et celles qu'il écrit auront toujours ensemble un parfait rapport. Ainsi, quoique l'antiquité chrétienne ait recueilli de la prédication des apôtres quelques vérités qu'ils n'ont pas écrites, toutefois ce qu'ils ont écrit, ou ce qu'ils ont dit, fera toujours un corps suivi de doctrine, dans lequel on ne montrera jamais d'opposition. C'est pourquoi, si quelqu'un voulait débiter, comme une doctrine non écrite, quelque doctrine qui fût contraire aux

* L'un des premiers fondateurs de l'Académie française.

[1] P. 301.

[1] P. 302.

Ecritures, l'Église la rejetterait, à l'exemple du Fils de Dieu, qui a rejeté sur ce fondement les fausses traditions des pharisiens. Mais de là il ne s'ensuit pas que tout ce que tait l'Écriture ait été proscrit, ou qu'on puisse considérer la doctrine écrite et celle qui a été prêchée de vive voix, comme des doctrines opposées.

Mais considérons le dernier des mauvais sens, que l'Anonyme veut trouver dans mes paroles. Il soutient que cette expression de M. de Condom : *que les Écritures ont été jointes à la parole non écrite*, fait entendre que *ce qui n'a pas été écrit, est plus considérable que ce que nous avons dans les livres sacrés*[1]. Quelle étrange disposition l'a obligé à donner des sens si malins à nos expressions les plus innocentes? Pourquoi vouloir toujours faire croire au monde, que nous diminuons la dignité des livres sacrés? Encore que la parole ait précédé l'Écriture, et que l'Écriture ensuite y ait été jointe, ce n'est pas dire que l'Écriture n'ait fait simplement que ramasser ce qu'il y avait de moins important. Mais aussi, de ce que les apôtres ont écrit les choses les plus essentielles, s'ensuit-il que nous devions mépriser ce que nous pouvons recueillir d'ailleurs de leurs maximes et de leurs doctrines? L'Anonyme n'oserait le dire; et au contraire, il faut qu'il avoue que si nous savions certainement que les apôtres eussent enseigné quelque doctrine, nous la devrions recevoir, encore qu'elle ne fût pas contenue dans leurs écrits. Il devait donc laisser passer sans contestation ces principes indubitables, et s'attacher uniquement à considérer si, outre les écrits des apôtres, nous avons quelque moyen assuré de recueillir leur doctrine. Or, j'avais marqué dans l'Exposition ce moyen certain, qui est le consentement unanime de l'antiquité chrétienne, par lequel même j'avais fait voir que nous avons reçu l'Écriture sainte. Si ce moyen était regardé avec attention, il serait trouvé si nécessaire, que nos adversaires eux-mêmes n'oseraient pas le rejeter. Aussi va-t-on voir que l'auteur ne fait qu'embarrasser la matière, et obscurcir, par mille détours, ce qu'il ne lui a pas été possible de combattre.

Il réduit toute ma doctrine sur ce sujet, c'est-à-dire celle de l'Église, à trois propositions. La dernière, comme on verra, n'étant pas de notre dessein, j'ai seulement à examiner les deux autres, qui peut-être au fond n'en font qu'une seule, et ne doivent pas être séparées. Mais je veux bien suivre l'ordre de l'auteur de la Réponse.

J'ai dit dans l'Exposition, « qu'il n'est pas possible de croire qu'une doctrine, reçue dès les « commencements de l'Église, vienne d'une autre « source que des apôtres[1]. » Qui croirait qu'on pût former seulement un doute sur une pareille proposition? L'Anonyme dit toutefois, « que « cette proposition n'est pas vraie, à moins qu'on « ne montre que dès lors cette doctrine ait été « reçue de toutes les Églises généralement, sans « que les apôtres s'y opposassent[2]. » Qu'on fait de difficultés sur les choses claires, quand on ne regarde pas simplement la vérité! L'auteur eût-il trouvé le moindre embarras dans cette proposition, s'il eût seulement voulu remarquer que je parlais d'une doctrine reçue dans l'Église, c'est-à-dire, embrassée par toutes les Églises chrétiennes : d'une doctrine approuvée, et non pas d'une doctrine contredite, et encore contredite par les apôtres? Mais il fallait embrouiller du moins ce qu'on ne pouvait nier. C'est pour cela qu'il ajoute encore, que les apôtres mêmes témoignent que « de leur temps le secret ou le mystère d'iniquité « se mettait en train, qu'il y avait de faux doc- « teurs parmi les chrétiens, et par conséquent de « fausses doctrines. » Il est vrai. Mais ces fausses doctrines n'étaient pas reçues, et ces faux docteurs étaient condamnés, ou même retranchés du corps de l'Église, s'ils soutenaient opiniâtrément leur erreur. A quoi sert donc d'ajouter qu'il « ne se- « rait pas impossible que ces mêmes doctrines « eussent été suivies ou renouvelées dans la suite « des temps, comme plusieurs hérésies, qui ont « paru dès le premier et le deuxième siècle du « christianisme? » Quelle faiblesse, de sortir toujours de la question pour ne combattre qu'une ombre! Ces hérésies étaient suivies hors de l'Église; mais non pas reçues dans son sein. Elles s'y formaient à la vérité; mais elles en étaient bientôt rejetées. Elles sont anciennes, je l'avoue; mais la vérité plus ancienne, et toujours plus forte dans l'Église, les condamnait aussitôt qu'elles paraissaient. Plus elles se déclaraient, plus l'Église se déclarait contre elles. Autant de fois qu'elles renouvelaient leurs efforts, l'Église renouvelait ses anathèmes. Comparer de telles doctrines avec les doctrines reçues, enseignées, prêchées par l'Église même, n'est-ce pas un aveuglement manifeste?

Mais on a trouvé le moyen de rendre le consentement de l'antiquité chrétienne suspect à nos adversaires. C'est assez de leur dire, avec l'Anonyme, que les apôtres ont écrit que le *secret ou le mystère d'iniquité s'opérait*[3], ou, comme ils le traduisent, *était déjà en train* dès leur

[1] P. 302.

[1] *Expos. art.* XVIII.
[2] P. 307.
[3] II. *Thessal.* II, 7.

temps. Saint Paul, dont ils ont tiré cette parole, n'a rien dit qui nous en marque le sens précis : la plupart des interprètes entendent par ce *mystère d'iniquité*, une malignité secrète, qui se devait déclarer bientôt, mais qui commençait dès lors à remuer l'empire romain contre l'Évangile; ou bien le dessein caché qu'avaient conçu quelques empereurs de se faire adorer comme des dieux, même dans le temple de Jérusalem, ou quelque autre chose semblable. Ces interprètes ajoutent que saint Paul parlait obscurément de ces choses, ou par respect pour les puissances établies de Dieu, selon les maximes qu'il avait prêchées, ou pour ne point exciter la persécution que les fidèles devaient attendre en silence, et non la provoquer par aucun discours. Au reste, qui veut savoir ce qui se peut dire sur cette parole, peut voir saint Jérôme, parmi les anciens, qui la rapporte à Néron; et Grotius, parmi les modernes, qui l'applique à Caligula. Quoi qu'il en soit, il est très-certain que c'est une chose obscure et douteuse. Cependant il a plu à nos adversaires de se prévaloir de l'obscurité de cette parole, pour décrier le consentement de l'antiquité chrétienne. Pour y attacher cette fausse idée, que le *mystère d'iniquité* est la corruption de la doctrine dans l'Église même; et comme saint Paul assure, parlant de son temps, que ce *mystère d'iniquité* se remue déjà, ils enseignent, à la honte du christianisme, que dès le temps des apôtres la doctrine commençait à se corrompre même dans l'Église : que cette corruption a toujours gagné, tant qu'enfin elle a prévalu; et qu'elle a détruit l'Église jusqu'à un tel point, qu'il a fallu que leurs prétendus réformateurs *aient été extraordinairement envoyés pour la dresser de nouveau*, selon les termes de leur Confession de foi. Depuis qu'ils ont eu une fois trouvé une expression obscure, à laquelle sans fondement ils ont attaché cette fausse idée, nous avons beau leur alléguer le consentement de l'antiquité sur quelque doctrine qui ne leur plaît pas, un ministre ou un ancien n'a qu'à nommer seulement le *mystère d'iniquité;* l'autorité des saints Pères et des siècles les plus vénérables n'a plus aucun poids : quelque haut que nous puissions remonter dans l'antiquité chrétienne, le *mystère d'iniquité*, qui était *en train* dès le temps des apôtres, les sauve de tout. Ceux qui sans cesse se glorifient de ne recevoir que ce que l'Écriture a dit clairement, déçus par la fausse idée que leurs ministres attachent à des paroles obscures, écoutent avec défiance l'Église des premiers siècles et les Pères les plus approuvés. Qui pourrait ne pas déplorer un aveuglement si étrange?

Mais voyons ce que dit l'auteur sur ma seconde proposition. « La seconde proposition, dit-il[1], « est encore moins vraie : qu'une doctrine embras- « sée par toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on « en puisse marquer le commencement, soit né- « cessairement du commencement de l'Église, « ou qu'elle vienne des apôtres. » Il combat cette proposition par des exemples; mais les exemples ne font qu'embrouiller, s'ils ne sont dans le cas dont il s'agit. Et il ne faut que considérer l'état de notre question, pour voir que les exemples qu'allègue l'auteur ne sont nullement à propos.

Qu'on relise la proposition comme il la rapporte lui-même, on verra qu'il s'agit de doctrine reçue dans l'Église. Que sert donc de rapporter *des changements qui se glissent dans les lois et les coutumes des États*[2]? Ni ces lois ni ces coutumes ne sont des doctrines que l'on regarde comme invariables; et Dieu n'a pas promis aux États l'assistance particulière du Saint-Esprit, pour les conserver toujours dans les mêmes lois. Ainsi cet exemple ne fait rien du tout à la proposition dont il s'agit.

L'auteur promet de faire voir *des changements dans les dogmes de la religion, dont on ne peut pas marquer le temps ni l'origine :* et pour prouver ce qu'il avance, depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à nous, il n'a rien eu à nous alléguer que la communion des petits enfants. Il en parle comme d'une coutume abolie par le concile de Trente, quoiqu'il y eût déjà plusieurs siècles que l'usage en avait cessé. Mais passons-lui cette faute; venons à ce qu'il y a de plus important.

Nous avouons que la coutume de communier les petits enfants a été universelle dans l'Église, et qu'ensuite elle s'est abolie insensiblement. Aussi comptons-nous cette coutume parmi celles dont l'Église peut disposer. Nous n'avons jamais prétendu que toutes les coutumes de l'Église fussent immuables. Nous parlons des dogmes de la religion et des articles de la foi. Ces dogmes sont regardés comme inviolables, parce que la vérité ne change jamais. C'est pourquoi, quand on remue quelque chose qui touche la foi, les esprits en sont nécessairement émus : alors on touche l'Église dans la partie la plus vive et la plus sensible; et l'esprit de vérité qui l'anime ne permet pas que des nouveautés de cette nature s'élèvent sans contradiction. Mais cette raison ne fait rien aux coutumes indifférentes, qui, n'enfermant aucun dogme de la foi, peuvent être changées sans contradiction. Ce serait une témérité insensée que de dire que l'Église universelle, qui dès le temps de saint Cyprien communiait les petits

[1] P. 307.
[2] P. 308.

enfants, ait erré dans la foi pour laquelle tant de martyrs mouraient tous les jours. Si donc on ne peut penser sans extravagance (ce que l'auteur même n'ose pas dire), que cette coutume fût une erreur dans la foi; que pouvait-il faire de moins à propos que d'en alléguer l'établissement ou l'abolition, comme un changement dans la foi?

En effet, il est constant que cette coutume, de communier les petits enfants, n'a jamais été réprouvée par aucun concile. Elle a été changée insensiblement sans aucune flétrissure con-damnation, comme nos adversaires confessent eux-mêmes qu'on peut changer plusieurs choses, qui sont en la disposition de l'Église. Ainsi tant de saints évêques et de saints martyrs ont eu leurs raisons de donner le corps de Notre-Seigneur à ceux qui, par leur baptême, étaient incorporés à son corps mystique; et l'Église des siècles suivants a eu aussi de justes motifs de préparer ses enfants avec plus de précaution au mystère de l'eucharistie. Comme ces coutumes avaient toutes deux leurs raisons solides, et qu'elles étaient laissées au choix de l'Église, pour en user suivant l'occurrence et la disposition des temps; il est clair qu'on a pu passer de l'une à l'autre, sans que personne ait réclamé. Ainsi n'est-ce pas là notre question. Il s'agit de savoir si l'esprit de vérité, qui est toujours dans l'Église, peut souffrir qu'on passe de même d'un dogme à un autre; et puisque l'auteur n'a pu trouver dans toute l'histoire de l'Église aucun exemple d'un tel changement, il ne peut pas nous blâmer, si nous le croyons impossible.

Il ne pouvait en vérité plus invinciblement affermir la vérité que nous proposons, qu'en l'attaquant comme il a fait. Parmi tant de sortes d'erreurs que nous condamnons les uns et les autres, qui ne serait étonné que, depuis l'origine du christianisme, il n'en ait pu produire une seule, dont les auteurs ne soient certains, et dont les commencements ne soient marqués? Il est contraint de sortir de la question; et au lieu de montrer, comme il a promis, un changement dans les dogmes, il ne produit que le changement d'une coutume indifférente. Nous pouvons donc assurer, qu'encore qu'il n'y ait aucune des vérités chrétiennes qui n'ait été attaquée en plusieurs manières, néanmoins, malgré tous les artifices et les *profondeurs de Satan*, comme saint Jean les appelle dans l'Apocalypse[1], jamais aucune erreur n'a été tant soit peu suivie, qu'elle n'ait été convaincue par sa nouveauté manifeste. Si donc la nouveauté clairement marquée est un caractère visible et essentiel de l'erreur, nous avons raison de dire, au contraire, que l'antiquité dont on ne peut marquer le commencement, est le caractère essentiel de la vérité.

[1] *Apoc.* XI, 24.

Que si l'Anonyme n'a pu trouver, dans toute l'histoire de l'Église, aucun exemple constant de ces changements insensibles, qu'il prétend avoir été introduits dans les dogmes de la foi, c'est en vain qu'il aurait recours, comme à un dernier refuge, aux traditions des pharisiens. Car outre qu'il nous suffit d'avoir établi notre règle dans le Nouveau Testament, duquel seul j'ai parlé dans l'Exposition, je puis encore ajouter que cet auteur assure sans fondement *qu'on ne peut marquer l'origine des fausses traditions des Juifs*[1].

Il peut apprendre de saint Épiphane, que les traditions des Juifs ne sont pas toutes de même nature, ni de même date, et qu'on ne doit pas les comprendre toutes sous une même idée. Ce Père en reconnaît d'une telle autorité, et de si anciennes, qu'il les attribue à Moïse. Mais il y en a beaucoup d'autres, qui sont nées depuis, dont il nous a nommé les auteurs, et dont il nous a marqué les commencements. On est d'accord que ces traditions ne sont pas toutes mauvaises, ni toutes réprouvées par le Fils de Dieu. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas dire que l'origine en soit inconnue. Pour celles que Notre-Seigneur a si souvent condamnées dans l'Évangile, les plus célèbres auteurs de l'une et de l'autre communion conviennent de les rapporter la plupart à la secte des pharisiens, dont on connaît assez les auteurs, aussi bien que les commencements et les progrès.

On voit par là que l'Anonyme hasarde ce qui lui vient dans l'esprit, quand il croit qu'il sert à sa cause, sans en considérer le fond; et l'on peut aisément juger combien est injuste la comparaison qu'il fait si souvent, des traditions chrétiennes avec celles des pharisiens[2]. On ne peut marquer les commencements des traditions chrétiennes; on vient de voir qu'on sait le commencement et de la secte et des traditions des Pharisiens. Il paraît clairement par l'Évangile, que les traditions des Pharisiens étaient contraires à l'Écriture. Car, ou ils établissaient par ces traditions des observances directement opposées à la loi de Dieu, ou ils mettaient davantage de perfection dans des pratiques indifférentes, et en tout cas de peu d'importance, que dans les grands préceptes de la loi, où Dieu enseignait à son peuple la vérité, la miséricorde et le jugement. Ainsi, en toutes manières, ils méritaient le reproche que

[1] P. 308. Voyez aussi ce que dit l'auteur touchant les traditions des Juifs, p. 119.
[2] P. 298, 318.

leur faisait Jésus-Christ, de transgresser les commandements de Dieu à cause de leurs traditions. Si donc on veut comparer nos traditions avec les traditions des pharisiens, il faut avoir prouvé auparavant, que les nôtres ne s'accordent pas avec l'Écriture, comme Notre-Seigneur a décidé que celles des pharisiens y étaient directement opposées. Que si l'on veut toujours supposer que le silence de l'Écriture suffit pour exclure une doctrine, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Église, on sort manifestement du cas où le Fils de Dieu a parlé en tous ces passages; et c'est abuser le monde, que de s'autoriser par cet exemple.

Ainsi l'on voit clairement, par les choses qui ont été dites, que l'auteur de la Réponse n'a pu alléguer aucune raison, ni aucun exemple contre cette belle règle que nous proposons : qu'une doctrine qu'on voit reçue par toute l'antiquité chrétienne, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit venir nécessairement des apôtres.

C'est la seconde proposition de mon traité, qu'il a attaquée. Il m'en fait faire une troisième, pour appliquer cette règle à la prière des saints, à la prière pour les morts, et autres doctrines particulières. C'est à quoi je n'ai pas pensé, parce que cela n'était pas de mon dessein; et je l'ai déjà averti souvent que, pour voir les choses par ordre, il faut considérer premièrement la vérité de la règle, pour en faire l'application aux doctrines particulières. Quand on voudra entrer dans ce détail, il sera temps d'entrer dans cette discussion.

EXPOSITION

DE LA DOCTRINE

DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

SUR LES MATIÈRES DE CONTROVERSE.

AVERTISSEMENT

SUR LA PRÉSENTE ÉDITION[1].

Il semblait que messieurs de la religion prétendue réformée, en lisant ce traité, devaient du moins avouer que la doctrine de l'Église y était fidèlement exposée. La moindre chose qu'on pût accorder à un évêque, c'est qu'il ait su sa religion et qu'il ait parlé sans déguisement dans une matière où la dissimulation serait un crime. Cependant il n'en est pas arrivé ainsi. Ce traité, n'étant encore écrit qu'à la main, fut employé à l'instruction de plusieurs personnes particulières, et il s'en répandit beaucoup de copies. Aussitôt on entendit les honnêtes gens de la religion prétendue réformée, dire presque partout : que, s'il était approuvé, il lèverait, à la vérité, de grandes difficultés ; mais que l'auteur n'oserait jamais le rendre public ; et que, s'il l'entreprenait, il n'éviterait pas la censure de toute sa communion, principalement celle de Rome, qui ne s'accommoderait pas de ses maximes. Il parut néanmoins, quelque temps après, avec l'approbation de plusieurs évêques, ce livre qui ne devait jamais voir le jour ; et l'auteur, qui savait bien qu'il n'y avait exposé que les sentiments du concile de Trente, n'appréhendait pas les censures dont les prétendus réformés le menaçaient.

Il n'y avait certainement guère d'apparence que la foi catholique eût été trahie plutôt qu'exposée par un évêque qui, après avoir prêché toute sa vie l'Évangile, sans que sa doctrine eût jamais été suspecte, venait d'être appelé à l'instruction d'un prince que le plus grand roi du monde et le plus zélé défenseur de la religion de ses ancêtres fait élever pour en être un jour l'un des principaux appuis. Mais messieurs de la religion prétendue réformée ne laissèrent pas de persister dans leurs premiers sentiments. Ils attendaient à toute heure un soulèvement des catholiques contre ce livre, et même des foudres de Rome.

Ce qui leur a donné cette pensée c'est que la plupart d'entre eux, qui ne connaissent notre doctrine que par les peintures affreuses que leur en font leurs ministres, ne la reconnaissent plus quand elle leur est montrée dans son naturel.

C'est pourquoi il n'a pas été malaisé de leur faire passer l'auteur de l'Exposition pour un homme qui adoucissait les sentiments de sa religion et qui cherchait des tempéraments propres à contenter tout le monde.

Il a paru deux réponses à ce traité. L'auteur de la première n'a pas voulu dire son nom au public ; et jusqu'à ce qu'il lui ait plu de se déclarer, nous ne révélerons pas son secret. Il nous suffit que cet ouvrage soit approuvé par les ministres de Charenton[1], et qu'il ait été envoyé à l'auteur de l'Exposition par feu M. Conrart, en qui les catholiques n'ont rien eu à désirer, qu'une meilleure religion. L'autre réponse a été faite par M. Noguier, ministre considéré dans son parti, et qui a, parmi les siens, la réputation d'un habile théologien. Tous deux ont prétendu que l'Exposition était contraire aux décisions du concile de Trente[2] : tous deux soutiennent que le dessein même d'en exposer la doctrine est réprouvé par les papes[3], et tous deux affectent de dire que M. de Condom ne fait qu'*adoucir et exténuer*

[1] Cet *Avertissement* est de Bossuet ; il le fit imprimer pour la première fois en 1679, à la tête de la seconde édition de l'*Exposition*. (Édit. de Versailles.)

[1] Mess. Claude, de Langle, Daillé et Allix.
[2] Anon. p. 3, 112, 113, 124, 137, etc. Nog. p. 63, 91, 65, 119, 110, etc.
[3] Anon. p. 10, Nog. p. 40.

les dogmes de sa religion[1]. A les entendre parler, il semble *se relâcher* partout, *il se rapproche, il abandonne les sentiments de son Église, et il entre dans ceux des prétendus réformés*[2]. Enfin, son traité ne s'accorde pas avec la profession de foi que l'Église romaine propose à tous ceux de sa communion; et on lui en fait combattre tous les articles[3].

Si on en croit l'Anonyme[4], ce prélat est de bonne composition sur la transsubstantiation. Il est prêt à se contenter de la réalité du corps de Jésus-Christ, telle que les prétendus réformés la croient dans le Sacrement. Quand il parle de l'invocation des saints, *il tâche d'adoucir et d'exténuer le culte de l'Église romaine, tant dans le dogme, que dans la pratique*[5]. Avec le culte des saints *il exténue celui des images, l'article des Satisfactions, celui du Sacrifice de la Messe et de l'Autorité des Papes*[6]. Sur les images, *il a honte des excès où on a porté tant le dogme que le culte*[7]. L'Anonyme, qui lui fait changer les expressions du concile dans la matière de la Satisfaction, veut que *ce changement dans les expressions procède du changement qu'il apporte dans la doctrine*[8]. Enfin, il le représente comme un homme qui revient aux sentiments de la nouvelle réforme; ou, pour me servir de son expression, *comme la colombe qui revient à l'arche, ne sachant où poser son pied*[9].

Non-seulement il lui attribue des sentiments particuliers sur le mérite des œuvres et sur l'autorité du pape[10]; mais, si l'on voulait se réduire à la doctrine de l'Exposition, il semble prêt à passer ces deux articles, qui font tant de peine à ceux de sa communion.

En général, il n'y a rien de plus répandu dans son livre, que le reproche qu'il fait à l'auteur de l'Exposition, de *s'éloigner* de *la doctrine commune de l'Église romaine*[11]. Il souhaite « que tous ceux de cette Église veuillent bien s'accommoder aux adoucissements de ce livre, et « qu'ils écrivent dans le même sens[12]. Ce serait, « ajoute-t-il un peu après, un heureux commen« cement de réformation, qui pourrait avoir des « suites beaucoup plus heureuses. »

Bien plus, il tire avantage de ces prétendus adoucissements. « Ces adoucissements de M. de « Condom, loin, dit-il[1], de nous donner mau« vaise opinion de notre réformation, nous con« firment encore davantage que les personnes « honnêtes et modérées condamnent elles-mêmes, « du moins une bonne partie de ce que nous con« damnons; et que, par conséquent, elles avouent « par là, en quelque manière, que la réforma« tion en serait utile et nécessaire. »

Il devrait conclure tout le contraire : car une réformation comme la leur, qui tend à un changement dans la doctrine, ne peut jamais regarder des choses qu'on voit déjà condamnées d'un commun accord. Mais les prétendus réformés veulent se persuader que les *personnes honnêtes et modérées* de la communion romaine, parmi lesquelles ils rangent M. de Condom, abandonnent en beaucoup de points les sentiments de leur Église, et reviennent le plus qu'ils peuvent à la nouvelle réforme.

Voilà ce que leur fait croire la manière étrange dont on leur dépeint la doctrine catholique. Accoutumés à la forme hideuse et terrible qu'on lui donne dans leurs prêches, ils croient que les catholiques qui l'exposent dans sa pureté naturelle, la changent et la déguisent : plus on la leur montre telle qu'elle est, plus ils la méconnaissent; et ils s'imaginent qu'on revient à eux, quand on les désabuse de leurs préjugés.

Il est vrai qu'ils ne tiennent pas toujours un même langage. L'Anonyme, qui accuse M. de Condom d'avoir fait des changements si considérables dans la doctrine de l'Église, ne laisse pas de dire[2], que « cette Exposition n'a rien de nou« veau qu'un tour adroit et délicat; et enfin « qu'elle ne contient que de ces sortes d'adou« cissements apparents, qui n'étant que dans « quelques termes, ou dans des choses de peu de « conséquence, ne contentent personne, et ne « font qu'exciter de nouveaux doutes, au lieu « de résoudre les anciens. »

Il semble qu'il se repente d'avoir parlé de l'Exposition, comme d'un livre qui altérait la foi de l'Église en tous ses points principaux, non-seulement dans les termes, mais dans le dogme.

Qu'il le prenne comme il lui plaira. S'il persiste à croire qu'un livre aussi catholique que l'Exposition soit contraire à tant de points importants de la croyance romaine, il montre qu'il n'a jamais eu que de fausses idées de cette doctrine, et s'il est vrai qu'en adoucissant seulement les termes, ou en retranchant, comme il dit, des *choses de peu de conséquence*, la doctrine catholique lui paraisse si radoucie, il se trouvera

[1] Nog. p. 20, 37. Anon. Avertiss. p. 24.
[2] Rép. p. 3. Anon. p. 137. Nog. p. 94.
[3] Anon. Avertiss. p. 25, 26, 27, 28, 29.
[4] Anon. Avertiss. p. 27.
[5] Anon. p. 24.
[6] Anon. Avertiss. p. 24.
[7] Anon. p. 65.
[8] Anon. p. 114.
[9] P. 110.
[10] Anon. p. 104, 368.
[11] Anon. Avertiss. p. 23, 26.
[12] Rép. p. 3, etc. Anon. Avertiss. p. 30.

[1] Anon. p. 85.
[2] P. 61, 62.

à la fin que le fond en était meilleur qu'il ne pensait.

Mais voici la vérité. M. de Condom n'a point trahi sa conscience, ni déguisé la foi de l'Église, où le Saint-Esprit l'a établi évêque; et les prétendus réformés n'ont pu se persuader qu'une doctrine que sa seule exposition, et encore une exposition si simple et si courte, leur rend déjà moins étrange, fût la doctrine que tous leurs ministres leur représentent si pleine de blasphème et d'idolâtrie.

Nous devons sans doute louer Dieu d'une telle disposition; puisque encore qu'elle fasse voir dans ces messieurs une étrange préoccupation contre nous, elle nous fait espérer qu'ils regarderont nos sentiments avec un esprit plus équitable, quand ils seront convaincus que la doctrine de ce traité, qui déjà leur paraît plus douce, est la pure doctrine de l'Église. Ainsi, loin de nous fâcher de la peine qu'ils ont à nous croire lorsque nous leur proposons notre foi, la charité nous oblige à leur donner de tels éclaircissements, qu'ils ne puissent plus douter qu'elle ne leur ait été fidèlement proposée.

La chose parle d'elle-même; et il n'y a qu'à leur dire que le livre de l'Exposition, qu'ils croyaient contraire *non-seulement à la doctrine commune des docteurs de l'Église romaine, mais encore aux termes et à la doctrine du concile*[1], est approuvé dans toute l'Église, et qu'après avoir reçu diverses marques d'approbation à Rome, aussi bien qu'ailleurs, il a enfin été approuvé par le pape même, de la manière la plus authentique et la plus expresse qu'on pût attendre.

Ce livre n'eut pas plutôt été publié, que l'auteur connut les bons sentiments qu'on en avait dans toute la France, par les lettres qu'il en reçut de toutes sortes de personnes, laïques, ecclésiastiques, religieux et docteurs, mais surtout des plus grands prélats et des plus savants de l'Église, dont il aurait pu dès lors rapporter les témoignages, si la chose eût été tant soit peu douteuse ou nouvelle.

Mais comme les prétendus réformés veulent croire qu'on a en France des sentiments particuliers et plus approchants des leurs, en ce qui regarde la foi, que dans le reste de l'Église, et surtout à Rome, il est bon de leur rapporter comment les choses s'y sont passées.

Aussitôt que ce traité eut paru, M. le cardinal de Bouillon l'envoya à M. le cardinal Bona, qu'il pria de l'examiner en toute rigueur. Il ne fallut que le temps nécessaire à recevoir les réponses de Rome à Paris, pour avoir de ce docte et saint cardinal, dont la mémoire sera éternellement en bénédiction dans l'Église, l'approbation honorable qui se verra dans la suite avec les autres pièces dont on va parler.

[1] Anon. p. 3.

Le livre fut imprimé pour la première fois sur la fin de l'année 1671. La réponse de ce cardinal est du 26 janvier 1672.

M. le cardinal Sigismond de Chigi, dont toute l'Église regrette encore la perte, en écrivit à M. l'abbé de Dangeau d'une manière qui n'était pas moins favorable. Il dit expressément que *M. de Condom a très-bien parlé sur l'autorité du pape;* et sur ce que cet abbé lui avait écrit : que quelques personnes trop scrupuleuses craignaient ici qu'on ne regardât à Rome cette Exposition comme une de ces explications du concile défendues par Pie IV, il montre combien ce scrupule est mal fondé. Il ajoute qu'il a trouvé dans le même sentiment le maître du sacré palais, le secrétaire et les consulteurs de la congrégation *dell' Indice*, tous les cardinaux qui la composent, et nommément le docte cardinal de Brancas, qui en était le président; et qu'ils donnaient tous de grandes louanges au traité de l'Exposition. La lettre est du 5 avril 1672.

Le maître du sacré palais était alors le révérend père Hyacinthe Libelli, célèbre théologien, que son mérite et son grand savoir élevèrent un peu après à la dignité d'archevêque d'Avignon. Sa lettre du 26 avril 1672, écrite à M. le cardinal Sigismond, montre assez combien il approuva ce livre, puisqu'il dit qu'il n'y a « pas « seulement une ombre de faute; » et que « si « l'auteur souhaite qu'il soit imprimé à Rome, « il donnera toutes les permissions nécessaires, « sans y changer la moindre parole. »

En effet, M. l'abbé Nazari, célèbre par son Journal des Savants, qu'il fait avec tant de politesse et d'exactitude, travailla dès lors à une version italienne que M. le cardinal d'Estrées faisait revoir, et dont il prenait lui-même la peine de revoir quelques endroits principaux, afin qu'elle fût entièrement conforme à l'original.

Le livre était déjà tourné en anglais par feu M. l'abbé de Montaigu, dont tout le monde a connu le zèle et la vertu; et il a eu plusieurs témoignages que sa version était bien reçue de tous les catholiques d'Angleterre. Cette version fut imprimée en 1672. Et en 1675 il se fit encore une version irlandaise du même livre, qui fut imprimée à Rome, de l'impression de la congrégation *de Propaganda Fide*.

Le révérend père Porter, de l'ordre de saint François, et supérieur du couvent de Saint Isidore, auteur de cette version, avait déjà fait

imprimer à Rome même un livre latin, intitulé *Securis Evangelica*, où une grande partie du traité de l'Exposition était insérée pour prouver que les sentiments de l'Église fidèlement exposés, loin de renverser les fondements de la foi, les établissaient invinciblement.

Cependant on travaillait à la version italienne avec toute l'exactitude que méritait une matière si importante, où un seul mot mal rendu pouvait gâter tout l'ouvrage; et le révérend père Raimond Capisucchi, maître du sacré palais, donna sa permission pour l'imprimer dès l'an 1675, comme il paraît par une réponse qu'il fait du 27 juin de la même année à M. de Condom, qui l'en avait remercié.

Ce prélat, qui avait appris, de divers endroits d'Allemagne, que le traité y avait été approuvé, en reçut un plus ample témoignage par une lettre du 27 avril 1673 de M. l'évêque et prince de Paderborn, pour lors coadjuteur, et depuis évêque de Munster, où ce prélat, dont le nom seul porte la louange, marquait qu'il faisait traduire l'ouvrage en latin, pour le répandre partout, et principalement en Allemagne. Mais les guerres survenues, ou d'autres occupations ayant retardé cette traduction, M. l'évêque de Castorie, vicaire apostolique dans les États des Provinces-Unies, souhaita de faire imprimer une version latine que l'auteur avait revue; et l'impression s'en fit à Anvers en 1678.

Un peu après, et dans la même année, et par les soins de cet évêque, le traité fut encore imprimé à Anvers en langue flamande, avec l'approbation des théologiens et de l'ordinaire des lieux; et ce prélat, qui fait lui-même de si beaux ouvrages, jugea celui-ci utile à l'instruction de son peuple.

M. l'évêque et prince de Strasbourg, à qui les malheurs de la guerre ne faisaient point oublier le soin de son troupeau, conçut dans ce même temps le dessein de faire traduire ce livre en allemand, avec une lettre pastorale adressée à ses diocésains : et ayant rendu compte au pape de ce dessein, Sa Sainteté lui fit dire, « qu'elle con« naissait ce livre il y avait déjà longtemps; et « que comme on lui rapportait de tous côtés qu'il « faisait beaucoup de conversions, la traduction « ne pouvait manquer d'en être utile à son peu« ple. »

La version italienne fut achevée avec une fidélité et une élégance à laquelle il ne se peut rien ajouter. M. l'abbé Nazari la dédia aux cardinaux de la congrégation *de Propaganda Fide*, par l'ordre desquels elle parut dans la même année 1678, imprimée à l'imprimerie de cette congrégation.

On mit à la tête de cette version la lettre du cardinal Bona, dont la minute fut trouvée à Rome entre les mains de son secrétaire; avec les approbations de M. l'abbé Ricci, consulteur du saint Office; du révérend père M. Laurent Brancati de Laurea, religieux de l'ordre de saint François, consulteur et qualificateur du saint Office, et bibliothécaire de la bibliothèque Vaticane; et de M. l'abbé Gradi, consulteur de la congrégation *dell' Indice*, et bibliothécaire de la bibliothèque Vaticane : c'est-à-dire, des premiers hommes de Rome en piété et en savoir.

Le livre fut présenté au pape, à qui la version latine avait déjà été présentée. Il eut la bonté de faire écrire à l'auteur, par M. l'abbé de Saint-Luc, qu'il en était satisfait, ce qu'il a répété plusieurs fois à M. l'ambassadeur de France.

L'auteur, qui semblait n'avoir plus rien à désirer après une telle approbation, en fit, avec un profond respect, ses très-humbles remercîments au pape, par une lettre du 22 novembre 1678, dont il reçut réponse par un bref de Sa Sainteté du 4 janvier 1679, qui contient une approbation si expresse de son livre, que personne ne peut plus douter qu'il ne contienne la pure doctrine de l'Église et du saint-siége.

Après cette approbation il n'eût plus été nécessaire de parler des autres; mais on est bien aise de faire voir comment ce livre, que les ministres menaçaient d'une si grande contradiction dans l'Église, et qu'ils croyaient si contraire à sa *doctrine commune*, a passé, pour ainsi dire, naturellement par tous les degrés d'approbation, jusqu'à celle du pape même, qui confirme toutes les autres.

Messieurs de la religion prétendue réformée peuvent voir maintenant combien on les abusait, quand on leur disait [1], *qu'on savait une personne catholique qui écrivait contre l'Exposition de M. de Condom*. Ce serait certainement une chose rare, que ce bon catholique, que les catholiques n'ont jamais connu, eût été faire confidence aux ennemis de l'Église, de l'ouvrage qu'il méditait contre un évêque de sa communion. Mais il y a trop longtemps que cet écrivain imaginaire se fait attendre; et les prétendus réformés seront de facile créance, s'ils se laissent dorénavant amuser par de semblables promesses.

Ainsi une des questions qu'il s'agissait de vider, au sujet de l'Exposition, est entièrement terminée. On n'a plus besoin de réfuter les ministres qui soutenaient que la doctrine de l'Exposition n'était pas celle de l'Église. Le temps et la vérité ont réfuté leurs sentiments d'une manière qui ne souffre point de réplique.

[1] Anon. Avertiss. p. 23.

M. Noguier, pour être assuré que M. de Condom a bien expliqué la croyance catholique, voulait entendre parler l'oracle de Rome. « Je ne fais « pas, dit-il [1], un grand fondement sur l'approba« tion que messieurs les évêques ont donnée par « écrit. Les autres docteurs ne manquent pas de « pareilles approbations; et après tout, il faut « que l'oracle de Rome parle sur les matières de la « foi. » L'Anonyme a eu la même pensée; et tous deux ont supposé qu'il n'y aurait plus de procès à faire sur ce sujet à M. de Condom, quand cet oracle aurait parlé. Il a parlé cet oracle, que toute l'Église catholique a écouté avec respect dès l'origine du christianisme : et sa réponse a fait voir que ce qu'avait dit ce prélat n'a rien de nouveau ni de suspect, rien enfin qui ne soit reçu dans toute l'Église.

Mais en vidant cette question, la décision des autres se trouve insensiblement bien avancée.

M. de Condom a soutenu que la doctrine catholique n'avait jamais été bien entendue par les prétendus réformés, et que les auteurs de leur schisme leur avaient grossi les objets, afin d'exciter leur haine. La chose ne peut maintenant recevoir de difficulté; puisqu'il est constant d'un côté que le livre de l'Exposition leur propose la foi catholique dans sa pureté, et de l'autre, qu'elle leur a paru moins étrange qu'ils ne se l'étaient figurée.

Que s'ils reconnaissent que leurs prétendus réformateurs, pour les animer contre l'Église, où leurs ancêtres avaient servi Dieu, et où ils avaient eux-mêmes reçu le baptême, ont eu besoin de recourir à des calomnies qui paraissent maintenant insoutenables; comment peuvent-ils se dispenser d'en venir à un nouvel examen? et comment ne craignent-ils pas de persévérer dans un schisme qui est fondé manifestement sur de faux principes, même dans les choses principales?

Ils ont cru, par exemple, être bien fondés à se séparer de l'Église, sous prétexte qu'en enseignant le mérite des bonnes œuvres, elle détruisait la justification gratuite et la confiance que le chrétien doit avoir en Jésus-Christ seul. C'est principalement sur cet article qu'a été fondée leur rupture. L'Anonyme se contente de dire, *que l'article de la Justification est un des principaux qui ont donné lieu à la réformation* [2]. Mais M. Noguier tranche plus net. « Ceux, dit-il [3], qui « ont été les auteurs de notre réformation, ont eu « raison de proposer l'article de la Justification, « comme le principal de tous, et comme le fondement le plus essentiel de leur rupture. » Maintenant donc que M. de Condom leur dit avec toute l'Église, « qu'elle croit n'avoir de vie, et « qu'elle n'a d'espérance qu'en Jésus-Christ seul; « qu'elle demande tout, qu'elle espère tout, qu'elle « rend grâces de tout par Notre-Seigneur Jésus« Christ; enfin qu'elle met en lui toute l'espérance « du salut [1] : » que demande-t-on davantage? Elle dit « que tous nos péchés nous sont pardonnés « par une pure miséricorde, à cause de Jésus« Christ; que nous devons à une libéralité gra« tuite la justice qui est en nous par le Saint-Es« prit; et que toutes les bonnes œuvres que nous « faisons, sont autant de dons de la grâce [2]. » L'auteur de l'Exposition, qui enseigne cette doctrine, ne l'enseigne pas comme sienne : à Dieu ne plaise! Il l'enseigne comme la doctrine claire et manifeste du saint concile de Trente, et le pape approuve son livre. Après cela on dira encore que le concile de Trente et l'Église romaine renversent la justification gratuite, et la confiance que le fidèle doit avoir en Jésus-Christ seul : est-ce une chose supportable? et quand nous nous tairions, les pierres ne crieront-elles pas qu'on nous fait tort?

Aussi faut-il avouer, comme il a été remarqué dans l'Exposition [3], que les disputes qu'ont excitées les prétendus réformés sur un point si capital, sont de beaucoup diminuées, pour ne pas dire tout à fait anéanties. Personne n'en doutera, si on considère ce qu'a écrit l'Anonyme sur le mérite des œuvres, avec l'approbation de quatre ministres de Charenton. « Nous reconnaissons dit« il [4], de bonne foi, que M. de Condom, et ceux « de l'Église romaine qui font paraître des senti« ments plus purs sur la grâce, parlent presque « partout comme nous. Nous convenons avec eux « du principal. » Mais puisqu'il nous promettait tant de bonne foi, il devait donc reconnaître que M. de Condom, qu'il fait ici d'une secte particulière, n'a pas dit un mot, sur le mérite des œuvres, qui ne fût tiré du concile. Il a dit [5], « que la « vie éternelle doit être proposée aux enfants de « Dieu, et comme une grâce qui leur est miséri« cordieusement promise par le moyen de notre « sauveur Jésus-Christ, et comme une récompense « qui est fidèlement rendue à leurs bonnes œu« vres et à leurs mérites, en vertu de cette pro« messe. » Il a dit, « que les mérites sont des dons « de Dieu. » Il a dit, « que nous ne pouvons rien par « nous-mêmes, mais que nous pouvions tout avec « celui qui nous fortifie, et que toute notre con-

[1] P. 41.
[2] Anon. p. 86.
[3] Nog. p. 83.

[1] Expos. n° 7.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Anon. p. 104.
[5] Expos. n° 7.

« fiance est en Jésus-Christ : » et le reste, qu'on pourra voir en son lieu. C'est par là qu'il a satisfait les prétendus réformés, et leur a fait dire qu'ils étaient d'accord avec lui *du principal.* Comme donc ces propositions sont tirées de mot à mot du concile, ils ne peuvent plus s'empêcher de reconnaître qu'on a fait cesser *le principal* sujet de leurs plaintes, en proposant seulement les décrets et les propres termes de ce concile, tant haï et tant blâmé parmi eux.

Qu'est-ce qui les choque le plus dans les satisfactions que l'Église exige des fidèles, si ce n'est l'opinion qu'ils ont que les catholiques regardent celle de Jésus-Christ comme insuffisante? Nieront-ils que leurs catéchismes et leurs confessions de foi ne s'appuient sur ce fondement? Que diront-ils donc maintenant que l'auteur de l'Exposition leur crie avec toute l'Église [1], que « Jésus-« Christ Dieu et homme était seul capable, par « la dignité infinie de sa personne, d'offrir à Dieu « pour nos péchés une satisfaction suffisante; que « cette satisfaction est infinie; que le Sauveur « a payé le prix entier de notre rachat; que rien « ne manque à ce prix, puisqu'il est infini; et « que les réserves de peines, qu'il fait dans la « pénitence, ne proviennent d'aucun défaut du « payement, mais d'un certain ordre qu'il a établi « pour nous retenir par de justes appréhensions, « et par une discipline salutaire? »

Ces choses et toutes les autres, qui font dire à l'Anonyme que l'auteur *exténue* la doctrine de la satisfaction, et qu'*il retourne à l'arche comme la colombe*, sont la pure doctrine de l'Église et du concile de Trente, reconnue pour telle par le pape même. Comment donc veut-on faire croire qu'elle regarde comme un supplément de la satisfaction de Jésus-Christ, ce qu'elle donne seulement comme un moyen de l'appliquer; et en quelle sûreté de conscience les prétendus réformés ont-ils pu, sous de si fausses présuppositions, violer la sainte unité que Jésus-Christ a tant recommandée à son Église?

Ils regardent avec horreur le sacrifice de nos autels, comme si on y faisait mourir Jésus-Christ encore une fois. Qu'a fait l'auteur de l'Exposition, pour diminuer cette horreur injuste, que de leur représenter fidèlement la doctrine de l'Église? Il leur a dit que ce sacrifice est de nature à n'admettre qu'une mort mystique et spirituelle de notre adorable victime [2], qui demeure toujours impassible et immortelle; et que, bien loin de diminuer la perfection infinie du sacrifice de la croix, *il est établi seulement pour en célébrer la mémoire et en appliquer la vertu* [1]. L'anonyme assure sur cela que M. de Condom *exténue* la doctrine de l'Église catholique; et M. Noguier assure aussi qu'il n'en a pas exposé la vérité [2]. Cependant il n'a fait que suivre la doctrine du concile donc il a produit les propres termes [3]; et toute l'Église approuve son Exposition. Qui ne voit donc qu'elle n'a semblé plus accommodante et plus adoucie aux prétendus réformés, qu'à cause qu'ils n'y trouvent plus les monstres qu'ils s'y étaient figurés!

L'anonyme nous a dit lui-même que *l'article de l'invocation des saints est un des plus essentiels de la religion* [4]. C'est aussi un de ceux où il lui paraît que M. de Condom *adoucit le plus les dogmes de son Église;* car il l'en accuse jusqu'à trois fois [5]. Mais qu'a dit M. de Condom? Ce que dit le catéchisme du concile, ce que dit le concile même, et la confession de foi qui en est tirée; ce que disent tous les catholiques, *que les saints offrent des prières pour nous* [6]; voilà ce que dit la confession de foi : *qu'ils les offrent par Jésus-Christ;* voilà ce que dit le concile : en un mot, que nous les prions dans le même esprit que nous prions « nos frères qui sont sur la terre, de prier « avec nous et pour nous notre commun Maître, « au nom de notre commun Médiateur, qui est « Jésus-Christ [7]. » Voilà ce qu'a tiré M. de Condom du concile, du catéchisme, de tous les actes publics de l'Église catholique; et c'est pourquoi sa doctrine a été si approuvée.

Cette réponse suffit pour renverser par les fondements ce qui a causé tant d'horreur aux prétendus réformés.

Leur catéchisme nous accuse « d'idolâtrie, à « cause que, par le recours que nous avons aux « saints, nous mettons en eux une partie de notre « confiance, et leur transferons ce que Dieu s'est « réservé [8]. »

Mais, au contraire, il paraît qu'en priant les saints, nous les prions seulement de prier pour nous : prière qui par sa nature ne se peut jamais adresser à l'Être indépendant, loin qu'il se la soit réservée. Que si cette forme de prier, *Priez pour nous*, diminuait la confiance qu'on a en Dieu, elle ne serait pas moins condamnable envers les vivants qu'envers les morts; et saint Paul n'aurait pas dit si souvent : *Mes frères, priez*

[1] Expos. n° 8.
[2] *Ibid.* n° 12.

[1] Expos. n° 12.
[2] Nog. p. 286.
[3] Expos. n° 12.
[4] Anon. p. 61.
[5] Anon. p. 24, 35. Rép. p. 24.
[6] Expos. n° 4.
[7] *Ibid.*
[8] Catéch. Dim. 34.

pour nous[1]. Toute l'Écriture est pleine de prières de cette nature.

Mais, dit leur confession de foi[2], c'est renverser la médiation de Jésus-Christ, *qui nous commande de nous retirer privément en son nom vers son Père*. Comment le peut-on penser, puisque les saints qui sont au ciel, non plus que les fidèles qui sont sur la terre, n'interviennent pas par eux-mêmes, ni en leur propre nom; mais au nom de Jésus-Christ, comme l'enseignent tous les catholiques après le concile[3]?

Ainsi l'Église catholique n'a qu'à déclarer, comme elle fait, que son intention n'a jamais été de demander autre chose aux saints que d'humbles prières faites au nom de Jésus-Christ, et de la nature de celles que les fidèles font sur la terre les uns pour les autres : ce peu de mots convaincront éternellement les prétendus réformés d'avoir eu pour elle une haine injuste.

Aussi M. Noguier nous déclare-t-il[4], « que, « quoi qu'en dise M. de Condom, il ne se persuadera jamais que l'Église romaine n'ait point « d'autre intention, en disant qu'il est utile d'invoquer les saints, si ce n'est que nous leur demandions le secours de leurs prières, comme « l'on demande celui des fidèles qui vivent parmi « nous. » Que dira-t-il maintenant qu'il voit l'Église romaine approuver si visiblement ce qu'en effet M. de Condom n'a fait que puiser dans la croyance universelle de sa communion? Mais *pourquoi donc*, poursuit M. Noguier[5], *les catholiques demandent-ils, non les prières seulement, mais l'aide, la protection et le secours de la Vierge et des saints?* Comme si ce n'était pas une sorte *d'aide, de secours et de protection*, que de recommander des malheureux à celui qui seul les peut soulager? Telle est la protection que nous pouvons recevoir de la sainte Vierge et des saints. Ce n'est pas un petit secours d'être aidé de leurs prières, puisqu'elles sont tout ensemble si humbles, si agréables et si efficaces. Mais pourquoi disputer des mots, puisque la chose est constante? L'Exposition produit aux ministres des témoignages certains[6], où il paraît « qu'en quelques « termes que soient conçues les prières que nous « adressons aux saints, l'intention de l'Église et « de ses fidèles les réduit toujours à cette forme, « Priez pour nous. » N'importe, les ministres *ne se le persuaderont jamais*. Il faudrait rayer dans leurs catéchismes et dans leur profession de foi ces accusations d'idolâtrie dont elles sont pleines; il faudrait retrancher de leurs prêches tant d'invectives sanglantes, qui n'ont que ce fondement : ils ne peuvent s'y résoudre; et quelque déclaration que nous puissions faire de nos sentiments, ils n'en croiront, ni le concile, ni son catéchisme, ni notre confession de foi, ni les évêques, ni le pape même.

Il n'est pas besoin de répéter ce qui est dit dans l'Exposition[1] sur les autres objections, principalement sur celle où l'on accuse l'Église d'attribuer aux saints une science et une puissance divine, pendant qu'elle enseigne qu'ils ne savent ni ne peuvent rien par eux-mêmes. Mais le reproche d'idolâtrie a encore un autre fondement, qu'on accuse M. de Condom *d'avoir exténué*[2] comme les autres. C'est l'article des images, où toutefois il n'a cherché aucun autre adoucissement, que d'avoir fidèlement exposé le sentiment de l'Église.

Il n'en faut pas davantage pour faire évanouir tout le soupçon d'idolâtrie, selon les propres principes des prétendus réformés; et ils n'ont pour cela qu'à confronter avec la doctrine de leur catéchisme celle du concile de Trente, représentée dans l'Exposition.

Leur catéchisme demande[3] si dans ce précepte, *Tu ne te feras image taillée, Dieu défend de faire aucune image*. Il répond que *non; mais que Dieu défend seulement d'en faire, ou pour figurer Dieu, ou pour adorer*. Voilà les deux choses qu'ils croient condamnées dans ce précepte du Décalogue.

Peut-être nous feront-ils la justice de croire que nous ne prétendons pas figurer Dieu, et que s'ils voient dans quelques tableaux le Père éternel dans la forme où il lui a plu de paraître si souvent à ses prophètes, nous ne prétendons non plus déroger à sa nature invisible et spirituelle, que lui-même, quand il s'est montré sous cette forme. Le concile leur explique assez sur ce sujet, *qu'on ne prétend pas pour cela figurer ou exprimer la Divinité,.... ni lui donner de couleurs*[4]; et je croirais leur faire tort d'en venir à un plus grand éclaircissement.

Passons donc à la seconde partie de leur doctrine, et apprenons de leur catéchisme *quelle forme d'adoration est condamnée*. « C'est, dit la « Réponse, de se prosterner devant une image « pour faire son oraison, de fléchir le genou devant elle ou faire quelque autre signe de révé« rence, comme si Dieu se démontrait là à nous. » Voilà, en effet, l'erreur des Gentils et le propre

[1] I. *Thess.* v, 25. II. *Thess.* III, 1 *Hebr.* XIII, 18.
[2] Confess. art. 24.
[3] Expos. n° 4.
[4] Nog. p. 54.
[5] Nog. p. 57.
[6] Expos. n° 4.

[1] Expos. n° 4.
[2] Anon. Avertiss. p. 24. Rép. p. 65.
[3] Dim. 23.
[4] Sess. XXV

caractère de l'idolâtrie. Mais qui croit, avec le concile, *que les images n'ont ni divinité ni vertu pour laquelle on les doive révérer*[1], et qui en met toute la vertu à rappeler la mémoire des originaux, ne croit pas que Dieu *s'y démontre à nous :* il n'est donc pas idolâtre, de l'aveu des prétendus réformés, et selon la propre définition de leur catéchisme.

L'Anonyme semble avoir senti cette vérité, à l'endroit où, nous objectant ce commandement du Décalogue[2], il dit lui-même que Dieu *défend de faire des images et de les servir.* Il a raison. Les paroles de ce précepte sont expresses : et les images dont il y est parlé sont celles qu'il est défendu *de faire*, aussi bien que *de servir;* c'est-à-dire, selon l'explication de son catéchisme, celles qui sont faites *pour figurer Dieu, celles qui sont faites pour le démontrer présent*, et qu'on sert dans cet esprit comme pleines de divinité. Nous n'en faisons, ni n'en souffrons de cette sorte. Nous ne servons pas les images; à Dieu ne plaise! mais nous nous servons des images pour nous élever aux originaux. Notre concile, si odieux à l'Église prétendue réformée, ne nous en apprend pas un autre usage. En est-ce assez pour dire, comme elle fait dans sa propre confession de foi[3], que *toutes sortes d'idolâtries ont vogue dans l'Église romaine?* Est-ce pour cela que sa discipline nous appelle les *idolâtres*[4], et notre religion l'*idolâtrie*[5]? Sans doute ils ont autre chose que notre doctrine dans l'esprit, quand ils nous donnent le *nom de Gentils :* ils croient que nous suivons leurs abominables erreurs, et que nous croyons comme eux que Dieu se démontre à nous dans les images.

Sans ces funestes préjugés, sans ces noires idées qu'ils se forment des sentiments de l'Église, des chrétiens n'auraient jamais cru que baiser la croix en mémoire de celui *qui a porté nos iniquités sur le bois*[6], fût un crime si détestable; ni qu'une démonstration si simple et si naturelle des sentiments de tendresse que ce pieux objet tire de nos cœurs, nous dût faire considérer comme si nous adorions Baal, ou les veaux d'or de Samarie.

Dans cette étrange préoccupation des prétendus réformés, le traité de l'Exposition leur devait paraître, comme en effet il leur a paru, un livre plein d'artifice, qui ne faisait qu'adoucir et exténuer les sentiments catholiques. Maintenant

[1] Expos. n° 5.
[2] P. 67.
[3] Art. 28.
[4] Discip. art. 11, 13.
[5] Art. 42.
[6] I. *Petr.* II, 24.

qu'ils voient clairement que tout l'artifice de ce livre est de démêler les sentiments qu'on a imputés à l'Église d'avec ceux dont elle fait profession; comme tout l'adoucissement qu'il apporte dans la doctrine est de lui avoir ôté le masque affreux dont les ministres la couvrent; qu'ils confessent que cette Église n'était pas digne de l'horreur qu'ils ont eue pour elle et qu'elle mérite du moins d'être écoutée.

Il ne faut plus qu'ils accusent le pape ni le saint-siége de diminuer l'adoration qui est due à Dieu, ni la confiance que le chrétien doit établir en sa bonté seule par Notre-Seigneur Jésus-Christ; puisqu'ils voient, sans aller plus loin, que le traité de l'Exposition, qui n'est fait que pour expliquer ces deux vérités, a reçu dans Rome et du pape même une approbation si authentique.

Cela étant, ils auront honte du titre qu'ils donnent au pape. On n'y peut penser sans horreur, ni entendre sans étonnement, que les prétendus réformés, qui se vantent de suivre l'Écriture de mot à mot, voyant que l'apôtre saint Jean, qui a seul nommé l'Antechrist, nous répète trois ou quatre fois que *l'Antechrist est celui qui nie que Jésus-Christ soit venu en chair*[1], osent seulement penser que celui qui enseigne si pleinement le mystère de Jésus-Christ, c'est-à-dire, sa divinité, son incarnation, la surabondance de ses mérites, la nécessité de sa grâce et la confiance absolue qu'il y faut avoir, ne laisse pas d'être l'Antechrist que saint Jean nous a désigné.

Mais on objecte aux papes qu'ils sont *ce méchant homme et cet homme d'iniquité, qui s'est assis dans le temple de Dieu et se fait adorer comme Dieu*[2], eux qui se confessent non-seulement mortels, mais pécheurs; qui disent tous les jours avec tous les autres fidèles : *Pardonnez-nous nos offenses;* et qui n'approchent jamais de l'autel sans confesser leurs péchés, et sans dire, dans la partie la plus sainte du sacrifice, qu'ils espèrent la vie éternelle, *non par leurs mérites, mais par la bonté de Dieu, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*[3].

Il est vrai qu'ils soutiennent la primauté que Jésus-Christ leur a donnée en la personne de saint Pierre : mais c'est par là qu'ils avancent l'œuvre de Jésus-Christ même, œuvre de charité et de concorde, qui n'eût jamais été parfaitement accomplie, si l'Église universelle et tout l'ordre épiscopal n'avait sur la terre un chef du gouvernement ecclésiastique pour faire agir les membres en concours, et consommer dans tout le corps le

[1] I. *Joan.* II, 22; IV, 3. II. *Joan.* 7
[2] II. *Thes.* II, 3, 4.
[3] Canon de la messe.

mystère de l'unité tant recommandé par le Fils de Dieu. Ce n'est rien dire que de répondre que l'Église a dans le ciel son chef véritable, qui l'unit en l'animant de son Saint-Esprit : qui en doute? Mais qui ne sait que cet Esprit, qui dispose tout avec autant de douceur que d'efficace, sait préparer des moyens extérieurs proportionnés à ses desseins? Le Saint-Esprit nous enseigne et nous gouverne au dedans; c'est pour cela qu'il établit des pasteurs et des docteurs qui agissent au dehors. Le Saint-Esprit unit le corps de l'Église et le gouvernement ecclésiastique : c'est pour cela qu'il met à la tête un père commun et un économe principal qui gouverne toute la famille de Jésus-Christ. Nous prenons ici à témoin la conscience de messieurs de la religion prétendue réformée. Dans ce siècle malheureux, où tant de sectes impies tâchent de saper peu à peu les fondements du christianisme, et croient que c'est assez d'avoir seulement nommé Jésus-Christ, pour ensuite introduire dans le sein de la chrétienté l'indifférence des religions et l'impiété manifeste; qui ne voit l'utilité d'avoir un pasteur qui veille sur le troupeau, et qui soit autorisé d'en haut, pour exciter tous les autres, dont la vigilance se relâcherait? Qu'ils nous disent de bonne foi si ce ne sont pas les sociniens, les anabaptistes, les indépendants, ceux qui, sous le nom de la liberté chrétienne, veulent établir l'indifférence des religions, et tant d'autres sectes pernicieuses, qu'ils improuvent aussi bien que nous, qui s'élèvent avec le plus d'ardeur contre le siége de saint Pierre, et qui crient le plus haut que son autorité est tyrannique. Je ne m'en étonne pas : ceux qui veulent diviser l'Église, ou la surprendre, ne craignent rien tant que de la voir marcher contre eux sous un même chef, comme une armée bien rangée. Ne faisons querelle à personne; mais songeons seulement d'où viennent les livres où cette dangereuse licence et ces doctrines antichrétiennes sont enseignées : du moins on ne niera pas que le siége de Rome, par sa propre constitution, ne soit incompatible avec toutes ces nouveautés; et quand nous ne saurions pas par l'Évangile que la primauté de ce siége nous est nécessaire, l'expérience nous en convaincrait. Au reste, il ne faut pas s'étonner si l'on a approuvé sans peine l'auteur de l'Exposition, qui met l'autorité essentielle de ce siége dans les choses dont on est d'accord dans toutes les écoles catholiques. La chaire de saint Pierre n'a pas besoin de disputes : ce que tous les catholiques y reconnaissent sans contestation, suffit à maintenir la puissance qui lui est donnée pour edifier, et non pour détruire. Les prétendus réformés ne devraient plus avoir ces vains ombrages dont on leur fait peur. Que leur sert d'aller rechercher dans les histoires les vices des papes? Quand ce qu'ils en racontent serait véritable, est-ce que les vices des hommes anéantiront l'institution de Jésus-Christ et le privilége de saint Pierre? L'Église s'élèvera-t-elle contre une puissance qui maintient son unité, sous prétexte qu'on en aura abusé? Les chrétiens sont accoutumés à raisonner sur des principes plus hauts et plus véritables; et ils savent que Dieu est puissant pour maintenir son ouvrage au milieu de tous les maux attachés à l'infirmité humaine.

Nous conjurons donc messieurs de la religion prétendue réformée, par la charité, qui est Dieu même, et par le nom chrétien qui nous est commun, de ne plus juger de la doctrine de l'Église par ce qu'on leur en dit dans leurs prêches et dans leurs livres, où l'ardeur de la dispute et la prévention, pour ne rien dire de plus, font souvent représenter les choses autrement qu'elles ne sont : mais d'écouter cette Exposition de la doctrine catholique. C'est un ouvrage de bonne foi, où il ne s'agit pas tant de disputer, que de dire nettement ce qu'on croit; et où, pour voir combien l'auteur a procédé simplement, il n'y a qu'à considérer son dessein.

Il a promis dès l'entrée, 1° de proposer les vrais sentiments de l'Église catholique, et *de les distinguer de ceux qui lui ont été faussement imputés*[1].

2° Afin qu'on ne doutât pas qu'il ne proposât véritablement les sentiments de l'Église, il a promis de les prendre *dans le concile de Trente, où l'Église a parlé décisivement sur les matières dont il s'agit.*

3° Il a promis de proposer à messieurs de la religion prétendue réformée, non en général toutes les matières, mais *celles qui les éloignent le plus de nous*, et, pour parler plus précisément, celles dont *ils ont fait le sujet de leur rupture.*

3. Il a promis que ce qu'*il dirait, pour faire mieux entendre les décisions du concile, serait approuvé dans l'Église, et manifestement conforme à la doctrine du même concile.*

Tout cela paraît simple et droit. Et premièrement personne ne peut trouver étrange *qu'on distingue les sentiments de l'Église d'avec ceux qui lui sont faussement imputés.* Quand on s'échauffe démesurément faute de s'entendre, et que de fâcheux préjugés causent de grandes disputes, il n'y a rien de plus naturel, ni rien de plus charitable que de s'expliquer nettement. Les saints Pères ont pratiqué un moyen si doux et si innocent de ramener les esprits. Pendant

[1] Expos. n° I.

que les ariens et les demi-ariens décriaient le symbole de Nicée, et la *consubstantialité* du Fils de Dieu par les fausses idées qu'ils y attachaient, saint Athanase et saint Hilaire, les deux plus illustres défenseurs de la foi de Nicée, leur représentaient le sens véritable du concile; et saint Hilaire leur disait[1] : « Condamnons tous ensemble « les mauvaises interprétations, mais ne détruisons pas la sûreté de la foi..... Le consubstantiel peut être mal entendu : établissons de quelle « manière on pourra le bien entendre..... Nous « pouvons poser entre nous l'état véritable de la « foi, si on ne renverse pas ce qui a été bien établi, « et qu'on ôte la fausse intelligence. »

C'est la charité elle-même qui dicte de telles paroles, et qui suggère de tels moyens de réunir les esprits. Nous pouvons dire de même à messieurs de la religion prétendue réformée : Si le mérite des œuvres, si les prières adressées aux saints, si le sacrifice de l'eucharistie, et ces humbles satisfactions des pénitents qui tâchent d'apaiser Dieu, en vengeant volontairement sur eux-mêmes par des exercices laborieux sa justice offensée; si ces termes, que nous tenons d'une tradition qui a son origine dans les premiers siècles, faute d'être bien entendus, vous offensent; l'auteur de l'Exposition se présente à vous pour vous en donner la simple et naturelle intelligence, que l'Église catholique a toujours fidèlement conservée. Il ne dit rien de lui-même; il n'allègue pas des auteurs particuliers; et afin qu'on ne puisse le soupçonner d'altérer les sentiments de l'Église, il les prend dans les propres termes du concile de Trente, où elle s'est expliquée sur les matières dont il s'agit : qu'y avait-il de plus raisonnable?

C'est la seconde chose qu'il avait promise, et en cela il n'a fait que suivre l'exemple des prétendus réformés. Ces messieurs se plaignent, aussi bien que nous, qu'on entend mal leur doctrine; et le moyen qu'ils proposent pour s'en éclaircir n'est pas différent de celui dont se sert M. de Condom. Leur synode de Dordrecht demande « qu'on juge de la foi de leurs Églises, « non par des calomnies qu'on ramasse deçà et « delà, ou par les passages des auteurs particu« liers, que souvent on cite de mauvaise foi, ou « qu'on détourne à un sens contraire à l'inten« tion des auteurs; mais par les confessions de « foi des Églises, par la déclaration de la doc« trine orthodoxe qui a été faite unanimement « dans ce synode[2]. »

C'est donc des décrets publics qu'il faut apprendre la foi d'une Église, et non des auteurs particuliers, qui peuvent être mal allégués, mal entendus, et même mal expliquer les sentiments de leur religion. C'est pourquoi, pour exposer aux prétendus réformés ceux de la nôtre, il n'y avait qu'à produire les décisions du concile de Trente.

Je sais que le nom seul de ce concile choque ces messieurs; et l'Anonyme témoigne souvent ce chagrin[1]. Mais que lui servent ses reproches? Il ne s'agit pas ici de justifier le concile : il suffit, pour l'usage qu'en a voulu faire l'auteur de l'Exposition, que la doctrine de ce concile soit reçue sans contestation par toute l'Église catholique, et que, sur les matières controversées, elle ne reconnaisse point d'autres décisions que les siennes.

Les prétendus réformés ont toujours voulu faire croire que ces décisions étaient ambiguës; et l'Anonyme nous reproche encore *qu'elles peuvent recevoir un double et un triple sens*[2]. Ceux qui n'ont lu ce concile que dans les invectives des ministres, et dans l'histoire de Fra Paolo, son ennemi déclaré, le croiront ainsi : mais un mot les va satisfaire. Il est vrai qu'il y a eu des matières que le concile n'a pas voulu décider, et ce sont celles dont la tradition n'était pas constante, et dont on disputait dans les écoles : il avait raison de les laisser indécises.

Mais pour celles qu'il a décidées, il a parlé si précisément, que parmi tant de décrets de ce concile, qui sont produits dans le livre de l'Exposition, l'Anonyme n'en a pu remarquer un seul où il ait trouvé *ces doubles et ces triples* sens qu'il nous objecte. En effet, on n'a qu'à les lire, on verra qu'ils n'ont aucune ambiguïté, et qu'on ne peut pas s'expliquer plus nettement.

On peut mettre à la même épreuve l'Exposition elle-même, et par là on pourra juger si l'Anonyme a raison de reprocher à l'auteur de ce traité, *ces termes vagues et généraux dont il enveloppe*, dit-il[3], *les choses les plus difficiles*.

La troisième chose qu'a promis l'auteur de l'Exposition, c'est de traiter les matières *qui ont donné sujet à la rupture*. C'est précisément ce qu'il fallait faire. Il n'y a personne qui ne sache que dans les disputes il y a toujours certains points capitaux, auxquels les esprits s'arrêtent. C'est à ceux-là que doit s'attacher celui qui songe à finir ou à diminuer les contestations. Aussi l'auteur de l'Exposition a-t-il déclaré d'abord aux prétendus réformés, qu'il leur exposerait les matières *dont ils ont fait le sujet de leur rupture*[4]; et afin qu'il n'y eût aucune surprise, il

[1] *Hilar. Lib. de Syn.* n° 88, 91, col. 1201, 1202 et 1205.
[2] *Conclusio synodi Dordr. in Syntagm. Confess. fidei*, edit. Genev. part. 2, p. 46.

[1] P. 7.
[2] Anon. p. 11, 12.
[3] Avert. p. 24. Rép. p. 12.
[4] Expos. n° 1.

déclare encore à la fin, « que, pour s'attacher à « ce qu'il y a de principal, il laissait quelques « questions que messieurs de la religion préten- « due réformée ne regardaient pas comme un su- « jet légitime de rupture [1]. » Il a fidèlement tenu sa parole; et les seuls titres de l'Exposition peuvent faire voir qu'il n'a omis aucun de ces articles principaux.

Ainsi l'Anonyme ne devait pas dire que « M. de « Condom a des termes choisis pour passer à côté « des difficultés qui lui font le plus de peine, qu'il « laisse plusieurs questions, et se hâte de passer « à celle de l'eucharistie, où il a cru pouvoir s'é- « tendre avec moins de désavantage [2]. »

Quelle idée il voudrait donner du livre de l'Exposition! Mais elle se détruit par elle-même. On voit assez que M. de Condom devait s'étendre sur la matière de l'eucharistie, non parce qu'il croyait le pouvoir faire *avec moins de désavantage*, mais parce que cette matière est en effet la plus difficile et la plus remplie de grandes questions. Ainsi il se trouvera qu'il traite les choses avec plus ou moins d'étendue, selon qu'elles paraissent plus ou moins embarrassantes, non à lui, mais à ceux pour qui il écrit. Que s'il est vrai qu'*il passe à côté des difficultés qui lui font le plus de peine*, il demeurera pour constant que celles qui lui en font le moins sont justement les plus essentielles, et celles où les prétendus réformés se sont toujours crus les plus forts. Il a traité du culte qui est dû à Dieu, des prières que nous adressons aux saints, de l'honneur que nous leur rendons, aussi bien qu'à leurs reliques et à leurs images. Il a parlé de la grâce qui nous justifie, du mérite des bonnes œuvres, de la nécessité des œuvres satisfactoires, du purgatoire et des indulgences, de la confession et de l'absolution sacramentale, de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, de l'adoration qui lui est due, de la transsubstantiation et du sacrifice de l'autel, de la communion sous une espèce, de l'autorité de la tradition et de celle de l'Église, de l'institution divine de la primauté du pape, où il a dit en un mot ce qu'il fallait croire de celle de l'épiscopat. Il a exposé toutes ces matières; et il ne faut qu'un peu d'équité pour lui avouer que loin d'éviter les difficultés, comme l'Anonyme le veut faire croire, il s'est attaché, au contraire, principalement à celles où les prétendus réformés ont le plus de peine. L'Anonyme nous dit lui-même *que l'invocation des saints est un des articles les plus essentiels de la religion* [3]; et il ajoute en même temps que *c'est un de ceux sur lesquels M. de Condom s'est le plus arrêté*. Quelle matière est traitée plus exactement dans l'Exposition, que celle de l'eucharistie et du sacrifice, celle des images, celle du mérite des œuvres et des satisfactions? Et n'est-ce pas sur ces points que les prétendus réformés souffrent le plus de difficulté? Enfin, nous leur demandons à eux-mêmes, s'il n'est pas vrai qu'étant satisfaits sur les matières traitées dans l'Exposition, ils n'hésiteraient plus à embrasser la foi de l'Église? Il est donc certain que l'auteur y a traité les points capitaux, sur lesquels nous convenons tous que roulent toutes nos disputes. Bien plus, il s'est toujours attaché à ce qui fait le nœud principal de la difficulté; puisqu'il s'applique principalement, comme il l'a promis d'abord [1], aux endroits où l'on accuse la doctrine catholique d'attaquer les fondements de la foi et de la piété chrétienne. Ce n'est donc point pour éviter les difficultés, qu'il a laissé quelques questions, qui ne sont que des suites et de plus amples explications de celles qu'il a traitées, ou en tout cas qui sont telles qu'elles n'arrêteront jamais personne; mais au contraire, c'est pour s'attacher avec moins de dist action aux difficultés capitales, d'où dépend la décision de nos controverses.

L'auteur de l'Exposition n'a pas été moins fidèle à exécuter la quatrième chose qu'il avait promise, qui était de ne rien dire, pour mieux faire entendre le concile, *qui n'y fût manifestement conforme, et qui ne fût approuvé dans l'Église* [2].

L'Anonyme prend ces paroles, et tout le dessein de l'Exposition, pour *une preuve qui montre que la doctrine de l'Église romaine, tout éclaircie et toute décidée qu'elle était dans le concile de Trente, n'est pas pourtant si claire, qu'elle n'ait besoin d'explication* [3]. M. Noguier semble aussi tirer une pareille conséquence [4]; et ils ont tous deux regardé l'Exposition comme une explication dont l'obscurité du concile a eu besoin.

Mais on sait que ce n'est pas toujours l'obscurité d'une décision, surtout en matière de foi, qui fait qu'elle est prise à contre-sens : c'est la préoccupation des esprits, c'est l'ardeur de la dispute, c'est la chaleur des partis qui fait qu'on ne s'entend pas les uns les autres, et que souvent on attribue à son adversaire ce qu'il croit le moins.

Ainsi, quand l'auteur de l'Exposition propose

[1] Expos. Concl
[2] Averl. p. 22. Rép. p. 168.
[3] P. 61.

[1] Exp. n° 2.
[2] Expos. n° 1.
[3] Anon. Rép. p. 11.
[4] Nog. p. 39, 40.

aux prétendus réformés les décisions du concile de Trente, et qu'il y ajoute ce qui peut servir à leur ôter les impressions qui les empêchent de les bien entendre, on ne doit pas conclure de là que ces décisions sont ambiguës; mais seulement qu'il n'y a rien de si bien digéré, ni de si clair qui ne puisse être mal entendu, quand la passion ou la prévention s'en mêlent.

Que sert donc à M. Noguier et à l'Anonyme [1] d'objecter à l'auteur de l'Exposition la bulle de Pie IV? Le dessein de l'Exposition n'a rien de commun avec les gloses et les commentaires que ce pape a défendus avec beaucoup de raison. Car qu'ont fait ces commentateurs et ces glossateurs, surtout ceux qui ont glosé sur les lois? qu'ont-ils fait ordinairement, sinon de charger les marges des livres de leurs imaginations, qui ne font le plus souvent qu'embrouiller le texte, et qu'ils nous donnent cependant pour le texte même? Ajoutons que, pour conserver l'unité, ce même pape n'a pas dû permettre à chaque docteur de proposer des décisions sur les doutes que la suite des temps et les vaines subtilités pouvaient faire naître. Aussi n'a-t-on rien de semblable dans l'Exposition. C'est autre chose d'interpréter ce qui est obscur et douteux, autre chose de proposer ce qui est clair, et de s'en servir pour détruire de fausses impressions. Ce dernier est précisément ce que l'auteur de l'Exposition a voulu faire. Que s'il a joint ses réflexions aux décisions du concile, pour les faire mieux entendre à des gens qui n'ont jamais voulu les considérer de bonne foi, c'est que leur préoccupation avait besoin de ce secours. Mais pourquoi parler plus longtemps sur une chose qui n'a plus de difficulté? Nous avons donné en trois mots un moyen certain pour éclaircir ceux qui s'opiniâtreront à soutenir cette ambiguïté du concile. Ils n'ont qu'à lire, dans l'Exposition, ses décrets qui y sont produits, et à se convaincre par leurs propres yeux.

Ce qu'il y a ici de plus important, c'est que l'auteur de l'Exposition ne s'est point trompé, quand il a promis que ce qu'il dirait, pour faire entendre le concile, serait manifestement du même esprit et approuvé dans l'Église. La chose parle d'elle-même, et les pièces suivantes le feront paraître.

Il ne faut donc plus penser que les sentiments exposés dans cet ouvrage *soient des adoucissements ou des relâchements* d'un seul homme. C'est la doctrine commune, qu'on voit aussi pour cette raison universellement approuvée. Il ne sert de rien après cela, à M. Noguier, ni à l'Anonyme, de nous objecter [1], ni ces pratiques qu'ils prétendent générales, ni les sentiments des docteurs particuliers. Car, sans examiner ces faits inutiles, il suffit de dire en un mot que les pratiques et les opinions, quelles qu'elles soient, qui ne se trouveront pas conformes à l'esprit et aux décrets du concile, ne font rien à la religion, ni au corps de l'Église catholique, et ne peuvent par conséquent, de l'aveu même des prétendus réformés [2], donner le moindre prétexte de se séparer d'avec nous, puisque personne n'est obligé, ni de les approuver, ni de les suivre.

[1] Anon. p. 10. Nog. p. 40.

Mais il faudrait, disent-ils, réprimer tous ces abus : comme si ce n'était pas un des moyens de les réprimer, que d'enseigner simplement la vérité, sans préjudice des autres remèdes que la prudence et le zèle inspirent aux évêques.

Pour le remède du schisme pratiqué par les prétendus réformateurs; quand il ne serait pas détestable par lui-même, les malheurs qu'il a causés et qu'il cause encore dans toute la chrétienté, nous en donneraient de l'horreur.

Je ne veux point reprocher ici aux prétendus réformés les abus qui sont parmi eux. Cet ouvrage de charité ne permet pas de semblables récriminations. Il nous suffit de les avertir que, pour nous attaquer de bonne foi, il faut combattre, non les abus que nous condamnons aussi bien qu'eux, mais la doctrine que nous soutenons. Que si, en l'examinant de près, ils trouvent qu'elle ne donne pas un champ assez libre à leurs invectives, ils doivent enfin avouer qu'on a raison de leur dire que la foi que nous professons est plus irréprochable qu'ils n'avaient pensé.

Reste maintenant à prier Dieu qu'il leur fasse lire, sans aigreur, un ouvrage qui leur est donné seulement pour les éclaircir. Le succès est entre les mains de celui qui seul peut toucher les cœurs. Il sait les bornes qu'il a données aux progrès de l'erreur et aux maux de son Église, affligée de la perte d'un si grand nombre de ses enfants. Mais on ne peut s'empêcher d'espérer quelque chose de grand pour la réunion des chrétiens, sous un pape qui exerce si saintement et avec un désintéressement si parfait le plus saint ministère qui soit au monde, et sous un roi qui préfère à tant de conquêtes, qui ont augmenté son royaume, celles qui lui feraient gagner à l'Église ses propres sujets.

[1] Anon. p. 2, etc. Nog. p. 38, etc.
[2] Expos. n° 1. Daillé, Apol. cap. 6. Nog. p. 8.

APPROBATIONS.

APPROBATION

De messeigneurs les Archevêques et Évêques.

Nous avons lu le traité qui a pour titre : *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse, composé par messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque et seigneur de Condom, précepteur de monseigneur le Dauphin;* et nous déclarons, qu'après l'avoir examiné avec autant d'application que l'importance de la matière le mérite, nous en avons trouvé la doctrine conforme à la foi catholique, apostolique et romaine. C'est ce qui nous oblige de la proposer comme telle aux peuples que Dieu a soumis à notre conduite. Nous sommes assurés que les fidèles en seront édifiés; et nous espérons que ceux de la religion prétendue réformée qui liront attentivement cet ouvrage, en tireront des éclaircissements très-utiles pour les mettre dans la voie du salut.

Charles-Maurice le Tellier, *archevêque duc de Reims.*
C. de Rosmadec, *archevêque de Tours.*
Félix, *évêque et comte de Châlons.*
De Grignan, *évêque d'Usez.*
D. de Ligny, *évêque de Meaux.*
Nicolas, *évêque d'Auxerre.*
Gabriel, *évêque d'Autun.*
Marc, *évêque de Tarbes.*
Armand-Jean, *évêque de Beziers.*
Étienne, *évêque et prince de Grenoble.*
Jules, *évêque de Tulle.*

[1] LETTRE

De monseigneur le cardinal Bona à monseigneur le cardinal de Bouillon.

J'ai reçu le livre de monseigneur l'évêque de Condom, que V. E. m'a fait l'honneur de m'envoyer; et comme je connais la qualité de cette faveur, et m'en estime très-honoré, je vous rends grâces de tout mon cœur, et du présent, et du soin que vous prenez d'augmenter ma bibliothèque. Je l'ai lu avec une attention particulière : et parce que V. E. me marque que quelques-uns y trouvent quelques fautes, j'ai voulu particulièrement observer en quoi il pouvait être repris. Mais, en effet, je n'y saurais trouver que la matière de très-grandes louanges; puisque, sans entrer dans les questions épineuses des controverses, il se sert d'une manière ingénieuse, facile et familière, et d'une méthode, pour ainsi dire, géométrique, pour convaincre les calvinistes par des principes communs et approuvés, et les forcer à confesser la vérité de la foi catholique. Je puis assurer V. E. que j'ai senti, en le lisant, une satisfaction que je ne puis exprimer : et je ne m'étonne pas que l'on y ait trouvé à redire, puisque tous les ouvrages, qui sont grands et au-dessus du commun, ont toujours des contradicteurs. Mais la vérité l'emporte à la fin, et la qualité de l'arbre se fait connaître par les fruits. Je m'en réjouis avec l'auteur, qui par cet ouvrage a donné un essai de ses grands talents, et pourra par plusieurs autres rendre de grands services à l'Église. A Rome, le 19 janvier 1672.

[1] LETTERA

Dell' eminent. cardinal Bona all' eminent. cardinale di Bouillon.

Ho ricevuto il libro di monsignor vescovo di Condom, che V. E. si è degnati inviarmi; e sì come cognosco la qualità del favore, e mene pregio, così rendo alla sua gentilezza infinite grazie e per il dono, e per il pensiero che si prende di accrescere la mia libraria. L'hò letto con attenzione particolare, e perche V. E. mi accenna che alcuni lo accusano di qualche mancamento, hò voluto particolarmente osservare in che potesse esser ripreso. Mà realmente non sò trovarci, se non materia di grandissima lode, perche senza entrare nelle questioni spinose delle controversie, con una maniera ingegnosa, facile e famigliare, e con methodo, per così dire geometrica da certi principii communi et approvati, convince i calvinisti, e li necessita a confessare la verità della fede cattolica. Assicuro V. E. di averlo letto con mia indicibile soddisfazione; ne mi maraviglio che gli abbino trovato à dire, perche tutte le opere grandi, e che sormontano l'ordinario, sempre hanno contradittori. Vince però finalmente la verità, e da frutti si conosce la qualità dell' albero. Me ne rallegro con l'autore, il quale hà dato saggio del suo gran talento con questa opera, e potrà con molte altre servire lodevolmente a santa Chiesa. Roma, 19 gennaro 1672.

[1] LETTRE

De Monseigneur le cardinal Sigismond Chigi, à M. l'abbé de Dangeau.

J'ai reçu avec votre lettre le livre de l'Exposition de la Doctrine catholique, composé par l'évêque de Condom. Je l'ai trouvé plein d'érudition, et d'autant plus propre à convertir les hérétiques, qu'il les presse par de vives raisons sans aucune aigreur. J'en ai parlé au père maître du sacré Palais, et au secrétaire de la congrégation *dell' Indice :* j'ai connu que personne n'en avait mal parlé à ces pères, qui me parurent, au contraire, remplis d'estime pour cet ouvrage. Je m'en suis aussi entretenu avec messeigneurs les cardinaux de la congrégation, et j'ai trouvé entre tous les autres monseigneur le cardinal Brancas, très-porté à estimer le livre, et à donner des louanges à l'auteur. Ainsi je ne doute point que M. de Condom ne reçoive ici la même approbation qui lui a été accordée partout ailleurs, et qui est si légitimement due à son savoir et à son travail. Je vous suis très-obligé de m'avoir donné le moyen de l'admirer, et j'ai reconnu en cela votre honnêteté ordinaire. L'auteur est serré dans ses preuves, et explique très-nettement le sujet qu'il traite, en faisant voir la véritable différence qui est entre la croyance des catholiques et celle des ennemis de l'Église. Je ne pense pas qu'on puisse condamner la méthode dont il se sert pour expliquer la doctrine enseignée dans le concile de Trente; cette méthode ayant

[1] LETTERA

Dell' eminent. cardinale Sigismondo Chigi, all' signor abbate di Dangeau.

Ricevei con la sua lettera il libro della Esposizione della Dottrina cattolica del vescovo di Condom, molto erudito e molto utile per convertire gl' heretici, più con le vive ragioni, che con l'asprezza del discorso. Parlai al padre maestro di sacro Palazzo, et al segretario della congregazione dell' Indice, e conobbi veramente, che non vi era stato chi avesse a questi padri parlato in disfavore del medesimo. Anzi li trovai pieni di estimazione per il medesimo : et avendo poi parlatò con questi signori cardinali della congregazione, trovai, fra gl' alitri, il signor cardinale Brancaccio molto inclinato a pregiarlo, e molto propenso a lodarne l'autore. Onde io tengo certo che qua ancora monsignor di Condom ottenga quella lode, che e dovuta alla sua fatica et alla sua dottrina. Resto per tanto obligato alla sua genti ezza che mi ha dato modo di ammirar la medesima. Mentre mi pare che l'autore stringa bene i suoi argomenti, e mostri chiaro i punti nei quali i divisi discordano della Chiesa. Ne credo che il modo che tien l'autore, sia da condamnarsi nell' esplicazione di qualche dottrina insegnata dal concilio di Trento, essendo

été pratiquée par plusieurs autres écrivains, et étant maniée dans tout son livre avec beaucoup de régularité. Certainement il n'a jamais eu dans l'esprit de donner des interprétations aux dogmes du concile, mais seulement de les rapporter très-bien expliqués dans son ouvrage, en sorte que les hérétiques en demeurent convaincus, et de tout ce que la sainte Église les oblige de croire. Il parle bien de l'autorité du Pape; et toutes les fois qu'il traite du chef visible de l'Église, on voit qu'il est plein de respect pour le Saint-Siége. Enfin, je vous redis encore une fois que M. de Condom ne peut être trop loué. A Rome, le 5 avril 1672.

[1] LETTRE

Du révérendissime père Hyacinthe Libelli, alors maître du sacré Palais, et maintenant archevêque d'Avignon, à monseigneur le cardinal Sigismond Chigi.

J'ai lu le livre de M. de Condom, qui contient l'Exposition de la Doctrine de l'Église. Je dois à V. E. une reconnaissance infinie de ce qu'elle m'a fait employer quatre heures si utilement et si agréablement. Il m'est impossible d'exprimer combien cet ouvrage m'a plu, et par la singularité du dessein, et par les preuves qui y correspondent. La doctrine en est saine dans toutes ses parties, et l'on ne peut pas y apercevoir l'ombre d'une faute. Pour moi, je ne vois pas ce qu'on y pourrait objecter : et quand l'auteur voudra que le livre soit imprimé à Rome, j'accorderai toutes les permissions nécessaires, sans y changer un seul mot. Cet auteur, qui a beaucoup d'esprit, a montré un grand jugement dans ce traité, où laissant à part les disputes, qui ne font d'ordinaire qu'accroître la discorde, parce qu'il est rare de trouver des hommes qui veuillent céder les prérogatives de l'esprit à leurs compagnons, il a trouvé un autre moyen plus facile de traiter avec les calvinistes, dont on doit espérer bien plus de fruit. En effet, dès qu'on leur fait perdre l'horreur qu'ils ont sucée avec le lait pour nos dogmes, ils s'approchent de nous plus volontiers; et découvrant la mauvaise foi de la doctrine qu'ils ont apprise de leurs maîtres, dont la maxime principale est que nos dogmes sont horribles et incroyables, ils s'appliquent avec plus de tranquillité d'esprit à chercher la vérité catholique. C'est à quoi il faut soigneusement les exhorter, n'y ayant point de meilleur moyen de les faire renoncer à leurs erreurs; et V. E. avait grande raison de dire, ces derniers jours, que la vérité catholique sera toujours victorieuse dans l'esprit de tout homme sage qui saura la considérer sans préoccupation, par comparaison à l'hérésie. Je prends la liberté d'adresser à V. E. ce long discours, ne pouvant renfermer en moi-même le plaisir que m'a donné la lecture du livre dont elle a bien voulu me faire part. Je le prie de me continuer de semblables faveurs. A Rome, le 26 avril 1672.

[1] LETTRE

De monseigneur l'évêque et prince de Paderborn, alors coadjuteur, et depuis évêque de Munster, à l'auteur.

Le Roi très-chrétien vous ayant confié l'instruction et l'éducation de son fils, né pour une si grande fortune, son jugement suffit pour rendre recommandable à tout le monde et à toute la postérité votre mérite et votre savoir. Mais vous avez donné un nouveau lustre à votre réputation et à la doctrine chrétienne, par un monument immortel de votre esprit, je veux dire par cet excellent livre qui porte pour titre : *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique;* qui n'a pas seulement attiré de très-grands applaudissements de tous les catholiques, mais a forcé les hérétiques mêmes de donner à votre génie et à votre érudition des louanges très-véritables. On voit éclater dans cet admirable traité une facilité incroyable à développer les choses les plus difficiles, les plus hautes et les plus divines, et en même temps une aimable sincérité et une charité vraiment chrétienne, capables d'attirer doucement ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, les éclairer et les conduire dans le chemin de la

praticato da molti scrittori, ed essendo da lui maneggiato molto regolatamente; in oltre che l'autore non ha avuto in mente d'interpretare i dogmi di quel concilio; ma solo importarli nel suo libro esplicati perche gl' heretici restino convinti, ed in chiaro di tutto quello che la santa Chiesa gl'obliga di credere. Dell' autorita del Papa, ne parla bene e con il dovuto rispetto della Sede romana ogni volta che parla del Capo visibile della Chiesa; unde torno a dire che non e capace che di lode. Roma, 5 aprile 1672.

[1] LETTERA

Del river. padre Giacinto Libelli, allora maestro del sacro Palazzo, ed ora arcivescovo d'Avignone, all' emin. cardinale Sigismondo Chigi.

Ho letto il libro del signore di Condom, continente l'Esposizione della dottrina della Chiesa. Devo infinite grazie à V. E. che mi abbia fatte consumare quattro hore de tempo si virtuosamente, e con tanto mio diletto. Mi è piaciuto sopra modo, e per l'argomento singolare, e per le prove, che a quello corrispondono. La dottrina è tutta sana, ne v'ha ombra di mancamento. Ne per me sò quello che possa opporvisi; e se l'autore desiderera che si ristampi in Roma, da me otterrà tutte le facoltà che gli saranno necessarie ad effetto che si ristampi senza mutarne ne pure una parola. L'autore, che hà molto ingegno, si è servito in questa operetta del giudizio, perche lasciate da parte le dispute, che sogliono quasi sempre accrescer le discordie, trovandosi di raro chi voglia cedere le prerogative del ingegno al compagno, hà trovato un' altro modo più facile di trattar co' calvinisti, dal quale può sperarsi maggior frutto. Perche ogni volta che perdin quel orrore a nostri dogmi che hanno succhiato col latte, a noi più volentieri s'acostano, e posta in mala fede la dottrina che hanno appressa de loro maestri, di cui la massima principale è essere i nostri dogmi orrendi ed incredibili, si pongono con minor passion d'animo a cercar la verità cattolica, che è quello a che devono esortarsi accioche rineghino gli errori; perche, come V. E. discorreva l'altro giorno, la verità cattolica vince appresso ogn' nomo prudente, riconosciuta a petto dell' eresia ogni volta che sia esaminata senza preoccupazione de spirito. Hò preso ardire di fare a V. E. questa lunga diceria per uno sfogo del contento ch' ho avuto di leggere il suddetto libro, che ella hà fatto grazia di participarmi; e preggandola a continuarmi simili favori, le baccio riverentemente le vesti. Roma, 26 aprile 1672.

[1] LITTERA

Illustrissimo et reverendissimo domino Jacobo Benigno, episcopo Condomensi; S. P. D. Ferdinandus, episcopus et princeps Paderbonensis, coadjutor Monasteriensis.

Quamquam ad virtutem ac erudilionem tuam toti terrarum orbi omnique posteritati commendandam sufficiat judicium Regis christianissimi, qui filium suum, in spem tantæ fortunæ genitum, tibi instituendum erudiendumque commisit; tu tamen immortali proprii ingenii monumento, aureo videlicet illo libello, cui titulus est : *Expositio Doctrinæ Ecclesiæ catholicæ*, nomen tuum pariterque christianam disciplinam magis illustrare voluisti; eoque non solum ab omnibus catholicis maximos plausus tulisti, sed etiam ex ipsis heterodoxis verissimas ingenii atque doctrinæ tuæ laudes expressisti. Elucet enim in admirabili illo opusculo incredibilis quædam res difficiles et plane cœlestes atque divinas explicandi facilitas, et gratissimus candor, ac vere christiana charitas atque benignitas, qua sedentes in tenebris et umbra mortis tam suaviter allicis et illuminas, ac dirigis in viam

paix; de sorte que vous paraissez choisi entre les évêques, pour soumettre les ennemis de la foi catholique au joug de la vérité, qui est si doux. Afin donc que l'utilité de ce bel ouvrage fût plus étendue, et qu'elle pût se répandre par toute l'Allemagne et dans les autres nations, j'ai conçu le dessein de le faire traduire en latin. Mais après avoir lu votre lettre du 24 avril, j'ai douté si je devais passer plus avant, ou quitter mon entreprise; parce que j'ai reconnu que vous possédiez parfaitement la langue latine aussi bien que la française, et que vous l'écrivez si purement, que si quelque autre que vous voulait traduire vos ouvrages, au lieu d'orner ces belles productions de votre esprit, il les défigurerait. Il faudrait plutôt vous prier de mettre en latin ce que vous avez mis au jour. Mais parce que vous n'en avez peut-être pas le loisir, et que si vous l'aviez, il vaudrait mieux vous prier de composer un plus grand nombre d'ouvrages, que de traduire ceux que vous avez déjà composés, puisque vous l'avez agréable, je presserai celui à qui j'ai donné cette charge, d'achever ce qu'il a commencé, et je vous en enverrai la version, pour la revoir et la corriger vous-même. Au reste, j'honorerai toujours infiniment votre vertu et votre doctrine; et je m'appliquerai à cultiver votre amitié par toutes sortes de moyens, puisque cette version que j'ai fait commencer, et votre bonté, m'y ont donné une ouverture si favorable. Continuez de m'aimer, grand prélat, qui servez si bien l'Église; et en donnant à monseigneur le Dauphin tant de belles instructions, ménagez-moi quelque part dans le souvenir et dans l'affection d'un si grand prince. Faites aussi, s'il vous plaît, mes compliments à M. le duc de Montausier. En mon château, aux confluents de la Lippe, de la Padère et de l'Alise, le 29 mai 1673.

[1] LETTRE

Du révérendissime père Raimond Capisucchi, maître du sacré Palais, à l'auteur.

Après avoir admiré avec tous les autres un mérite aussi rare que le vôtre, il fallait encore que je vous marquasse l'inclination particulière que j'ai à vous servir à l'occasion de l'excellent et docte ouvrage que vous avez composé pour la défense de la foi catholique, qui vient d'être traduit en italien, pour être utile à tout le monde. Je vous dois une reconnaissance infinie de l'occasion que vous m'avez fait naître de vous rendre quelque service. Nous sommes tous ici en attente de la publication de ce bel ouvrage, pour jouir du fruit de vos nobles travaux. Personne n'en aura plus de joie que moi, qui ressens et ressentirai toute ma vie un désir ardent de me rendre digne de l'honneur de vos commandements. Je finis, en vous assurant de mes respects. A Rome, le 20 juin 1675.

APPROBATIONS

De l'édition romaine de 1678.

[1] APPROBATION

De M. Michel-Ange Ricci, secrétaire de la sacrée congrégation des Indulgences et des saintes Reliques, et consulteur du saint Office.

Ce que le concile de Trente a fait avec un grand soin, quand il a entièrement séparé la doctrine de la foi d'avec les opinions et les disputes de l'école, et qu'il a expliqué cette doctrine de foi en termes clairs et précis; ce qu'avait fait autrefois Tertullien, en condamnant par des préjugés certains la conduite des hérétiques qui se sont séparés de l'Église; ce que d'autres ont pratiqué quand ils ont ingénieusement combattu les hérétiques par leurs propres principes et leurs propres règles : c'est ce que messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Condom, a fait en cet ouvrage avec un ordre très-clair, et d'une manière courte et persuasive, qui fait connaître l'excellent esprit de l'auteur. Cet ouvrage étant maintenant traduit élégamment pour la com-

pacis, ut unus episcoporum ad hostes catholicæ fidei sub jugum suave veritatis mittendos fictus et factus esse videaris. Quapropter ut eximii operis fructus longius manaret, atque per universam Germaniam aliasque gentes esse diffunderet, libellum tuum in latinum sermonem convertendi impetum cepi. Sed ubi litteras tuas VIII kalendas maii datas perlegi, dubitavi sane utrum progredi oporteret an incepto abstinere; quia te non solum gallici, sed etiam latini sermonis nitore ac elegantia tantopere pollere perspexi, ut quicumque præter temetipsum tua scripta de gallico verteret, is pulcherrimum ingenii tui partum deformaturus potius, quem ornaturus esse videretur. Quare tu potissimum esses orandus, ut fœtum quam in lucem edidisti latinitate donares. Sed quia forsitan id tibi per occupationes non licet, et siquidem tantum tibi sit otii, obsecrandus es potius ut plura scribas, quam ut scripta convertas : faciam id quod tibi pergratum esse significas, et illum cui hanc provinciam dedi urgebo, ut inchoata perficiat; tibique versionem libelli tui dum censendam corrigendamque transmittam. Te vero, præsul illustrissime longeque doctissime, maximopere semper observabo, et amicitiam tuam, ad quam hic meus conatus et tua benignitas aditum mihi patefecit, omni officio colere studebo. Vale, antistes eximie, ac de republica christiana optime merite, et me, ut facis, ama, atque serenissimo Delphino cum optimis artibus atque præceptis nostram quoque memoriam et amorem instilla, et ducem Montauserium meis verbis jube salvere plurimum. In arce mea ad confluentes Luppiæ, Paderæ et Alisonis, III kalendas junii 1673.

[1] LETTERA

Del riv. padre Raimonde Capisucchi, maestro del sacro Palazzo, all' Autore.

Il merito sublime di V. S. illustr. da me ammirato, doveva esser anche servito nell' occasione del dottissimo et eruditissimo libro da lei composto in difesa della fede cattolica e tradotto per beneficio ai tutti anche nella lingua italiana; onde io devo render singolarissime grazie, come faccio à V. S. ill. dell' occasione che mi hà dato di servirla. Stiamo tutti attendo la publicazione di questo bellissimo libro, per godere delle sue nobillissime fatiche; ed io in particolare che vivo e vivero sempre ambizioso di altri suoi commendamenti, e qui per fine con ogni osse quio la riverisco. Roma, 20 giugno 1675.

APPROVAZIONI

Dell' edizione Romana dell' anno 1678.

[1] APPROVAZIONE

Del signor Michel Angelo Ricci, segretario della sacra congregazione dell' Indulgenze et sacre Reliquie, e consultore del santo Uffizio.

Quod Tridentina synodus magno studio assecuta est, ut doctrinam fidei ab opinionibus et controversiis inter catholicos omnino secerneret, ac eamdem apertius et significantius explicaret; ac Tertullianus olim, ut hæreticorum secessionem ab Ecclesia certis præscriptionibus improbaret; alii, ut principia quædam hæreticorum et regulas ad refutationem ipsorum ingeniose contorquerent : ea clarissimus quoque vir Jacobus Benignus Bossuet, Condomi episcopus, præstiti in hoc opere, perspicua methodo, brevi et ad persuadendum accommodata, quæ quidem præclarum auctoris ingenium

modité des Italiens, du français en leur langue maternelle, je l'estime digne d'être imprimé et mis en lumière. A Rome, le 5 août 1678.

MICHEL-ANGE RICCI.

[1] APPROBATION

Du P. M. Laurent Brancati de Laurea, des congr. Consis. des Indulg., des Rites, de la Visite, consulteur et qualificateur du saint Office, et bibliothécaire de la Bibliothèque Vaticane.

J'estime digne de lumière le petit traité ou discours imprimé en français et en diverses langues, et maintenant traduit du français en italien, dans lequel monseigneur l'illustrissime Jacques-Bénigne Bossuet, évêque et seigneur de Condom, combat fortement d'un style noble, mais grave et solide, les ministres de la religion prétendue réformée et leurs sectateurs, tant par les règles communes et fondamentales de l'Église, que par leurs propres principes; montrant que ce n'est pas les catholiques, comme le pensent les ministres, mais les ministres eux-mêmes, qui n'ont pas su tirer les conséquences nécessaires des dogmes qui leur sont communs avec nous, et qui ensuite, pour avoir mal pris l'Écriture et les conciles, ont quitté la communion de l'Église catholique. Que s'ils examinaient sans passion les règles des catholiques, fondées sur les conciles, principalement sur celui de Trente, ils reviendraient sans doute, avec la grâce de Dieu, à la sainte unité : ce que cet auteur leur fait voir d'une manière douce, mais victorieuse, en parcourant tous les points de controverse. Fait au couvent des douze Apôtres, à Rome, le 25 juillet 1678.

F. LAURENT DE LAUREA,
Min. convent.

[2] APPROBATION

De M. l'abbé Étienne Gradi.

J'ai lu avec soin et avec application l'excellent ouvrage de messire Jacques-Bénigne, évêque de Condom, fidèlement et élégamment traduit en italien, où la doctrine de l'Église est expliquée d'une manière nette et précise. Il a fait sur moi l'impression que font d'ordinaire les meilleurs écrits produits par la saine doctrine et la souveraine raison, où le lecteur se persuade qu'il n'aurait pu dire autre chose, ni parler autrement, s'il avait entrepris de traiter le même sujet. Ce qui m'a le plus ravi, c'est la modération et la sagesse avec laquelle l'auteur a choisi les choses qu'il avance. Il a retranché tout ce qui ne sert qu'à allonger les disputes, et rendre la bonne cause odieuse, et s'est renfermé dans la vérité, comme dans un fort, qu'il ne met pas seulement hors de péril, mais hors d'atteinte. Il s'applique tout entier à bien établir l'état de la question, qu'il débarrasse par là, et la rend facile à juger. Ainsi tous ceux qui s'intéressent à la paix de l'Église et au salut de leur âme, ne doivent point cesser, s'ils m'en croient, de feuilleter ce livre jour et nuit, et il est impossible qu'il ne leur donne de la honte et du regret d'avoir des sentiments différents de la foi orthodoxe.

Je suis de cet avis moi ÉTIENNE GRADI, consulteur de la sacrée congrég. de l'Indice, et préfet de la Bibliothèque Vaticane.

Soit imprimé, s'il plaît au révérendissime père maître du sacré Palais apostol.

I. DES ANGES, archev. vicegér. de Rome.

Soit imprimé.

F. RAIMOND CAPISUCCHI, maître du sacré Palais apostolique.

[1] BREF

DE NOTRE SAINT PÈRE LE PAPE.

INNOCENT XI, PAPE.

Vénérable Frère, salut et bénédiction apostolique. Votre

---

refert. Quod opus Italorum commoditati nunc eleganter versum e gallica in maternam linguam prælo ac luce dignum existimo. Romæ, die quinta augusti 1678.

MICHEL-ANGELUS RICCIUS.

[1] APPROVAZIONE

Del P. M. Lorenzo Brancati da Laurea, delle congregazioni Consistoriale, Indulgenze, Riti, Visita, e santo Uffizio, consultore e qualificatore, e pr. cust. della Libreria Vaticana, etc.

Luce dignum existimo opusculum seu discursum gallice et variis linguis impressum, nunc autem ex gallico in italicum idioma conversum, in quo illustrissimus dominus Jacobus-Benignus Bossuet, episcopus et toparcha Condomi, nobili sed gravi ac solido stylo religionis prætensæ reformatæ ministros et asseclas, tam communibus Ecclesiæ fundamentalibus regulis, quam propriis eorumdem principiis fortiter perstringit; ostendens, non catholicos, ut ii ministri autumant, sed ipsosmet ministros per improprias consequentias recessisse ab Ecclesiæ dogmatibus, nobis ipsisque communibus, et ex pravis ejusmodi Scripturæ vel conciliorum intelligentiis, catholicam communionem reliquisse. Et si ipsi ministri catholicorum regulas in conciliis, præsertim in Tridentino fundatas, absque passione scrutarentur, procul dubio, ex Dei auxilio, ad sanctam redirent unitatem. Et discurrens per singulas controversias, suaviter sed palmarie id exequitur. Datum in conventu sanctorum XII apostolorum, Romæ, die 25 julii 1678.

F. LAURENTIUS DE LAUREA,
Min. conventualis.

[2] APPROVAZIONE

Del signor abate Stefano Gradi.

Legi diligenter et studiose egregium summi viri Jacobi-Benigni, Condomensis antistitis opus, in sermonem italicum fideliter eleganterque conversum, quo doctrina Ecclesiæ breviter, enucleate, luculenter exponitur. Indeque sic affectus animo discessi, ut legentes optima quæque, atque a sana doctrina et summa ratione optime parata, solent discedere, ut non alia se dicturos, nec aliter locuturos, si ad scribendum de talibus se contulissent, existiment. Super omnia vero me cepit scriptoris, ut ita dicam, sobrietas in delectu rerum quas promit, dum circumcisis quæ lites extendere, et meliori causæ invidiam conflare nata sunt, ipsam veritatis arcem capessit, tutamque et inaccessam præstat; totus in recte constituendo controversiæ statu, quam ea re dijudicatu facilem et expeditam efficit. Hunc itaque librum, si me audient, quibus concordi Ecclesia christiana, et salva sua ipsorum anima opus est, diurna nocturnaque manu versare non desinent, neque non fieri potest, ne eos diversa fide orthodoxa sentire non pigeat, pudeatque.

Ita sentio ego STEPHANUS GRADIUS, S. Congregat. Indicis consultor, et Biblioth. Vatic. præf.

Imprimatur, si videbitur reverendiss. P. S. P. Apost. magistro.

I. DE ANGELIS, archiep. Urb. vicesger.

Imprimatur.

F. RAIMUNDUS CAPISUCCHIUS, ordin. præd. S. P. Apostol magister.

[1] BREVE

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PAPA.

INNOCENTIUS PP. XI.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem.

livre de l'Exposition de la Foi catholique, qui nous a été présenté depuis peu, contient une doctrine, et est composé avec une méthode et une sagesse qui le rendent propre à instruire nettement et brièvement les lecteurs, et à tirer des plus opiniâtres un aveu sincère des vérités de la foi. Aussi le jugeons-nous digne, non-seulement d'être loué et approuvé de nous, mais encore d'être lu et estimé de tout le monde. Nous espérons que cet ouvrage, avec la grâce de Dieu, produira beaucoup de fruit, et servira à étendre la foi orthodoxe, chose qui nous tient sans cesse occupés, et qui fait notre principale inquiétude. Cependant nous nous confirmons de plus en plus dans la bonne opinion que nous avons toujours eue de votre vertu et de votre piété, et nous sentons augmenter l'espérance que nous avons conçue depuis longtemps de l'éducation du Dauphin de France, qui, confié à vos soins avec des inclinations si dignes du Roi son père et de ses ancêtres, se trouvera rempli des instructions convenables au fils d'un Roi très-chrétien, que sa naissance appelle à un royaume si florissant, et tout ensemble à servir de protecteur à la religion catholique. Le Roi, qui vous a choisi parmi tant de grands hommes dont la France est pleine, pour un emploi où il s'agit de jeter les fondements de la félicité publique, recevra une éternelle gloire du bon succès de vos soins, selon cet oracle de l'Écriture, qui nous apprend qu'un sage fils est la gloire de son père. Continuez donc toujours à travailler fortement à un si important ouvrage, puisque même vous voyez un si grand fruit de votre travail; car nous apprenons de tous côtés, et nous ne pouvons l'apprendre sans en ressentir une extrême consolation au milieu des maux qui nous environnent, que ce jeune prince se porte avec ardeur à la vertu, et qu'il donne chaque jour de nouvelles marques de son esprit et de sa piété. Nous pouvons vous assurer que rien n'est capable de vous attirer davantage notre affection paternelle, que d'employer vos soins à lui inspirer tous les sentiments qui font un grand roi, afin que dans un âge plus mûr, heureux et victorieux aussi bien que le Roi son père, il règle par de saintes lois et réduise à de bonnes mœurs les nations barbares et ennemies du nom chrétien, que nous espérons voir bientôt assujetties à l'empire de ce grand roi, maintenant que la paix qu'il vient de rendre à l'Europe, lui laisse la liberté de porter dans l'Orient ses armes invincibles. Au reste, soyez persuadé que la dévotion et le respect que votre lettre fait si bien paraître envers le Saint-Siége, et envers nous-même, qui y présidons, quoique indigne, au gouvernement de l'Église catholique, trouve en nous une affection mutuelle, dont vous recevrez des marques dans toutes les occasions qui se présenteront; et nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique. Donné à Rome, à Saint-Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le IV janvier MDCLXXIX, le troisième de notre pontificat.

Signé Marius Spinula.

Et au-dessus : A notre vénérable frère Jacques, évêque de Condom.

[1] SECOND BREF

DE NOTRE SAINT PÈRE LE PAPE.

INNOCENT XI, PAPE.

Vénérable Frère, salut et bénédiction apostolique. Nous avons reçu le livre de l'Exposition de la Foi catholique, que vous nous avez fait présenter avec le discours dont vous l'avez augmenté, où il paraît une grâce, une piété et une sagesse propre à ramener les hérétiques à la voie du salut. Ainsi nous confirmons volontiers les grandes louanges que nous vous avons données pour cet excellent ouvrage; espérant de plus en plus qu'il sera d'une grande utilité à l'Église. Mais c'est surtout de votre application continuelle à cultiver les bonnes inclinations du Dauphin de France, que nous attendons de grands avancements de la religion catholique : car nous apprenons de toutes parts le merveilleux progrès de ce prince, qui vous donne beaucoup de gloire, en devenant tous les jours par vos soins un parfait modèle de piété et de sagesse. Une si sainte éducation nous console dans les extrêmes peines que nous ressentons à la

Libellus de catholicæ Fidei Expositione a fraternitate tua compositus, nobisque oblatus, ea doctrina eaque methodo ac prudentia scriptus est, ut perspicua brevitate legentes doceat, et extorquere possit etiam ab invitis catholicæ veritatis confessionem. Itaque non solum a nobis commendari, sed ab omnibus legi, atque in pretio haberi meretur. Ex eo sane non mediocres in orthodoxæ fidei propagationem, quæ nos præcipue cura intentos ac sollicitos habet, utilitates redundaturas, Deo bene juvante, confidimus : ac vetus interim nostra de tua virtute ac pietate opinio comprobatur, magno cum incremento spei jampridem susceptæ fore ut institutioni tuæ creditus, eximia, hoc est, paterna avitaque præditus indole Delphinus, eam a te hauriat disciplinam, qua maxime informatum esse decet christianissimi Regis filium, in quem una cum florentissimo regno catholicæ religionis defensio perventura est : idque perenni cum Regis ipsius decore, qui fraternitatem tuam inter tot egregios viros, quibus Gallia abundat, ad opus potissimum elegit, in quo publicæ felicitatis fundamenta jacerentur, cum divino doceamur oraculo, patris gloriam esse filium sapientem. Tu perge alacriter in incepto ad quod incitare te præter alia magnopere debet, qui jam apparet laborum atque industriæ tuæ fructus. Audivimus enim, et quidem ex omnium sermone, ac magno cum animi nostri solatio inter tot prementia mala audimus, Delphinum ipsum magno ad omnem virtutem impetu ferri, et paria pietatis atque ingenii documenta præbere. Illud tibi pro certo affirmamus, nulla in re devincire te arctius posse paternam nostram erga te voluntatem, quam in regio adolescente bonis omnibus et Rege maximo dignis artibus imbuendo, ut is adulta postea ætate barbaras gentes et christiani nominis inimicas, quas parentem inclytum reddita Europæ pace, et translatis in Orientem invictis armis, imperio late suo adjecturum speramus, victor et ipse sanctissimis legibus moribusque componat. Devotionem interim atque observantiam, quam erga sanctam hanc Sedem, nosque ipsos qui in ea catholicæ Ecclesiæ immerito præsidemus, tuæ ad nos litteræ luculenter declarant, mutuæ charitatis affectu complectimur, cujus profecto in occasionibus quæ se dederint fraternitati tuæ argumenta non deerunt, tibique apostolicam benedictionem peramanter impertimur. Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, sub annulo Piscatoris, die IV januarii MDCLXXIX, pontificatus nostri anno III.

Marius Spinula.

Et erat inscriptio : Venerabili fratri Jacobo, episcopo Condomensi.

[1] ALTERUM BREVE

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PAPÆ.

INNOCENTIUS PP. XI.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Accepimus libellum de catholicæ Fidei Expositione, quem pia, eleganti, sapientique ad hæreticos in viam salutis reducendos, oratione auctum reddi nobis curavit fraternitas tua. Et quidem libenti animo confirmamus uberes laudes, quas tibi de præclaro opere merito tribuimus, et susceptas spes copiosi fructus exinde in Ecclesiam profecturi. Quanquam à præstantissima disciplina qua egregiam Delphini indolem continenter excolis, auspicari imprimis juvat ingentia catholicæ religionis incrementa : magna enim cum nominis tui laude in absolutum religiosissimi ac sapientissimi Principis exemplar in dies magis ipsum institui, constantis famæ testimonio undique comprobari intelligimus. Ex quo opportunum, inter tot christianæ reipublicæ mala et pericula,

vue des maux que l'Église souffre, et des périls dont elle est menacée. Mais vous-même vous adoucissez nos inquiétudes par le beau témoignage que vous nous donnez de votre obéissance filiale dans votre lettre du 7 juin, où nous avons reconnu cet ancien esprit et ces sentiments des saints évêques de l'Église gallicane. De notre part nous pouvons vous assurer, vénérable Frère, que vous reconnaîtrez dans l'occasion, par des marques particulières de notre bienveillance, l'affection que nous avons pour vous, et l'estime que nous faisons de votre vertu universellement reconnue; et cependant nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique. Donné à Rome, à Sainte-Marie Majeure, sous l'anneau du Pêcheur, le XII[e] jour de juillet MDCLXXIX, et le troisième de notre pontificat.

Signé MARIUS SPINULA.

Et sur le dos : A notre vénérable frère Jacques-Bénigne, évêque de Condom.

Extrait des Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France de 1682, *concernant la religion, monseigneur l'archevêque de Paris président, imprimés en la même année chez Léonard, imprimeur du Clergé, titre :* Mémoire contenant les différentes méthodes dont on peut se servir très-utilement pour la conversion de ceux qui font profession de la religion prétendue réformée, *dressé dans cette Assemblée, et envoyé par toutes les provinces, avec l'Avertissement pastoral de l'Église gallicane.*

La dixième méthode est celle de monseigneur l'évêque de Meaux, ci-devant évêque de Condom, dans son livre intitulé : *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique ;* par laquelle, en démêlant sur chaque article ce qui est précisément de la foi de ce qui n'en est pas, il fait voir qu'il n'y a rien dans notre créance qui puisse choquer un esprit raisonnable, à moins que de prendre pour notre créance des abus de quelques particuliers que nous condamnons, ou des erreurs qu'on nous impute très-faussement, ou des explications de quelques docteurs, qui ne sont pas reçues ni autorisées de l'Église.

gravissimis curis nostris solatium haurimus : quas etiam non parum levant novæ, eaque præclaræ filialis observantiæ significationes, quas litteris septima junii ad nos datis consignasti, in quibus priscum illum sanctorum Galliæ episcoporum spiritum sensusque aperte deprehendimus. Quæ vero vicissim sit erga te voluntas nostra, et quo in pretio habeamus perspectas virtutes tuas, præcipuis, ubi se offerat occasio, pontificiæ benevolentiæ documentis, testatum tibi facere non omittemus, venerabilis Frater, cui interim apostolicam benedictionem peramanter impertimur. Datum Romæ, apud Sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die XII julii MDCLXXIX, pontificatus nostri anno III.

MARIUS SPINULA.

Et in dorso : Venerabili fratri Jacobo Benigno, episcopo, Condomensi.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

SUR LES MATIÈRES DE CONTROVERSE.

Après plus d'un siècle de contestations avec messieurs de la religion prétendue réformée, les matières dont ils ont fait le sujet de leur rupture doivent être éclaircies, et les esprits disposés à concevoir les sentiments de l'Église catholique. Ainsi il semble qu'on ne puisse mieux faire que de les proposer simplement, et de les bien distinguer de ceux qui lui ont été faussement imputés. En effet, j'ai remarqué, en différentes occasions, que l'aversion que ces messieurs ont pour la plupart de nos sentiments, est attachée aux fausses idées qu'ils en ont conçues, et souvent à certains mots qui les choquent tellement, que, s'y arrêtant d'abord, ils ne viennent jamais à considérer le fond des choses. C'est pourquoi j'ai cru que rien ne leur pourrait être plus utile, que de leur expliquer ce que l'Église a défini dans le concile de Trente, touchant les matières qui les éloignent le plus de nous, sans m'arrêter à ce qu'ils ont accoutumé d'objecter aux docteurs particuliers, ou contre les choses qui ne sont ni nécessairement ni universellement reçues. Car tout le monde convient, et M. Daillé même [1], que *c'est une chose déraisonnable d'imputer les sentiments des particuliers à un corps entier;* et il ajoute qu'on ne peut se séparer, que pour des articles établis authentiquement, à la croyance et observation desquels toutes sortes de personnes sont obligées. Je ne m'arrêterai donc qu'aux décrets du concile de Trente, puisque c'est là que l'Église a parlé décisivement sur les matières dont il s'agit : et ce que je dirai, pour faire mieux entendre ces décisions, est approuvé dans la même Église, et paraîtra manifestement conforme à la doctrine de ce saint concile.

Cette exposition de notre doctrine produira deux bons effets : le premier, que plusieurs disputes s'évanouiront tout à fait, parce qu'on reconnaîtra qu'elles sont fondées sur de fausses explications de notre croyance : le second, que les disputes qui resteront ne paraîtront pas, selon les principes des prétendus réformés, si capitales qu'ils ont voulu d'abord le faire croire; et que, selon ces mêmes principes, elles n'ont rien qui blesse les fondements de la foi.

Et pour commencer par ces fondements et articles principaux de la foi, il faut que messieurs

[1] *Apol.* cap. 6.

de la religion prétendue réformée confessent qu'ils sont crus et professés dans l'Église catholique.

S'ils les font consister à croire qu'il faut adorer un seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, et qu'il faut se confier en Dieu seul par son Fils incarné, crucifié est ressuscité pour nous; ils savent en leur conscience que nous professons cette doctrine. Et s'ils veulent y ajouter les autres articles qui sont compris dans le Symbole des apôtres, ils ne doutent pas non plus que nous ne les recevions tous sans exception, et que nous n'en ayons la pure et véritable intelligence.

M. Daillé a fait un traité, intitulé: *La Foi fondée sur les Écritures*, où, après avoir exposé tous les articles de la croyance des Églises prétendues réformées, il dit[1], *qu'ils sont sans contestation; que l'Église romaine fait profession de les croire; qu'à la vérité il ne tient pas toutes nos opinions, mais que nous tenons toutes ses créances.*

Ce ministre ne peut donc nier que nous ne croyons tous les articles principaux de la religion chrétienne, à moins qu'il ne veuille lui-même détruire sa foi.

Mais quand M. Daillé ne l'aurait pas écrit, la chose parle d'elle-même; et tout le monde sait que nous croyons tous les articles que les calvinistes appellent fondamentaux; si bien que la bonne foi voudrait qu'on nous accordât, sans contestation, que nous n'en avons en effet rejeté aucun.

Les prétendus réformés, qui voient les avantages que nous pouvons tirer de cet aveu, veulent nous les ôter, en disant que nous détruisons ces articles, parce que nous en posons d'autres qui leur sont contraires. C'est ce qu'ils tâchent d'établir par des conséquences qu'il tirent de notre doctrine. Mais le même M. Daillé que je leur allègue encore, moins pour les convaincre par le témoignage d'un de leurs plus doctes ministres, que parce que ce qu'il dit est évident de soi-même, leur apprend ce qu'il faudrait croire de ces sortes de conséquences, supposé qu'on en pût tirer de mauvaises de notre doctrine. Voici comme il parle dans la lettre qu'il a écrite à M. de Monglat sur le sujet de son Apologie: « Encore « que l'opinion des luthériens sur l'eucharistie in- « duise selon nous, aussi bien que celle de Rome, « la destruction de l'humanité de Jésus-Christ, « cette suite néanmoins ne leur peut être mise « sus sans calomnie, vu qu'ils la rejettent for- « mellement. »

Il n'y a rien de plus essentiel à la religion chrétienne, que la vérité de la nature humaine en Jésus-Christ; et cependant, quoique les luthériens tiennent une doctrine d'où l'on infère la destruction de cette vérité capitale, par des conséquences que les prétendus réformés jugent évidentes, ils n'ont pas laissé de leur offrir leur communion, parce que leur opinion *n'a aucun venin*, comme dit M. Daillé dans son Apologie[1]: et leur synode national, tenu à Charenton en 1631, les admet *à la sainte table*, sur ce fondement, *qu'ils conviennent ès principes et points fondamentaux de la religion.* C'est donc une maxime constamment établie parmi eux, qu'il ne faut point en cette matière regarder les conséquences que l'on pourrait tirer d'une doctrine; mais simplement ce qu'avoue et ce que pose celui qui l'enseigne.

Ainsi, quand ils infèrent, par des conséquences qu'ils prétendent tirer de notre doctrine, que nous ne savons pas assez reconnaître la gloire souveraine qui est due à Dieu, ni la qualité de Sauveur et de Médiateur en Jésus-Christ, ni la dignité infinie de son sacrifice, ni la plénitude surabondante de ses mérites; nous pourrions nous défendre sans peine de ces conséquences, par cette courte réponse que nous fournit M. Daillé, et leur dire que l'Église catholique les désavouant, elles ne peuvent lui être imputées *sans calomnie.*

Mais je veux aller plus avant, et faire voir à messieurs de la religion prétendue réformée, par la seule exposition de notre doctrine, que bien loin de renverser les articles fondamentaux de la foi, ou directement, ou par conséquence, elle les établit, au contraire, d'une manière si solide et si évidente, qu'on ne peut, sans une extrême injustice, lui contester l'avantage de les bien entendre.

Pour commencer par l'adoration qui est due à Dieu, l'Église catholique enseigne qu'elle consiste principalement à croire qu'il est le créateur et le seigneur de toutes choses, et à nous attacher à lui de toutes les puissances de notre âme par la foi, par l'espérance et par la charité, comme à celui qui seul peut faire notre félicité, par la communication du bien infini, qui est lui-même.

Cette adoration intérieure, que nous rendons à Dieu en esprit et en vérité, a ses marques extérieures, dont la principale est le sacrifice, qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, parce que le sacrifice est établi pour faire un aveu public et une protestation solennelle de la souveraineté de Dieu, et de notre dépendance absolue.

La même Église enseigne que tout culte religieux se doit terminer à Dieu comme à sa fin nécessaire; et si l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints peut être appelé religieux,

[1] III. Part. ch. I.

[1] Chap. 7.

c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu.

Mais avant que d'expliquer davantage en quoi consiste cet honneur, il n'est pas inutile de remarquer que messieurs de la religion prétendue réformée, pressés par la force de la vérité, commencent à nous avouer que la coutume de prier les saints, et d'honorer leurs reliques, était établie dès le quatrième siècle de l'Église. M. Daillé, en faisant cet aveu dans le livre qu'il a fait contre la tradition des Latins, touchant l'objet du culte religieux, accuse saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean-Chrysostôme, saint Augustin, et plusieurs autres grandes lumières de l'antiquité, qui ont paru dans ce siècle, et surtout saint Grégoire de Nazianze, qui est appelé le Théologien par excellence, d'avoir changé en ce point la doctrine des trois siècles précédents. Mais il paraîtra peu vraisemblable que M. Daillé ait mieux entendu les sentiments des Pères des trois premiers siècles, que ceux qui ont recueilli, pour ainsi dire, la succession de leur doctrine immédiatement après leur mort; et on le croira d'autant moins, que, bien loin que les Pères du quatrième siècle se soient aperçus qu'il s'introduisît aucune nouveauté dans leur culte, ce ministre, au contraire, nous a rapporté des textes exprès, par lesquels ils font voir clairement qu'ils prétendaient, en priant les saints, suivre les exemples de ceux qui les avaient précédés. Mais, sans examiner davantage le sentiment des Pères des trois premiers siècles, je me contente de l'aveu de M. Daillé, qui nous abandonne tant de grands personnages qui ont enseigné l'Église dans le quatrième. Car, encore qu'il se soit avisé, douze cents ans après leur mort, de leur donner, par mépris, une manière de nom de secte, en les appelant *Reliquaires*, c'est-à-dire, gens qui honorent les reliques; j'espère que ceux de sa communion seront plus respectueux envers ces grands hommes. Il n'oseront du moins leur objecter qu'en priant les saints, et en honorant leurs reliques, ils soient tombés dans l'idolâtrie, ou qu'ils aient renversé la confiance que les chrétiens doivent avoir en Jésus-Christ; et il faut espérer que dorénavant ils ne nous feront plus ces reproches, quand ils considéreront qu'ils ne peuvent nous les faire, sans les faire en même temps à tant d'excellents hommes, dont ils font profession, aussi bien que nous, de révérer la sainteté et la doctrine. Mais comme il s'agit ici d'exposer notre croyance, plutôt que de faire voir quels ont été ses défenseurs, il en faut continuer l'explication.

L'Église, en nous enseignant qu'il est utile de prier les saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité, et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours de nos frères vivants sur la terre : et le Catéchisme du concile de Trente conclut de cette doctrine[1], que si la qualité de Médiateur, que l'Écriture donne à Jésus-Christ, recevait quelque préjudice de l'intercession des saints qui règnent avec Dieu, elle n'en recevrait pas moins de l'intercession des fidèles qui vivent avec nous.

Ce catéchisme nous fait bien entendre l'extrême différence qu'il y a entre la manière dont on implore le secours de Dieu, et celle dont on implore le secours des saints; « car, dit-il[2], nous « prions Dieu, ou de nous donner les biens, ou « de nous délivrer des maux : mais parce que les « saints lui sont plus agréables que nous, nous leur « demandons qu'ils prennent notre défense, et « qu'ils obtiennent pour nous les choses dont nous « avons besoin. De là vient que nous usons de deux « formes de prier fort différentes, puisqu'au lieu « qu'en parlant à Dieu, la manière propre est de « dire : Ayez pitié de nous, Écoutez-nous; nous « nous contentons de dire aux saints : Priez pour « nous. » Par où nous devons entendre, qu'en quelques termes que soient conçues les prières que nous adressons aux saints, l'intention de l'Église et de ses fidèles les réduit toujours à cette forme, ainsi que ce Catéchisme le confirme dans la suite[3].

Mais il est bon de considérer les paroles du concile même, qui, voulant prescrire aux évêques comme ils doivent parler de l'invocation des saints, les oblige d'enseigner que « les saints qui « règnent avec Jésus-Christ, offrent à Dieu leurs « prières pour les hommes; qu'il est bon et utile « de les invoquer d'une manière suppliante, et de « recourir à leur aide et à leur secours, pour impétrer de Dieu ses bienfaits, par son Fils Notre-« Seigneur Jésus-Christ, qui seul est notre Sau« veur et notre Rédempteur[4]. » Ensuite le concile condamne ceux qui enseignent une doctrine contraire. On voit donc qu'invoquer les saints, suivant la pensée de ce concile, c'est recourir à leurs prières, pour obtenir les bienfaits de Dieu par Jésus-Christ. En effet, nous n'obtenons que par Jésus-Christ et en son nom, ce que nous obtenons par l'entremise des saints; puisque les saints eux-mêmes ne prient que par Jésus-Christ, et ne sont exaucés qu'en son nom. Telle est la foi de l'Église, que le concile de Trente a clairement expliquée en peu de paroles. Après quoi nous ne concevons pas qu'on puisse nous objecter que nous nous éloi-

[1] *Cat. Rom.* part. III, tit. *de cultu et invoc. Sanct.*
[2] Part. IV, tit. *Quis orandus sit.*
[3] *Ibid.*
[4] Sess. XXV, dec. *de invoc. etc.*

gnons de Jésus-Christ, quand nous prions ses membres, qui sont aussi les nôtres, ses enfants qui sont nos frères, et ses saints qui sont nos prémices, de prier avec nous et pour notre commun Maître, au nom de notre commun Médiateur.

Le même concile explique clairement et en peu de mots, quel est l'esprit de l'Église lorsqu'elle offre à Dieu le saint sacrifice pour honorer la mémoire des saints. Cet honneur, que nous leur rendons dans l'action du sacrifice, consiste à les nommer comme de fidèles serviteurs de Dieu dans les prières que nous lui faisons, à lui rendre grâces des victoires qu'ils ont remportées, et à le prier humblement qu'il se laisse fléchir en notre faveur par leurs intercessions. Saint Augustin avait dit, il y a déjà douze cents ans, qu'il ne fallait pas croire qu'on offrît le sacrifice aux saints martyrs[1], encore que, selon l'usage pratiqué dès ce temps-là par l'Église universelle, on offrît ce sacrifice sur leurs saints corps, et à leurs mémoires, c'est-à-dire, devant les lieux où se conservaient leurs précieuses reliques. Ce même Père avait ajouté qu'on faisait mémoire des martyrs à la sainte table, dans la célébration du sacrifice, *non afin de prier pour eux, comme on fait pour les autres morts; mais plutôt afin qu'ils priassent pour nous*[2]. Je rapporte le sentiment de ce saint évêque, parce que le concile de Trente se sert presque de ses mêmes paroles, pour enseigner aux fidèles que « l'Église n'offre pas aux « saints le sacrifice; mais qu'elle l'offre à Dieu « seul, qui les a couronnés; qu'aussi le prêtre ne « s'adresse pas à saint Pierre ou à saint Paul, pour « leur dire : JE VOUS OFFRE CE SACRIFICE; mais « que, rendant grâces à Dieu de leurs victoires, « il demande leur assistance, afin que ceux dont « nous faisons mémoire sur la terre, daignent prier « pour nous dans le ciel[3]. » C'est ainsi que nous honorons les saints, pour obtenir par leur entremise les grâces de Dieu : et la principale de ces grâces, que nous espérons obtenir, est celle de les imiter; à quoi nous sommes excités par la considération de leurs exemples admirables, et par l'honneur que nous rendons devant Dieu à leur mémoire bienheureuse.

Ceux qui considéreront la doctrine que nous avons proposée seront obligés de nous avouer, que, comme nous n'ôtons à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, nous n'attribuons aux créatures aucune de ces qualités, ou de ces opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu; ce qui nous distingue si fort des idolâtres, qu'on ne peut comprendre pourquoi on nous en donne le titre.

Et quand messieurs de la religion prétendue réformée nous objectent qu'en adressant les prières aux saints, et en les honorant comme présents par toute la terre, nous leur attribuons une espèce d'immensité, ou du moins la connaissance du secret des cœurs, qu'il paraît néanmoins que Dieu se réserve, par tant de témoignages de l'Écriture, ils ne considèrent pas assez notre doctrine. Car enfin, sans examiner quel fondement on peut avoir d'attribuer aux saints, jusqu'à certain degré, la connaissance des choses qui se passent parmi nous, ou même de nos secrètes pensées, il est manifeste que ce n'est point élever la créature au-dessus de sa condition, que de dire qu'elle a quelque connaissance de ces choses par la lumière que Dieu lui en communique. L'exemple des prophètes le justifie clairement, Dieu n'ayant pas même dédaigné de leur découvrir les choses futures, quoiqu'elles semblent bien plus particulièrement réservées à sa connaissance.

Au reste, jamais aucun catholique n'a pensé que les saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous leur faisons de secrètes prières. L'Église se contente d'enseigner, avec toute l'antiquité, que ces prières sont très-profitables à ceux qui les font, soit que les saints les apprennent par le ministère et le commerce des anges, qui, suivant le témoignage de l'Écriture, savent ce qui se passe parmi nous, étant établis par ordre de Dieu esprit administrateurs, pour concourir à l'œuvre de notre salut; soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière; soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Église n'a rien décidé sur les différents moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour cela.

Mais quels que soient ces moyens, toujours est-il véritable qu'elle n'attribue à la créature aucune des perfections divines, comme faisaient les idolâtres, puisqu'elle ne permet de reconnaître, dans les plus grands saints, aucun degré d'excellence qui ne vienne de Dieu, ni aucune considération devant ses yeux que par leurs vertus, ni aucune vertu qui ne soit un don de sa grâce, ni aucune connaissance des choses humaines que celle qu'il leur communique, ni aucun pouvoir de nous assister que par leurs prières, ni enfin aucune félicité que par une soumission et une conformité parfaite à la volonté divine.

Il est donc vrai qu'en examinant les sentiments intérieurs que nous avons des saints, on ne trouvera pas que nous les élevions au-dessus de la

[1] *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. XXVII, t. VII, col. 217 et seqq.
[2] *Tract.* LXXXIV, *in Joan.* n° 1, t. III, part. II, col. 709. *Serm.* XVII, *de verb. Apost. nunc serm.* CLIX, t. V, col. 765.
[3] *Conc. Trid. Sess.* XXII, cap. 3.

condition des créatures; et de là on doit juger de quelle nature est l'honneur que nous leur rendons au dehors, le culte extérieur étant établi pour témoigner les sentiments intérieurs de l'âme.

Mais comme cet honneur, que l'Église rend aux saints, paraît principalement devant leurs images et devant leurs saintes reliques, il est à propos d'expliquer ce qu'elle en croit.

Pour les images, le concile de Trente défend expressément *d'y croire aucune divinité ou vertu pour laquelle on les doive révérer, de leur demander aucune grâce, et d'y attacher sa confiance;* et veut que *tout l'honneur se rapporte aux originaux qu'elles représentent*[1].

Toutes ces paroles du concile sont autant de caractères qui servent à nous faire distinguer des idolâtres; puisque, bien loin de croire comme eux que quelque divinité habite dans les images, nous ne leur attribuons aucune vertu, que celle d'exciter en nous le souvenir des originaux.

C'est sur cela qu'est fondé l'honneur qu'on rend aux images. On ne peut nier, par exemple, que celle de Jésus-Christ crucifié, lorsque nous la regardons, n'excite plus vivement en nous le souvenir de *celui qui nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous à la mort*[2]. Tant que l'image présente à nos yeux fait durer un si précieux souvenir dans notre âme, nous sommes portés à témoigner, par quelques marques extérieures, jusques où va notre reconnaissance; et nous faisons voir, en nous humiliant en présence de l'image, quelle est notre soumission pour son divin original. Ainsi, à parler précisément, et selon le style ecclésiastique, quand nous rendons honneur à l'image d'un apôtre ou d'un martyr, notre intention n'est pas tant d'honorer l'image, que *d'honorer l'apôtre ou le martyr, en présence de l'image.* C'est ainsi que parle le Pontifical romain[3]; et le concile de Trente exprime la même chose, lorsqu'il dit[4], « que l'honneur que nous rendons aux images, se rapporte tellement aux originaux, que « par le moyen des images que nous baisons, et « devant lesquelles nous nous mettons à genoux, « nous adorons Jésus-Christ, et honorons les « saints, dont elles sont la ressemblance. »

Enfin, on peut connaître en quel esprit l'Église honore les images, par l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Évangile. Tout le monde voit bien que devant la croix elle adore celui *qui a porté nos crimes sur le bois*[5]; et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Évangile, s'ils se lèvent par honneur quand on le porte devant eux, et s'ils le baisent avec respect, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée.

Il faut être peu équitable, pour appeler idolâtrie ce mouvement religieux qui nous fait découvrir et baisser la tête devant l'image de la croix, en mémoire de celui qui a été crucifié pour l'amour de nous; et ce serait être trop aveugle que de ne pas apercevoir l'extrême différence qu'il y a entre ceux qui se confiaient aux idoles, par l'opinion qu'ils avaient que quelque divinité ou quelque vertu y était, pour ainsi dire, attachée, et ceux qui déclarent, comme nous, qu'ils ne se veulent servir des images que pour élever leur esprit au ciel, afin d'y honorer Jésus-Christ ou les saints, et dans les saints Dieu même qui est l'auteur de toute sanctification et de toute grâce.

On doit entendre de la même sorte l'honneur que nous rendons aux reliques, à l'exemple des premiers siècles de l'Église; et si nos adversaires considéraient que nous regardons les corps des saints comme ayant été les victimes de Dieu par le martyre ou par la pénitence, ils ne croiraient pas que l'honneur que nous leur rendons, par ce motif, pût nous détacher de celui que nous rendons à Dieu même.

Nous pouvons dire, en général, que s'ils voulaient bien comprendre de quelle sorte l'affection que nous avons pour quelqu'un s'étend, sans se diviser, à ses enfants, à ses amis, et ensuite par divers degrés à ce qui le représente, à ce qui reste de lui, à tout ce qui en renouvelle la mémoire; s'ils concevaient que l'honneur a un semblable progrès, puisque l'honneur, en effet, n'est autre chose qu'un amour mêlé de crainte et de respect; enfin, s'ils considéraient que tout le culte extérieur de l'Église catholique a sa source en Dieu même, et qu'il y retourne; ils ne croiraient jamais que ce culte, que lui seul anime, pût exciter sa jalousie : ils verraient, au contraire, que si Dieu, tout jaloux qu'il est de l'amour des hommes, ne nous regarde pas comme si nous nous partagions entre lui et la créature, quand nous aimons notre prochain pour l'amour de lui; ce même Dieu, quoique jaloux du respect des fidèles, ne les regarde pas comme s'ils partageaient le culte qu'ils ne doivent qu'à lui seul, quand ils honorent, par le respect qu'ils ont pour lui, ceux qu'il à honorés lui-même.

Il est vrai néanmoins que, comme les marques sensibles de révérence ne sont pas toutes absolument nécessaires, l'Église, sans rien altérer dans la doctrine, a pu étendre plus ou moins ces pratiques extérieures, suivant la diversité des temps, des lieux et des occurrences, ne désirant pas que

[1] *Conc. Trid. Sess.* XXV, *decr. de invoc. etc.*
[2] *Gal.* II, 20.
[3] *Pont. Rom. de ben. imag.*
[4] *Sess.* XXV, *decr. de invoc. etc.*
[5] I. *Pet.* II, 24.

ses enfants soient servilement assujettis aux choses visibles, mais seulement qu'ils soient excités, et comme avertis par leur moyen de se tourner à Dieu, pour lui offrir en esprit et en vérité le service raisonnable qu'il attend de ses créatures.

On peut voir, par cette doctrine, avec combien de vérité j'ai dit qu'une grande partie de nos controverses s'évanouirait par la seule intelligence des termes, si on traitait ces matières avec charité : et si nos adversaires considéraient paisiblement les explications précédentes, qui comprennent la doctrine expresse du concile de Trente, ils cesseraient de nous objecter que nous blessons la médiation de Jésus-Christ, et que nous invoquons les saints, ou que nous adorons les images d'une manière qui n'est propre qu'à Dieu. Il est vrai que comme, en un certain sens, l'adoration, l'invocation, et le nom de médiateur ne convient qu'à Dieu et à Jésus-Christ, il est aisé d'abuser de ces termes, pour rendre notre doctrine odieuse. Mais si on les réduit de bonne foi au sens que nous leur avons donné, ces objections perdront toute leur force ; et s'il reste à messieurs de la religion prétendue réformée quelques autres difficultés moins importantes, la sincérité les obligera d'avouer qu'ils sont satisfaits sur le principal sujet de leurs plaintes.

Au reste, il n'y a rien de plus injuste, que d'objecter à l'Église qu'elle fait consister toute la piété dans cette dévotion aux saints ; puisque, comme nous l'avons déjà remarqué, le concile de Trente se contente d'enseigner aux fidèles que cette pratique leur est *bonne et utile*[1], sans rien dire davantage. Ainsi l'esprit de l'Église est de condamner ceux qui rejettent cette pratique par mépris ou par erreur. Elle doit les condamner, parce qu'elle ne doit pas souffrir que les pratiques salutaires soient méprisées, ni qu'une doctrine que l'antiquité a autorisée soit condamnée par les nouveaux docteurs.

La matière de la justification fera paraître encore dans un plus grand jour, combien de difficultés peuvent être terminées par une simple exposition de nos sentiments.

Ceux qui savent tant soit peu l'histoire de la réformation prétendue, n'ignorent pas que ceux qui en ont été les premiers auteurs, ont proposé cet article à tout le monde comme le principal de tous, et comme le fondement le plus essentiel de leur rupture, si bien que c'est celui qu'il est le plus nécessaire de bien entendre.

Nous croyons premièrement que *nos péchés nous sont remis gratuitement par la miséricorde divine, à cause de Jésus-Christ*[1]. Ce sont les propres termes du concile de Trente, qui ajoute[2] que *nous sommes dits justifiés gratuitement, parce que aucune de ces choses qui précèdent la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter cette grâce.*

Comme l'Écriture nous explique la rémission des péchés, tantôt en disant que Dieu les couvre, et tantôt en disant qu'il les ôte, et qu'il les efface, par la grâce du Saint-Esprit, qui nous fait de nouvelles créatures[3], nous croyons qu'il faut joindre ensemble ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification du pécheur. C'est pourquoi nous croyons que nos péchés, non-seulement sont couverts, mais qu'ils sont entièrement effacés par le sang de Jésus-Christ, et par la grâce qui nous régénère ; ce qui, loin d'obscurcir ou de diminuer l'idée qu'on doit avoir du mérite de ce sang, l'augmente au contraire, et la relève.

Ainsi la justice de Jésus-Christ est, non-seulement imputée, mais actuellement communiquée à ses fidèles par l'opération du Saint-Esprit, en sorte que non-seulement ils sont réputés, mais faits justes par sa grâce.

Si la justice qui est en nous n'était justice qu'aux yeux des hommes, ce ne serait pas l'ouvrage du Saint-Esprit : elle est donc justice même devant Dieu, puisque c'est Dieu même qui la fait en nous, en répandant la charité dans nos cœurs.

Toutefois il n'est que trop certain que *la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair*[4], et que *nous manquons tous en beaucoup de choses*[5]. Ainsi, quoique notre justice soit véritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice parfaite à cause du combat de la convoitise ; si bien que le continuel gémissement d'une âme repentante de ses fautes, fait le devoir le plus nécessaire de la justice chrétienne. Ce qui nous oblige de confesser humblement, avec saint Augustin, que notre justice en cette vie *consiste plutôt dans la rémission des péchés, que dans la perfection des vertus.*

Sur le mérite des œuvres, l'Église catholique enseigne que « la vie éternelle doit être proposée « aux enfants de Dieu, et comme une grâce qui « leur est miséricordieusement promise par le « moyen de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et comme « une récompense qui est fidèlement rendue à « leurs bonnes œuvres et à leurs mérites, en vertu de cette promesse[6]. » Ce sont les propres

6 *Sess.* XXV, *decr. de invoc. etc.*

1 *Conc. Trid. Sess.* VI, cap. 9.
2 *Ibid.* cap. 8.
3 *Tit.* III, 5, 6, 7.
4 *Gal.* V, 17.
5 *Jac.* III, 2.
6 *Sess.* VI, cap. 16.

ter mes du concile de Trente. Mais, de peur que l'orgueil humain ne soit flatté par l'opinion d'un mérite présomptueux, ce même concile enseigne que tout le prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus-Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce divin Chef sur ses membres.

Véritablement les préceptes, les exhortations, les promesses, les menaces et les reproches de l'Évangile font assez voir qu'il faut que nous opérions notre salut par le mouvement de nos volontés avec la grâce de Dieu qui nous aide : mais c'est un premier principe, que le libre arbitre ne peut rien faire qui conduise à la félicité éternelle qu'autant qu'il est mu et élevé par le Saint-Esprit.

Ainsi, l'Église sachant que c'est ce divin Esprit qui fait en nous, par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien, elle doit croire que les bonnes œuvres des fidèles sont très-agréables à Dieu, et de grande considération devant lui : et c'est justement qu'elle se sert du mot de *mérite* avec toute l'antiquité chrétienne, principalement pour signifier la valeur, le prix et la dignité de ces œuvres que nous faisons par la grâce. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu qui les fait en nous, la même Église a reçu dans le concile de Trente, comme doctrine de foi catholique, cette parole de saint Augustin, que *Dieu couronne ses dons en couronnant le mérite de ses serviteurs*.

Nous prions ceux qui aiment la vérité et la paix, de vouloir bien lire ici un peu au long les paroles de ce concile, afin qu'ils se désabusent une fois des mauvaises impressions qu'on leur donne de notre doctrine. « Encore que nous voyions, disent « les Pères de ce concile[1], que les saintes Lettres « estiment tant les bonnes œuvres, que Jésus-« Christ nous promet lui-même qu'un verre d'eau « froide donné à un pauvre ne sera pas privé de « sa récompense; et que l'apôtre témoigne qu'un « moment de peine légère, soufferte en ce monde, « produira un poids éternel de gloire : toutefois « à Dieu ne plaise que le chrétien se fie et se glo-« rifie en lui-même, et non en Notre-Seigneur, « dont la bonté est si grande envers tous les hom-« mes, qu'il veut que les dons qu'il leur fait soient « leurs mérites ! »

Cette doctrine est répandue dans tout ce concile, qui enseigne, dans une autre session[2], que « nous, qui ne pouvons rien de nous-mêmes, « pouvons tout avec celui qui nous fortifie, en « telle sorte que l'homme n'a rien dont il se puisse « glorifier, » ou pourquoi il se puisse confier en lui-même; « mais que toute sa confiance et toute « sa gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vi-« vons, en qui nous méritons, en qui nous sa-« tisfaisons, faisant de dignes fruits de pénitence, « qui tirent leur force de lui, par lui sont offerts « au Père, et en lui sont acceptés par le Père. » C'est pourquoi nous demandons tout, nous espérons tout, nous rendons grâce de tout par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous confessons hautement que nous ne sommes agréables à Dieu qu'en lui et par lui; et nous ne comprenons pas qu'on puisse nous attribuer une autre pensée. Nous mettons tellement en lui seul toute l'espérance de notre salut, que nous disons tous les jours à Dieu ces paroles dans le sacrifice : « Daignez, ô « Dieu, accorder à nous pécheurs, vos serviteurs, « qui espérons en la multitude de vos miséricor-« des, quelque part et société avec vos bienheu-« reux apôtres et martyrs,.... au nombre desquels « nous vous prions de vouloir nous recevoir, ne « regardant pas au mérite, mais nous pardon-« nant par grâce au nom de Jésus-Christ Notre-« Seigneur. »

[1] *Sess.* VI cap. 16.
[2] *Sess.* XIV, cap. 8.

L'Église ne persuadera-t-elle jamais à ses enfants qui sont devenus ses adversaires, ni par l'explication de sa foi, ni par les décisions de ses conciles, ni par les prières de son sacrifice, qu'elle croit n'avoir de vie, et qu'elle n'a d'espérance qu'en Jésus-Christ seul? Cette espérance est si forte, qu'elle fait sentir aux enfants de Dieu, qui marchent fidèlement dans ses voies, *une paix qui surpasse toute intelligence*, selon ce que dit l'apôtre[1]. Mais encore que cette espérance soit plus forte que les promesses et les menaces du monde, et qu'elle suffise pour calmer le trouble de nos consciences; elle n'y éteint pas tout à fait la crainte, parce que si nous sommes assurés que Dieu ne nous abandonne jamais de lui-même, nous ne sommes jamais certains que nous ne le perdrons pas par notre faute, en rejetant ses inspirations. Il lui a plu de tempérer, par cette crainte salutaire, la confiance qu'il inspire à ses enfants; parce que, comme dit saint Augustin, « telle est notre infirmité dans ce lieu « de tentations et de périls, qu'une pleine sécurité « produirait en nous le relâchement et l'orgueil ; » au lieu que cette crainte, qui, selon le précepte de l'apôtre[2], nous *fait opérer notre salut avec tremblement*, nous rend vigilants, et fait que nous nous attachons, avec une humble dépendance, à celui *qui opère en nous, par sa grâce, le vouloir et le faire suivant son bon plaisir*, comme dit le même saint Paul[3].

[1] *Philip.* IV, 7.
[2] *Ibid.* II, 12.
[3] *Ibid.* 13.

Voilà ce qu'il y a de plus nécessaire dans la doctrine de la justification; et nos adversaires seraient fort déraisonnables, s'ils ne confessaient que cette doctrine suffit pour apprendre aux chrétiens qu'ils doivent rapporter à Dieu par Jésus-Christ toute la gloire de leur salut.

Si les ministres après cela se jettent sur des questions de subtilité, il est bon de les avertir qu'il n'est plus temps désormais qu'ils se rendent si difficiles envers nous, après les choses qu'ils ont accordées aux luthériens et à leurs propres frères sur le sujet de la prédestination et de la grâce. Cela doit leur avoir appris à se réduire, dans cette matière, à ce qui est absolument nécessaire pour établir les fondements de la piété chrétienne.

Que s'ils peuvent une fois se résoudre à se renfermer dans ces limites, ils seront bientôt satisfaits; et ils cesseront de nous objecter que nous anéantissons la grâce de Dieu, en attribuant tout à nos bonnes œuvres; puisque nous leur avons montré en termes si clairs, dans le concile de Trente, ces trois points si décisifs en cette matière : « Que nos péchés nous sont par-« donnés par une pure miséricorde, à cause de « Jésus-Christ; que nous devons à une libéralité « gratuite la justice qui est en nous par le Saint-« Esprit; et que toutes les bonnes œuvres que « nous faisons sont autant de dons de la grâce. »

Aussi faut-il avouer que les doctes de leur parti ne contestent plus tant sur cette matière qu'ils faisaient au commencement; et il y en a peu qui ne nous confessent qu'il ne fallait pas se séparer pour ce point. Mais si cette importante difficulté de la justification, de laquelle leurs premiers auteurs ont fait leur fort, n'est plus maintenant considérée comme capitale par les personnes les mieux sensées qu'ils aient entre eux, on leur laisse à penser ce qu'il faut juger de leur séparation, et ce qu'il faudrait espérer pour la paix, s'ils se mettaient au-dessus de la préoccupation, et s'ils quittaient l'esprit de dispute.

Il faut encore expliquer de quelle sorte nous croyons pouvoir satisfaire à Dieu par sa grâce, afin de ne laisser aucun doute sur cette matière.

Les catholiques enseignent, d'un commun accord, que le seul Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, était capable, par la dignité infinie de sa personne, d'offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour nos péchés. Mais ayant satisfait surabondamment, il a pu nous appliquer cette satisfaction infinie en deux manières : ou bien en nous donnant une entière abolition, sans réserver aucune peine; ou bien en commuant une plus grande peine en une moindre c'est-à-dire, la peine éternelle en des peines temporelles. Comme cette première façon est la plus entière et la plus conforme à sa bonté, il en use d'abord dans le baptême : mais nous croyons qu'il se sert de la seconde dans la rémission qu'il accorde aux baptisés qui retombent dans le péché, y étant forcé en quelque manière par l'ingratitude de ceux qui ont abusé de ses premiers dons; de sorte qu'ils ont à souffrir quelque peine temporelle, bien que la peine éternelle leur soit remise.

Il ne faut pas conclure de là que Jésus-Christ n'ait pas entièrement satisfait pour nous; mais au contraire, qu'ayant acquis sur nous un droit absolu, par le prix infini qu'il a donné pour notre salut, il nous accorde le pardon, à telle condition, sous telle loi, et avec telle réserve qu'il lui plaît.

Nous serions injurieux et ingrats envers le Sauveur, si nous osions lui disputer l'infinité de son mérite, sous prétexte qu'en nous pardonnant le péché d'Adam, il ne nous décharge pas en même temps de toutes ses suites, nous laissant encore assujettis à la mort et à tant d'infirmités corporelles et spirituelles que ce péché nous a causées. Il suffit que Jésus-Christ ait payé une fois le prix par lequel nous serons un jour entièrement délivrés de tous les maux qui nous accablent; c'est à nous à recevoir avec humilité et avec actions de grâces chaque partie de son bienfait, en considérant le progrès avec lequel il lui plaît d'avancer notre délivrance, selon l'ordre que sa sagesse a établi pour notre bien, et pour une plus claire manifestation de sa bonté et de sa justice.

Par une semblable raison, nous ne devons pas trouver étrange si celui qui nous a montré une si grande facilité dans le baptême, se rend plus difficile envers nous, après que nous en avons violé les saintes promesses. Il est juste, et même il est salutaire pour nous, que Dieu, en nous remettant le péché avec la peine éternelle que nous avions méritée, exige de nous quelque peine temporelle, pour nous retenir dans le devoir; de peur que, sortant trop promptement des liens de la justice, nous ne nous abandonnions à une téméraire confiance, abusant de la facilité du pardon.

C'est donc pour satisfaire à cette obligation que nous sommes assujettis à quelques œuvres pénibles, que nous devons accomplir en esprit d'humilité et de pénitence; et c'est la nécessité de ces œuvres satisfactoires, qui a obligé l'Église ancienne à imposer aux pénitents les peines qu'on appelle canoniques.

Quand donc elle impose aux pécheurs des œu-

vres pénibles et laborieuses, et qu'ils les subissent avec humilité, cela s'appelle *satisfaction*; et lorsque ayant égard, ou à la ferveur des pénitents, ou à d'autres bonnes œuvres qu'elle leur prescrit, elle relâche quelque chose de la peine qui leur est due, cela s'appelle *indulgence*.

Le concile de Trente ne propose autre chose à croire sur le sujet des indulgences, sinon que « la puissance de les accorder a été donnée à « l'Église par Jésus-Christ, et que l'usage en est « salutaire; » à quoi ce concile ajoute « qu'il doit « être retenu, avec modération toutefois, de peur « que la discipline ecclésiastique ne soit énervée « par une excessive facilité[1] : » ce qui montre que la manière de dispenser les indulgences regarde la discipline.

Ceux qui sortent de cette vie avec la grâce et la charité, mais toutefois redevables encore des peines que la justice divine a réservées, les souffrent en l'autre vie. C'est ce qui a obligé toute l'antiquité chrétienne à offrir des prières, des aumônes et des sacrifices pour les fidèles qui sont décédés en la paix et en la communion de l'Église, avec une foi certaine qu'ils peuvent être aidés par ces moyens. C'est ce que le concile de Trente nous propose à croire touchant les âmes détenues dans le purgatoire[2], sans déterminer en quoi consistent leurs peines, ni beaucoup d'autres choses semblables, sur lesquelles ce saint concile demande une grande retenue, blâmant ceux qui débitent ce qui est incertain et suspect.

Telle est la sainte et innocente doctrine de l'Église catholique touchant les satisfactions, dont on a voulu lui faire un si grand crime. Si, après cette explication, messieurs de la religion prétendue réformée nous objectent que nous faisons tort à la satisfaction de Jésus-Christ, il faudra qu'ils aient oublié que nous leur avons dit, que le Sauveur a payé le prix entier de notre rachat; que rien ne manque à ce prix, puisqu'il est infini, et que ces réserves de peines, dont nous avons parlé, ne proviennent d'aucun défaut de ce payement, mais d'un certain ordre qu'il a établi pour nous retenir par de justes appréhensions et par une discipline salutaire.

Que s'ils nous opposent encore que nous croyons pouvoir satisfaire par nous-mêmes à quelque partie de la peine qui est due à nos péchés, nous pourrons dire avec confiance que le contraire paraît par les maximes que nous avons établies. Elles font voir clairement que tout notre salut n'est qu'une œuvre de miséricorde et de grâce; que ce que nous faisons par la grâce de Dieu n'est pas moins à lui que ce qu'il fait tout seul par sa volonté absolue; et qu'enfin ce que nous lui donnons ne lui appartient pas moins que ce qu'il nous donne. A quoi il faut ajouter que ce que nous appelons satisfaction, après toute l'Église ancienne, n'est, après tout, qu'une application de la satisfaction de Jésus-Christ.

Cette même considération doit apaiser ceux qui s'offensent, quand nous disons que Dieu a tellement agréable la charité fraternelle, et la communion de ses saints, que souvent même il reçoit les satisfactions que nous lui offrons les uns pour les autres. Il semble que ces messieurs ne conçoivent pas combien tout ce que nous sommes est à Dieu; ni combien tous les égards que sa bonté lui fait avoir pour les fidèles, qui sont les membres de Jésus-Christ, se rapportent nécessairement à ce divin Chef. Mais certes, ceux qui ont lu et qui ont considéré que Dieu même inspire à ses serviteurs le désir de s'affliger dans le jeûne, dans le sac et dans la cendre, non-seulement pour leurs péchés, mais pour les péchés de tout le peuple, ne s'étonneront pas si nous disons que, touché du plaisir qu'il a de gratifier ses amis, il accepte miséricordieusement l'humble sacrifice de leurs mortifications volontaires, en diminution des châtiments qu'il préparait à son peuple: ce qui montre que, satisfait par les uns, il veut bien s'adoucir envers les autres, honorant par ce moyen son Fils Jésus-Christ dans la communion de ses membres, et dans la sainte société de son corps mystique.

L'ordre de la doctrine demande que nous parlions maintenant des sacrements, par lesquels les mérites de Jésus-Christ nous sont appliqués. Comme les disputes que nous avons en cet endroit, si nous en exceptons celle de l'eucharistie, ne sont pas les plus échauffées, nous éclaircirons d'abord, en peu de paroles, les principales difficultés qu'on nous fait touchant les autres sacrements, réservant pour la fin celle de l'eucharistie, qui est la plus importante de toutes.

Les sacrements de la nouvelle alliance ne sont pas seulement des signes sacrés qui nous représentent la grâce, ni des sceaux qui nous la confirment; mais des instruments du Saint-Esprit, qui servent à nous l'appliquer, et qui nous la confèrent en vertu des paroles qui se prononcent, et de l'action qui se fait sur nous au dehors, pourvu que nous n'y apportions aucun obstacle par notre mauvaise disposition.

Lorsque Dieu attache une si grande grâce à des signes extérieurs, qui n'ont de leur nature aucune proportion avec un effet si admirable, il nous marque clairement, qu'outre tout ce que nous pouvons faire au dedans de nous par nos

[1] *Contin. Sess.* XXV, *decr. de Indulg.*
[2] *Sess.* XXV, *decr. de Purgat.*

bonnes dispositions, il faut qu'il intervienne, pour notre sanctification, une opération spéciale du Saint-Esprit, et une application singulière du mérite de notre Sauveur, qui nous est démontrée par les sacrements. Ainsi l'on ne peut rejeter cette doctrine, sans faire tort au mérite de Jésus-Christ, et à l'œuvre de la puissance divine dans notre régénération.

Nous reconnaissons sept signes ou cérémonies sacrées, établies par Jésus-Christ, comme les moyens ordinaires de la sanctification et de la perfection du nouvel homme. Leur institution divine paraît dans l'Écriture sainte, ou par les paroles expresses de Jésus-Christ qui les établit, ou par la grâce, qui, selon la même Écriture, y est attachée, et qui marque nécessairement un ordre de Dieu.

Comme les petits enfants ne peuvent suppléer le défaut du baptême par les actes de foi, d'espérance et de charité, ni par le vœu de recevoir ce sacrement, nous croyons que s'il ne le reçoivent en effet, ils ne participent en aucune sorte à la grâce de la rédemption; et qu'ainsi, mourant en Adam, ils n'ont aucune part avec Jésus-Christ.

Il est bon d'observer ici que les luthériens croient avec l'Église catholique la nécessité absolue du baptême pour les petits enfants, et s'étonnent avec elle de ce qu'on a nié une vérité qu'aucun homme, avant Calvin, n'avait osé ouvertement révoquer en doute; tant elle était fortement imprimée dans l'esprit de tous les fidèles!

Cependant les prétendus réformés ne craignent pas de laisser volontairement mourir leurs enfants, comme les enfants des infidèles, sans porter aucune marque du christianisme, et sans en avoir reçu aucune grâce, si la mort prévient leur jour d'assemblée.

L'imposition des mains, pratiquée par les saints apôtres [1], pour confirmer les fidèles contre les persécutions, ayant son effet principal dans la descente intérieure du Saint-Esprit, et dans l'infusion de ses dons, elle n'a pas dû être rejetée par nos adversaires, sous prétexte que le Saint-Esprit ne descend plus visiblement sur nous. Aussi toutes les Églises chrétiennes l'ont-elles religieusement retenue depuis le temps des apôtres, se servant aussi du saint chrême, pour démontrer la vertu de ce sacrement par une représentation plus expresse de l'onction intérieure du Saint-Esprit.

Nous croyons qu'il a plu à Jésus-Christ, que ceux qui se sont soumis à l'autorité de l'Église par le baptême, et qui depuis ont violé les lois de l'Évangile, viennent subir le jugement de la même Église dans le tribunal de la pénitence, où elle exerce la puissance qui lui est donnée de remettre et de retenir les péchés [1].

[1] *Act.* VIII, 15, 17.

Les termes de la commission qui est donnée aux ministres de l'Église pour absoudre les péchés sont si généraux, qu'on ne peut, sans témérité, la réduire aux péchés publics. Et comme, quand ils prononcent l'absolution au nom de Jésus-Christ, ils ne font que suivre les termes exprès de cette commission, le jugement est censé rendu par Jésus-Christ même, pour lequel ils sont établis juges. C'est ce pontife invisible qui absout intérieurement le pénitent, pendant que le prêtre exerce le ministère extérieur.

Ce jugement étant un frein si nécessaire à la licence, une source si féconde de sages conseils, une si sensible consolation pour les âmes affligées de leurs péchés, lorsque non-seulement on leur déclare en termes généraux leur absolution, comme les ministres le pratiquent, mais qu'on les absout en effet par l'autorité de Jésus-Christ, après un examen particulier et avec connaissance de cause : nous ne pouvons croire que nos adversaires puissent envisager tant de biens, sans en regretter la perte, et sans avoir quelque honte d'une réformation qui a retranché une pratique si salutaire et si sainte.

Le Saint-Esprit ayant attaché à l'extrême-onction, selon le témoignage de saint Jacques [2], la promesse expresse de la rémission des péchés, et du soulagement du malade, rien ne manque à cette sainte cérémonie pour être un véritable sacrement. Il faut seulement remarquer, que, suivant la doctrine du concile de Trente [3], le malade est plus soulagé selon l'âme que selon le corps, et que, comme le bien spirituel est toujours l'objet principal de la loi nouvelle, c'est aussi celui que nous devons attendre absolument de cette sainte onction, si nous sommes bien disposés : au lieu que le soulagement dans les maladies nous est seulement accordé par rapport à notre salut éternel, suivant les dispositions cachées de la divine Providence, et les divers degrés de préparation et de foi qui se trouvent dans les fidèles.

Quand on considérera que Jésus-Christ a donné une nouvelle forme au mariage, en réduisant cette sainte société à deux personnes immuablement et indissolublement unies [4], et quand on verra que cette inséparable union est le signe

[1] *Matth.* XVIII, 18. *Joan.* XX, 23.
[2] *Jac.* V, 14, 15.
[3] *Sess.* XIV, cap. 2, *de sacr. Extr. Unct.*
[4] *Matth.* XIX, 5.

de son union éternelle avec son Église[1], on n'aura pas de peine à comprendre que le mariage des fidèles est accompagné du Saint-Esprit et de la grâce; et on louera la bonté divine de ce qu'il lui a plu de consacrer de cette sorte la source de notre naissance.

L'imposition des mains, que reçoivent les ministres des choses saintes, étant accompagnée d'une vertu si présente du Saint-Esprit, et d'une infusion si entière de la grâce[2], elle doit être mise au nombre des sacrements. Aussi faut-il avouer que nos adversaires n'en excluent pas absolument la consécration des ministres; mais qu'ils l'excluent simplement du nombre des sacrements, qui sont *communs à toute l'Église*[3].

Nous voilà enfin arrivés à la question de l'Eucharistie, où il sera nécessaire d'expliquer plus amplement notre doctrine, sans toutefois nous éloigner trop des bornes que nous nous sommes prescrites.

La présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur, dans ce sacrement, est solidement établie par les paroles de l'institution, lesquelles nous entendons à la lettre; et il ne nous faut non plus demander pourquoi nous nous attachons au sens propre et littéral, qu'à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin. C'est à ceux qui ont recours aux sens figurés, et qui prennent des sentiers détournés, à rendre raison de ce qu'ils font. Pour nous qui ne trouvons rien, dans les paroles dont Jésus-Christ se sert pour l'institution de ce mystère, qui nous oblige à les prendre en un sens figuré, nous estimons que cette raison suffit pour nous déterminer au sens propre. Mais nous y sommes encore plus fortement engagés, quand nous venons à considérer dans ce mystère l'intention du Fils de Dieu, que j'expliquerai le plus simplement qu'il me sera possible, et par des principes dont je crois que nos adversaires ne pourront disconvenir.

Je dis donc que ces paroles du Sauveur : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous*[4], nous font voir que, comme les anciens Juifs ne s'unissaient pas seulement en esprit à l'immolation des victimes qui étaient offertes pour eux, mais qu'en effet ils mangeaient la chair sacrifiée; ce qui leur était une marque de la part qu'ils avaient à cette oblation : ainsi Jésus-Christ, s'étant fait lui-même notre victime, a voulu que nous mangeassions effectivement la chair de ce sacrifice, afin que la communication actuelle de cette chair adorable fût un témoignage perpétuel à chacun de nous en particulier, que c'est pour nous qu'il l'a prise, et que c'est pour nous qu'il l'a immolée.

Dieu avait défendu aux Juifs de manger l'hostie qui était immolée pour leurs péchés[1], afin de leur apprendre que la véritable expiration des crimes ne se faisait pas dans la loi, ni par le sang des animaux : tout le peuple était comme en interdit par cette défense, sans pouvoir actuellement participer à la rémission des péchés. Par une raison opposée, il fallait que le corps de notre Sauveur, vraie hostie immolée pour le péché, fût mangé par les fidèles, afin de leur montrer, par cette manducation, que la rémission des péchés était accomplie dans le Nouveau Testament.

Dieu défendait aussi au peuple juif de manger du sang, et l'une des raisons de cette défense était, *que le sang nous est donné pour l'expiation de nos âmes*[2]. Mais au contraire notre Sauveur nous propose son sang à boire, à cause qu'*il est répandu pour la rémission des péchés*[3].

Ainsi la manducation de la chair et du sang du Fils de Dieu est aussi réelle, à la sainte table, que la grâce, l'expiation des péchés, et la participation au sacrifice de Jésus-Christ est actuelle et effective dans la nouvelle alliance.

Toutefois, comme il désirait exercer notre foi dans ce mystère, et en même temps nous ôter l'horreur de manger sa chair et de boire son sang, en leur propre espèce, il était convenable qu'il nous les donnât enveloppés sous une espèce étrangère. Mais si ces considérations l'ont obligé de nous faire manger la chair de notre victime d'une autre manière que n'ont fait les Juifs, il n'a pas dû pour cela nous rien ôter de la réalité et de la substance.

Il paraît donc que pour accomplir les figures anciennes, et nous mettre en possession actuelle de la victime offerte pour notre péché, Jésus-Christ a eu dessein de nous donner en vérité son corps et son sang : ce qui est si évident, que nos adversaires mêmes veulent que nous croyions qu'ils ont en cela le même sentiment que nous, puisqu'ils ne cessent de nous répéter qu'ils ne nient ni la vérité ni la participation réelle du corps et du sang dans l'eucharistie. C'est ce que nous examinerons dans la suite, où nous croyons devoir exposer leur sentiment, après que nous aurons achevé d'expliquer celui de l'Église. Mais, en attendant, nous conclurons que si la simplicité des paroles du Fils de Dieu les force à reconnaître que son intention expresse a été de nous donner en vérité sa chair, quand il a dit : *Ceci*

[1] *Ephes.* V, 32.
[2] I. *Tim.* IV, 14. II. *Tim.* I, 6.
[3] Confess. de foi. art. 35.
[4] *Matth.* XXVI, 26. *Luc.* XXII, 19.

[1] *Levit.* VI, 30.
[2] *Ibid.* XVII, 11.
[3] *Matth.* XXVI, 28.

est mon corps, ils ne doivent pas s'étonner si nous ne pouvons consentir à n'entendre ces mots qu'en figure.

En effet, le Fils de Dieu, si soigneux d'exposer à ses apôtres ce qu'il enseigne sous des paraboles et sous des figures, n'ayant rien dit ici pour s'expliquer, il paraît qu'il a laissé ses paroles dans leur signification naturelle. Je sais que ces messieurs prétendent que la chose s'explique assez d'elle-même, parce qu'on voit bien, disent-ils, que ce qu'il présente n'est que du pain et du vin; mais ce raisonnement s'évanouit, quand on considère que celui qui parle est d'une autorité qui prévaut aux sens, et d'une puissance qui domine toute la nature. Il n'est pas plus difficile au Fils de Dieu de faire que son corps soit dans l'eucharistie, en disant : *Ceci est mon corps*, que de faire qu'une femme soit délivrée de sa maladie, en disant : *Femme, tu es délivrée de ta maladie*[1]; ou de faire que la vie soit conservée à un jeune homme, en disant à son père : *Ton fils est vivant*[2]; ou enfin de faire que les péchés du paralytique lui soient remis, en lui disant : *Tes péchés te sont remis*[3].

Ainsi, n'ayant point à nous mettre en peine comment il exécutera ce qu'il dit, nous nous attachons précisément à ses paroles. Celui qui fait ce qu'il veut, en parlant opère ce qu'il dit; et il a été plus aisé au Fils de Dieu de forcer les lois de la nature pour vérifier ses paroles, qu'il ne nous est aisé d'accommoder notre esprit à des interprétations violentes, qui renversent toutes les lois du discours.

Ces lois du discours nous apprennent que le signe qui représente naturellement, reçoit souvent le nom de la chose, parce qu'il lui est comme naturel d'en ramener l'idée à l'esprit. Le même arrive aussi, quoiqu'avec certaines limites, aux signes d'institution, quand ils sont reçus, et qu'on y est accoutumé. Mais qu'en établissant un signe qui de soi n'a aucun rapport à la chose; par exemple, un morceau de pain pour signifier le corps d'un homme, on lui en donne le nom, sans rien expliquer, et avant que personne en soit convenu, comme a fait Jésus-Christ dans la Cène : c'est une chose inouïe, et dont nous ne voyons aucun exemple, dans toute l'Écriture sainte, pour ne pas dire dans tout le langage humain.

Aussi messieurs de la religion prétendue réformée ne s'arrêtent pas tellement au sens figuré qu'ils ont voulu donner aux paroles de Jésus-Christ, qu'en même temps ils ne reconnaissent

[1] *Luc.* XIII, 12.
[2] *Joan.* IV, 50.
[3] *Matth.* IX, 2.

qu'il a eu intention, en les proférant, de nous donner en vérité son corps et son sang.

Après avoir proposé les sentiments de l'Église touchant ces paroles, *Ceci est mon corps*, il faut dire ce qu'elle pense de celle que Jésus-Christ y ajouta : *Faites ceci en mémoire de moi*[1]. Il est clair que l'intention du Fils de Dieu est de nous obliger par ces paroles à nous souvenir de la mort qu'il a endurée pour notre salut; et saint Paul conclut de ces mêmes paroles, que *nous annonçons la mort du Seigneur*[2] dans ce mystère. Or, il ne faut pas se persuader que ce souvenir de la mort de Notre-Seigneur exclue la présence réelle de son corps : au contraire, si on considère ce que nous venons d'expliquer, on entendra clairement que cette commémoration est fondée sur la présence réelle. Car, de même que les Juifs, en mangeant les victimes pacifiques, se souvenaient qu'elles avaient été immolées pour eux; ainsi, en mangeant la chair de Jésus-Christ notre victime, nous devons nous souvenir qu'il est mort pour nous. C'est donc cette même chair mangée par les fidèles, qui non-seulement réveille en nous la mémoire de son immolation, mais encore qui nous en confirme la vérité. Et loin de pouvoir dire que cette commémoration solennelle, que Jésus-Christ nous ordonne de faire, exclue la présence de sa chair, on voit au contraire que ce tendre souvenir qu'il veut que nous ayons à la sainte table de lui, comme immolé pour nous, est fondé sur ce que cette même chair y doit être prise réellement; puisqu'en effet il ne nous est pas possible d'oublier que c'est pour nous qu'il a donné son corps en sacrifice, quand nous voyons qu'il nous donne encore tous les jours cette victime à manger.

Faut-il que des chrétiens, sous prétexte de célébrer dans la cène la mémoire de la passion de notre Sauveur, ôtent à cette pieuse commémoration ce qu'elle a de plus efficace et de plus tendre? Ne doivent-ils pas considérer que Jésus-Christ ne commande pas simplement qu'on se souvienne de lui, mais qu'on s'en souvienne en mangeant sa chair et son sang? Qu'on prenne garde à la suite et à la force de ses paroles. Il ne dit pas simplement, comme messieurs de la religion prétendue réformée semblent l'entendre, que le pain et le vin de l'eucharistie nous soient un *mémorial* de son corps et de son sang; mais il nous avertit qu'en faisant ce qu'il nous prescrit, c'est-à-dire, en prenant son corps et son sang, nous nous souvenions de lui. Qu'y a-t-il en effet de plus puissant pour nous en faire souvenir? Et si les enfants se souviennent si tendrement de leur

[1] *Luc.* XXII, 19.
[2] I. *Cor.* XI, 24, 26.

père et de ses bontés, lorsqu'ils s'approchent du tombeau où son corps est enfermé, combien notre souvenir et notre amour doivent-ils être excités, lorsque nous tenons sous ces enveloppes sacrées, sous ce tombeau mystique, la propre chair de notre Sauveur immolé pour nous, cette chair vivante et vivifiante, et ce sang encore tout chaud par son amour, et tout plein d'esprit et de grâce? Que si nos adversaires continuent de nous dire, que celui qui nous commande de nous souvenir de lui, ne nous donne pas sa propre substance, il faudra enfin les prier de s'accorder avec eux-mêmes. Ils protestent qu'ils ne nient pas dans l'eucharistie la communication réelle de la propre substance du Fils de Dieu. Si leurs paroles sont sérieuses, si leur doctrine n'est pas une illusion, il faut nécessairement qu'ils disent avec nous, que le souvenir n'exclut pas toute sorte de présence, mais seulement celle qui frappe les sens. Leur réponse sera la nôtre, puisqu'en disant que Jésus-Christ est présent, nous reconnaissons en même temps qu'il ne l'est pas d'une manière sensible.

Et si l'on nous demande d'où vient que croyant, comme nous faisons, qu'il n'y a rien pour les sens dans ce saint mystère, nous ne croyons pas qu'il suffise que Jésus-Christ y soit présent par la foi, il est aisé de répondre, et de démêler cette équivoque. Autre chose est de dire que le Fils de Dieu nous soit présent par la foi, et autre chose de dire que nous sachions par la foi qu'il est présent. La première façon de parler n'emporte qu'une présence morale; la seconde nous en signifie une très-réelle, parce que la foi est très-véritable; et cette présence réelle, connue par la foi, suffit pour opérer dans *le juste* qui *vit de foi*[1], tous les effets que j'ai remarqués.

Mais pour ôter une fois toutes les équivoques dont les calvinistes se servent en cette matière, et faire voir en même temps jusqu'à quel point ils se sont approchés de nous; quoique je n'aie entrepris que d'expliquer la doctrine de l'Église, il sera bon d'ajouter ici l'exposition de leurs sentiments.

Leur doctrine a deux parties : l'une ne parle que de figure du corps et du sang; l'autre ne parle que de réalité du corps et du sang. Nous allons voir par ordre chacune de ces parties.

Ils disent premièrement, que ce grand miracle de la présence réelle, que nous admettons, ne sert de rien; que c'est assez pour notre salut que Jésus-Christ soit mort pour nous; que ce sacrifice nous est suffisamment appliqué par la foi; et que cette application nous est suffisamment certifiée par la parole de Dieu. Ils ajoutent que s'il faut revêtir cette parole de signes sensibles, il suffit de nous donner de simples symboles, tels que l'eau du baptême, sans qu'il soit nécessaire de faire descendre du ciel le corps et le sang de Jésus-Christ.

Il ne paraît rien de plus facile que cette manière d'expliquer le sacrement de la cène. Cependant nos adversaires mêmes n'ont pas cru qu'ils dussent s'en contenter. Ils savent que de semblables imaginations ont fait nier aux sociniens ce grand miracle de l'incarnation. Dieu, disent ces hérétiques, pouvait nous sauver sans tant de détours; il n'avait qu'à nous remettre nos fautes; et il pouvait nous instruire suffisamment, tant pour la doctrine que pour les mœurs, par les paroles et par les exemples d'un homme plein du Saint-Esprit, sans qu'il fût besoin pour cela d'en faire un Dieu. Mais les calvinistes ont reconnu, aussi bien que nous, le faible de ces arguments, qui paraît premièrement en ce qu'il ne nous appartient pas de nier ou d'assurer les mystères, suivant qu'ils nous paraissent utiles ou inutiles pour notre salut. Dieu seul en sait le secret; et c'est à nous de les rendre utiles et salutaires pour nous, en les croyant comme il les propose, et en recevant ses grâces de la manière qu'il nous les présente. Secondement, sans entrer dans la question de savoir s'il était possible à Dieu de nous sauver par une autre voie que par l'incarnation et par la mort de son Fils, et sans nous jeter dans cette dispute inutile, que messieurs de la religion prétendue réformée traitent si longuement dans leurs écoles, il suffit d'avoir appris, par les saintes Écritures, que le Fils de Dieu a voulu nous témoigner son amour par des effets incompréhensibles. Cet amour a été la cause de cette union si réelle, par laquelle il s'est fait homme. Cet amour l'a porté à immoler pour nous ce même corps aussi réellement qu'il l'a pris. Tous ces desseins sont suivis, et cet amour se soutient partout de la même force. Ainsi, quand il lui plaira de faire ressentir à chacun de ses enfants, en se donnant à lui en particulier, la bonté qu'il a témoignée à tous en général, il trouvera le moyen de se satisfaire par des choses aussi effectives que celles qu'il avait déjà accomplies pour notre salut. C'est pourquoi il ne faut plus s'étonner s'il donne à chacun de nous la propre substance de sa chair et de son sang. Il le fait pour nous imprimer dans le cœur que c'est pour nous qu'il les a pris, et qu'il les a offerts en sacrifice. Ce qui précède nous rend toute cette suite croyable; l'ordre de ses mystères nous dispose à croire tout cela; et sa parole expresse ne nous permet pas d'en douter.

Nos adversaires ont bien vu que de simples

[1] *Habac.* II, 4.

figures et de simples signes du corps et du sang ne contenteraient pas les chrétiens, accoutumés aux bontés d'un Dieu qui se donne à nous si réellement. C'est pourquoi ils ne veulent pas qu'on les accuse de nier une participation réelle et substantielle de Jésus-Christ dans leur cène. Ils assurent, comme nous, qu'il nous y fait participants de *sa propre substance* [1]; ils disent qu'il *nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang* [2]; et jugeant que ce ne serait pas assez qu'il nous montrât, par quelque signe, que nous eussions part à son sacrifice, ils disent expressément que le corps du Sauveur, qui nous est donné dans la cène [3], nous le certifie : paroles très-remarquables que nous examinerons incontinent.

Voilà donc le corps et le sang de Jésus-Christ présents dans nos mystères, de l'aveu des calvinistes : car ce qui est communiqué *selon sa propre substance* doit être réellement présent. Il est vrai qu'ils expliquent cette communication, en disant qu'elle se fait en esprit et par foi; mais il est vrai aussi qu'ils veulent qu'elle soit réelle. Et parce qu'il n'est pas possible de faire entendre qu'un corps, qui ne nous est communiqué qu'en esprit et par foi, nous soit communiqué réellement et en sa propre substance, ils n'ont pu demeurer fermes dans les deux parties d'une doctrine, si contradictoire; et ils ont été obligés d'avouer deux choses, qui ne peuvent être véritables, qu'en supposant ce que l'Église catholique enseigne.

La première est, que Jésus-Christ nous est donné dans l'eucharistie d'une manière qui ne convient, ni au baptême, ni à la prédication de l'Évangile, et qui est toute propre à ce mystère. Nous allons voir la conséquence de ce principe; mais voyons auparavant comme il nous est accordé par messieurs de la religion prétendue réformée.

Je ne rapporterai ici le témoignage d'aucun auteur particulier, mais les propres paroles de leur Catéchisme dans l'endroit où il explique ce qui regarde la Cène. Il porte en terme formels, non-seulement que Jésus-Christ nous est donné dans la cène en vérité, *et selon sa propre substance* [4]; mais *qu'encore qu'il nous soit vraiment communiqué, et par le baptême et par l'Évangile, toutefois ce n'est qu'en partie, et non pleinement* [5]. D'où il suit qu'il nous est donné dans la cène pleinement, et non en partie.

Il y a une extrême différence entre recevoir en partie, et recevoir pleinement. Si donc on reçoit Jésus-Christ partout ailleurs en partie, et qu'il n'y ait que dans la cène où on le reçoive pleinement; il s'ensuit, du consentement de nos adversaires, qu'il faut chercher dans la cène une participation qui soit propre à ce mystère, et qui ne convienne pas au baptême et à la prédication : mais en même temps il s'ensuit aussi que cette participation n'est pas attachée à la foi, puisque la foi, se répandant généralement dans toutes les actions du chrétien, se trouve dans la prédication et dans le baptême, aussi bien que dans la cène. En effet, il est remarquable que, quelque désir qu'aient eu les prétendus réformateurs d'égaler le baptême et la prédication à la cène, en ce que Jésus-Christ nous y est vraiment communiqué, ils n'ont osé dire dans leur Catéchisme que Jésus-Christ nous fût donné en sa propre substance dans le baptême et dans la prédication, comme ils l'ont dit de la cène. Ils ont donc vu qu'ils ne pouvaient s'empêcher d'attribuer à la cène une manière de posséder Jésus-Christ, qui fût particulière à ce sacrement; et que la foi, qui est commune à toutes les actions du chrétien, ne pouvait être cette manière particulière. Or cette manière particulière de posséder Jésus-Christ dans la cène doit aussi être réelle, puisqu'elle donne aux fidèles la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Tellement qu'il faut conclure des choses qu'ils nous accordent, qu'il y a dans l'eucharistie une manière réelle de recevoir le corps et le sang de notre Sauveur, qui ne se fait pas par la foi; et c'est ce que l'Église catholique enseigne.

La seconde chose accordée par les prétendus réformateurs, est tirée de l'article qui suit immédiatement celui que j'ai déjà cité de leur Catéchisme [1]; c'est *que le corps du Seigneur Jésus, en tant qu'il a une fois été offert en sacrifice pour nous réconcilier à Dieu, nous est maintenant donné pour nous certifier que nous avons part à cette réconciliation.*

Si ces paroles ont quelque sens, si elles ne sont point un son inutile et un vain amusement, elles doivent nous faire entendre que Jésus-Christ ne nous donne pas un symbole seulement, mais son propre corps, pour nous certifier que nous avons part à son sacrifice et à la réconciliation du genre humain. Or, si la réception du corps de Notre-Seigneur nous certifie la participation au fruit de sa mort, il faut nécessairement que cette participation au fruit soit distinguée de la réception du corps, puisque l'une est le gage de l'autre. D'où passant plus avant, je dis que, si nos adversaires sont contraints de distinguer dans la cène la participation au corps du Sauveur, d'avec la par-

[1] Catéch. Dim. 53.
[2] Confess. de foi, art. 36.
[3] Catéch. Dim. 52.
[4] *Ibid.* 53.
[5] *Ibid.* 52.

[1] Dim. 52.

ticipation au fruit et à la grâce de son sacrifice, il faut aussi qu'ils distinguent la participation à ce divin corps, d'avec toute la participation qui se fait spirituellement et par la foi. Car cette dernière participation ne leur fournira jamais deux actions distinguées, par l'une desquelles ils reçoivent le corps du Sauveur, et par l'autre le fruit de son sacrifice; nul homme ne pouvant concevoir quelle différence il y a entre participer par la foi au corps du Sauveur, et participer par la foi au fruit de sa mort. Il faut donc qu'ils reconnaissent qu'outre la communion, par laquelle nous participons spirituellement au corps de notre Sauveur et à son esprit tout ensemble, en recevant le fruit de sa mort; il y a encore une communion réelle au corps du même Sauveur, qui nous est un gage certain que l'autre nous est assurée, si nous n'empêchons l'effet d'une telle grâce par nos mauvaises dispositions. Cela est nécessairement enfermé dans les principes dont ils conviennent; et jamais ils n'expliqueront cette vérité d'une manière tant soit peu solide, s'ils ne reviennent au sentiment de l'Église.

Qui n'admirera ici la force de la vérité? Tout ce qui suit des principes avoués par nos adversaires, s'entend parfaitement dans le sentiment de l'Église. Les catholiques les moins instruits conçoivent, sans aucune peine, qu'il y a dans l'eucharistie une communion avec Jésus-Christ, que nous ne trouvons nulle part ailleurs. Il leur est aisé d'entendre que son corps *nous est donné, pour nous certifier que nous avons part à son sacrifice et à sa mort*. Ils distinguent nettement ces deux façons nécessaires de nous unir à Jésus-Christ : l'une, en recevant sa propre chair; l'autre, en recevant son esprit, dont la première nous est accordée comme un gage certain de la seconde. Mais comme ces choses sont inexplicables dans le sentiment de nos adversaires, quoique d'ailleurs ils ne puissent les désavouer, il faut conclure nécessairement que l'erreur les a jetés dans une contradiction manifeste.

Je me suis souvent étonné de ce qu'ils n'ont pas expliqué leur doctrine d'une manière plus simple. Que n'ont-ils toujours persisté à dire, sans tant de façons, que Jésus-Christ ayant répandu son sang pour nous, nous avait représenté cette effusion en nous donnant deux signes distincts du corps et du sang; qu'il avait bien voulu donner à ces signes le nom de la chose même; que ces signes sacrés nous étaient des gages que nous participions au fruit de sa mort; et que nous étions nourris spirituellement, par la vertu de son corps et de son sang. Après avoir fait tant d'efforts pour prouver que les signes reçoivent le nom de la chose, et que pour cette raison le signe du corps a pu être appelé le corps, toute cette suite de doctrine les obligeait naturellement à s'en tenir là. Pour rendre ces signes efficaces, il suffisait que la grâce de la rédemption y fût attachée, ou plutôt, selon leurs principes, qu'elle nous y fût confirmée. Il ne fallait point se tourmenter, comme ils ont fait, à nous faire entendre que nous recevons le propre corps du Sauveur, pour nous certifier que nous participons à la grâce de sa mort. Ces messieurs s'étaient bien contentés d'avoir dans l'eau du baptême un signe du sang qui nous lave; et ils ne s'étaient point avisés de dire que nous y reçussions la propre substance du sang du Sauveur, pour nous certifier que sa vertu s'y déploie sur nous. S'ils avaient raisonné de même dans la matière de l'eucharistie, leur doctrine en aurait été moins embarrassée. Mais ceux qui inventent et qui innovent ne peuvent pas dire tout ce qu'ils veulent. Ils trouvent des vérités constantes, et des maximes établies qui les incommodent, et qui les obligent à forcer leurs pensées. Les ariens eussent bien voulu ne donner pas au Sauveur le nom de Dieu et de Fils unique. Les nestoriens n'admettaient qu'à regret en Jésus-Christ cette je ne sais quelle unité de personne que nous voyons dans leurs écrits. Les pélagiens, qui niaient le péché originel, eussent nié aussi volontiers que le baptême dût être donné aux petits enfants en rémission des péchés : par ce moyen ils se seraient débarrassés de l'argument que les catholiques tiraient de cette pratique pour prouver le péché originel. Mais, comme je viens de dire, ceux qui trouvent quelque chose d'établi n'ont pas la hardiesse de tout renverser. Que les calvinistes nous avouent de bonne foi la vérité : ils eussent été fort disposés à reconnaître seulement dans l'eucharistie le corps de Jésus-Christ en figure, et la seule participation de son esprit en effet, laissant à part ces grands mots de participation de propre substance, et tant d'autres qui marquent une présence réelle, et qui ne font que les embarrasser. Il aurait été assez de leur goût de ne confesser dans la cène aucune communion avec Jésus-Christ, que celle qui se trouve dans la prédication et dans le baptême, sans nous aller dire, comme ils ont fait, que dans la cène on le reçoit *pleinement*, et ailleurs seulement en *partie*. Mais quoique ce fût là leur inclination, la force des paroles y résistait. Le Sauveur ayant dit si précisément de l'eucharistie : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* ce qu'il n'a jamais dit de nulle autre chose, ni en nulle autre rencontre : quelle apparence de rendre commun à toutes les actions du chrétien, ce que sa parole expresse attache à un sacrement particulier? Et puis, tout l'ordre des conseils

divins, la suite des mystères et de la doctrine, l'intention de Jésus-Christ dans la Cène, les paroles mêmes dont il s'est servi, et l'impression qu'elles font naturellement dans l'esprit des fidèles, ne donnent que des idées de réalité. C'est pourquoi il a fallu que nos adversaires trouvassent des mots dont le son du moins donnât quelque idée confuse de cette réalité. Quand on s'attache, ou tout à fait à la foi, comme font les catholiques, ou tout à fait à la raison humaine, comme font les infidèles, on peut établir une suite, et faire comme un plan uni de doctrine : mais quand on veut faire un composé de l'un et de l'autre, on dit toujours plus qu'on ne voudrait dire; et ensuite on tombe dans des opinions, dont les seules contrariétés font voir la fausseté toute manifeste.

C'est ce qui est arrivé à messieurs de la religion prétendue réformée; et Dieu l'a permis de la sorte, pour faciliter leur retour à l'unité catholique. Car puisque leur propre expérience leur fait voir qu'il faut nécessairement parler comme nous, pour parler le langage de la vérité, ne devraient-ils pas juger qu'il faut penser comme nous pour la bien entendre? S'ils remarquent dans leur propre croyance des choses qui n'ont aucun sens que dans la nôtre, n'en est-ce pas assez pour les convaincre que la vérité n'est en son entier que parmi nous? Et ces parcelles détachées de la doctrine catholique, qui paraissent deçà et delà dans leur Catéchisme, mais qui demandent, pour ainsi dire, d'être réunies à leur tout, ne doivent-elles pas leur faire chercher dans la communion de l'Église la pleine et entière explication du mystère de l'eucharistie? Ils y viendraient sans doute si les raisonnements humains n'embarrassaient leur foi, trop dépendante des sens. Mais après leur avoir montré quel fruit ils doivent tirer de l'exposition de leur doctrine, achevons d'expliquer la nôtre.

Puisqu'il était convenable, ainsi qu'il a été dit, que les sens n'aperçussent rien dans ce mystère de foi, il ne fallait pas qu'il y eût rien de changé à leur égard dans le pain et dans le vin de l'eucharistie. C'est pourquoi, comme on aperçoit les mêmes espèces, et qu'on ressent les mêmes effets qu'auparavant dans ce sacrement, il ne faut pas s'étonner si on lui donne quelquefois et en certain sens le même nom. Cependant la foi, attentive à la parole de celui qui fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et sur la terre, ne reconnaît plus ici d'autre substance que celle qui est désignée par cette même parole, c'est-à-dire, le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, auxquels le pain et le vin sont changés : c'est ce qu'on appelle transsubstantiation.

Au reste, la vérité que contient l'eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible; mais un signe de telle nature, que bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi, puisqu'en effet cette parole, *Ceci est mon corps*, prononcé sur la matière que Jésus-Christ a choisie, nous est un signe certain qu'il est présent : et quoique les choses paraissent toujours les mêmes à nos sens, notre âme en juge autrement qu'elle ne ferait, si une autorité supérieure * n'était pas intervenue. Au lieu donc que de certaines espèces et une certaine suite d'impressions naturelles qui se font en nos corps, ont accoutumé de nous désigner la substance du pain et du vin; l'autorité de celui à qui nous croyons, fait que ces mêmes espèces commencent à nous désigner une autre substance. Car nous écoutons celui qui dit que *ce que nous prenons et ce que nous mangeons est son corps;* et telle est la force de cette parole, qu'elle empêche que nous ne rapportions à la substance du pain ces apparences extérieures, et nous les fait rapporter au corps de Jésus-Christ présent; de sorte que la présence d'un objet si adorable nous étant certifiée par ce signe, nous n'hésitons pas à y porter nos adorations.

Je ne m'arrête pas sur le point de l'adoration, parce que les plus doctes et les plus sensés de nos adversaires nous ont accordé, il y a longtemps, que la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, doit porter à l'adoration ceux qui en sont persuadés.

Au reste, étant une fois convaincus que les paroles toutes-puissantes du Fils de Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec raison qu'elles eurent leur effet dans la Cène aussitôt qu'elles furent proférées; et, par une suite nécessaire, nous reconnaissons la présence réelle du corps avant la manducation.

Ces choses étant supposées, le sacrifice que nous reconnaissons dans l'eucharistie n'a plus aucune difficulté particulière.

Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère, qui ne laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre. La première est la consécration, par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang; et la seconde

* Au tome XVI, p. 251, de l'édition de D. Déforis, où Lequeux, qui avait revu ce volume, a reproduit l'édition de l'*Exposition* publiée par lui, en 1761, avec la traduction latine de l'abbé Fleury, on lit ici *suprême*, au lieu de *supérieure.* L'éditeur met en note, que PRESQUE *toutes les éditions portent* SUPÉRIEURE : et il dit vrai; car il n'y a que les siennes où on lise autrement. Pour nous, nous n'avons pas voulu nous permettre de changer un seul mot d'un livre dont Bossuet dit lui-même qu'il a *pesé toutes les syllabes.* (*Édit. de Versailles.*)

est la manducation, par laquelle on y participe.

Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte.

Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort : c'est ce qu'opère la consécration; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue, en quelque sorte, la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix; si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu, et ne l'oblige à nous regarder d'un œil plus propice; parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même sous les signes de cette mort, par laquelle il a été apaisé.

Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très-puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'apôtre, que Jésus-Christ *se présente et paraît pour nous devant la face de Dieu*[1]. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure de mort, intercède pour nous, et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église.

C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'eucharistie; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état; nous le présentons à Dieu comme notre unique victime, et notre unique propitiateur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ, et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande; et en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine, en lui et par lui, comme des hosties vivantes.

Tel est le sacrifice des chrétiens, infiniment différent de celui qui se pratiquait dans la loi; sacrifice spirituel, et digne de la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que par la foi, où le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang, où ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère, et où la mort n'intervient que par représentation; sacrifice néanmoins très-véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort : mais sacrifice de commémoration, qui, bien loin de nous détacher, comme on nous l'objecte, du sacrifice de la croix, nous y attache par toutes ses circonstances, puisque non-seulement il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport, et qu'il en tire toute sa vertu.

C'est la doctrine expresse de l'Église catholique dans le concile de Trente[1], qui enseigne que ce sacrifice n'est institué qu'afin « de représenter « celui qui a été une fois accompli en la croix; « d'en faire durer la mémoire jusqu'à la fin des siè« cles; et de nous en appliquer la vertu salutaire « pour la rémission des péchés que nous commet« tons tous les jours. » Ainsi, loin de croire qu'il manque quelque chose au sacrifice de la croix, l'Église, au contraire, le croit si parfait et si pleinement suffisant, que tout ce qui se fait ensuite n'est plus établi que pour en célébrer la mémoire, et pour en appliquer la vertu.

Par là cette même Église reconnaît que tout le mérite de la rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de Dieu; et on doit avoir compris, par toutes les choses qui ont été exposées, que lorsque nous disons à Dieu, dans la célébration des divins mystères : *Nous vous présentons cette hostie sainte;* nous ne prétendons point, par cette oblation, faire ou présenter à Dieu un nouveau payement du prix de notre salut; mais employer auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

Messieurs de la religion prétendue réformée ne croient point offenser Jésus-Christ, en l'offrant à Dieu comme présent à leur foi; et s'ils croyaient qu'il fût présent en effet, quelle répugnance auraient-ils à l'offrir, comme étant effectivement présent? Ainsi toute la dispute devrait, de bonne foi, être réduite à la seule présence.

Après cela, toutes ces fausses idées que messieurs de la religion prétendue réformée se font du sacrifice que nous offrons, devraient s'effacer. Ils devraient reconnaître franchement que les catholiques ne prétendent pas se faire une nouvelle propitiation, pour apaiser Dieu de nouveau, comme s'il ne l'était pas suffisamment par le sa-

[1] *Hebr.* IX, 24.

[1] *Sess.* XXII, cap. I.

crifice de la croix ; ou pour ajouter quelque supplément au prix de notre salut, comme s'il était imparfait. Toutes ces choses n'ont point de lieu dans notre doctrine, puisque tout se fait ici par forme d'intercession et d'application, en la manière qui vient d'être expliquée.

Après cette explication, ces grandes objections qu'on tire de l'Épître aux Hébreux, et qu'on fait tant valoir contre nous, paraîtront peu raisonnables; et c'est en vain qu'on s'efforce de prouver, par le sentiment de l'apôtre, que nous anéantissons le sacrifice de la croix. Mais comme la preuve la plus certaine qu'on puisse avoir que deux doctrines ne sont point opposées, est de reconnaître, en les expliquant, qu'aucune des propositions de l'une n'est contraire aux propositions de l'autre; je crois devoir en cet endroit exposer sommairement la doctrine de l'Épître aux Hébreux.

L'apôtre a dessein en cette épître de nous enseigner que le pécheur ne pouvait éviter la mort, qu'en subrogeant en sa place quelqu'un qui mourût pour lui; que tant que les hommes n'ont mis en leur place que des animaux égorgés, leur sacrifices n'opéraient autre chose qu'une reconnaissance publique qu'ils méritaient la mort; et que la justice divine ne pouvant pas être satisfaite d'un échange si inégal, on recommençait tous les jours à égorger des victimes; ce qui était une marque certaine de l'insuffisance de cette subrogation : mais que, depuis que Jésus-Christ avait voulu mourir pour les pécheurs, Dieu, satisfait de la subrogation volontaire d'une si digne personne, n'avait plus rien à exiger pour le prix de notre rachat. D'où l'apôtre conclut, que non-seulement on ne doit plus immoler d'autre victime après Jésus-Christ, mais que Jésus-Christ même ne doit être offert qu'une seule fois à la mort.

Que le lecteur soigneux de son salut, et ami de la vérité, repasse maintenant dans son esprit ce que nous avons dit de la manière dont Jésus-Christ s'offre pour nous à Dieu dans l'eucharistie; je m'assure qu'il n'y trouvera aucunes propositions qui soient contraires à celles que je viens de rapporter de l'apôtre, ou qui affaiblissent sa preuve : de sorte qu'on ne pourrait tout au plus nous objecter que son silence. Mais ceux qui voudront considérer la sage dispensation que Dieu fait de ses secrets dans les divers livres de son Écriture, ne voudront pas nous astreindre à recevoir de la seule Épître aux Hébreux, toute notre instruction sur une matière qui n'était point nécessaire au sujet de cette épître; puisque l'apôtre se propose d'y expliquer la perfection du sacrifice de la croix, et non les moyens différents que Dieu nous a donnés pour nous l'appliquer.

Et pour ôter toute équivoque, si l'on prend le mot *offrir,* comme il est pris, dans cette épître, au sens qui emporte la mort actuelle de la victime, nous confesserons hautement que Jésus-Christ n'est plus offert, ni dans l'eucharistie ni ailleurs. Mais comme ce même mot à une signification plus étendue dans les autres endroits de l'Écriture, où il est souvent dit qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui, l'Église, qui forme son langage et sa doctrine, non sur la seule Épître aux Hébreux, mais sur tout le corps des Écritures, ne craint point de dire que Jésus-Christ s'offre à Dieu partout où il paraît pour nous à sa face, et qu'il s'y offre, par conséquent, dans l'eucharistie, suivant les expressions des saints Pères.

De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu, fasse tort au sacrifice de la croix, c'est ce qui ne se peut en façon quelconque, si l'on ne veut renverser toute l'Écriture, et particulièrement cette même épître que l'on veut tant nous opposer. Car il faudrait conclure, par même raison, que, lorsque Jésus-Christ se dévoue à Dieu *en entrant au monde*, pour se mettre à la place des victimes *qui ne lui ont pas plu*[1], il fait tort à l'action par laquelle il se dévoue sur la croix; que lorsqu'*il continue de paraître pour nous devant Dieu*[2], il affaiblit l'oblation, *par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même*[3]; et que *ne cessant d'intercéder pour nous*[4], il accuse d'insuffisance l'intercession qu'il a faite en mourant avec *tant de larmes et de si grands cris*[5].

Tout cela serait ridicule. C'est pourquoi il faut entendre que Jésus-Christ, qui s'est une fois offert pour être l'humble victime de la justice divine, ne cesse de s'offrir pour nous; que la perfection infinie du sacrifice de la croix consiste en ce que tout ce qui le précède, aussi bien que ce qui le suit, s'y rapporte entièrement; que, comme ce qui le précède en est la préparation, ce qui le suit en est la consommation et l'application : qu'à la vérité le payement du prix de notre rachat ne se réitère plus, parce qu'il a été bien fait la première fois; mais que ce qui nous applique cette rédemption se continue sans cesse; qu'enfin il faut savoir distinguer les choses qui se réitèrent comme imparfaites, de celles qui se continuent comme parfaites et nécessaires.

Nous conjurons messieurs de la religion prétendue réformée de faire un peu de réflexion sur les choses que nous avons dites de l'eucharistie.

La doctrine de la présence réelle en a été le

[1] *Hebr.* X, 5.
[2] *Ibid.* IX, 24.
[3] *Ibid.* 26.
[4] *Ibid.* VII, 25.
[5] *Ibid.* V, 7.

fondement nécessaire. Ce fondement nous est contesté par les calvinistes. Il n'y a rien qui paraisse plus important dans nos controverses, puisqu'il s'agit de la présence de Jésus-Christ même ; il n'y a rien que nos adversaires trouvent plus difficile à croire ; il n'y a rien en quoi nous soyons si effectivement opposés.

Dans la plupart des autres disputes, quand ces messieurs nous écoutent paisiblement, ils trouvent que les difficultés s'aplanissent et que souvent ils sont plus choqués des mots que des choses. Au contraire, sur ce sujet, nous convenons davantage de la façon de parler, puisqu'on entend de part et d'autre ces mots de *participation réelle*, et autres semblables. Mais plus nous nous expliquons à fond, plus nous nous trouvons contraires, parce que nos adversaires ne reçoivent pas toutes les suites des vérités qu'ils ont reconnues, rebutés, comme j'ai dit, des difficultés que les sens et la raison humaine trouvent dans ces conséquences.

C'est donc ici, à vrai dire, la plus importante et la plus difficile de nos controverses, et celle où nous sommes en effet le plus éloignés.

Cependant Dieu a permis que les luthériens soient demeurés aussi attachés à la croyance de la réalité que nous : et il a permis encore que les calvinistes aient déclaré que cette doctrine *n'a aucun venin;* qu'elle ne renverse pas le fondement du salut et de la foi ; et qu'elle ne doit pas rompre la communion entre les frères.

Que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée, qui pensent sérieusement à leur salut, se rendent ici attentifs à l'ordre que tient la divine Providence, pour les rapprocher insensiblement de nous et de la vérité. On peut, ou dissiper tout à fait, ou réduire à très-peu de chose les autres sujets de leurs plaintes, pourvu qu'on s'explique. En celle-ci, qu'on ne peut espérer de vaincre par ce moyen, ils ont eux-mêmes levé la principale difficulté, en déclarant que cette doctrine n'est pas contraire au salut, et aux fondements de la religion.

Il est vrai que les luthériens, quoique d'accord avec nous du fondement de la réalité, n'en reçoivent pas toutes les suites. Ils mettent le pain avec le corps de Jésus-Christ ; quelques-uns d'eux rejettent l'adoration : ils semblent ne reconnaître la présence que dans l'usage. Mais aucune subtilité des ministres ne pourra jamais persuader aux gens de bon sens que, supportant la réalité, qui est le point le plus important et le plus difficile, on ne doive supporter le reste.

De plus, cette même Providence, qui travaille secrètement à nous rapprocher, et pose des fondements de reconciliation et de paix au milieu des aigreurs et des disputes, a permis encore que les calvinistes soient demeurés d'accord, que, supposé qu'il faille prendre à la lettre ces paroles, *Ceci est mon corps*, les catholiques raisonnent mieux et plus conséquemment que les luthériens.

Si je ne rapporte point les passages qui ont été tant de fois cités en cette matière, on me le pardonnera facilement ; puisque tous ceux qui ne sont point opiniâtres, nous accorderont sans peine que, la réalité étant supposée, notre doctrine est celle qui se suit le mieux.

C'est donc une vérité établie, que notre doctrine en ce point ne contient que la réalité bien entendue. Mais il n'en faut pas demeurer là ; et nous prions les prétendus réformés de considérer que nous n'employons pas d'autres choses pour expliquer le sacrifice de l'eucharistie, que celles qui sont enfermées nécessairement dans cette réalité.

Si l'on nous demande après cela d'où vient donc que les luthériens, qui croient la réalité, rejettent néanmoins ce sacrifice, qui, selon nous, n'en est qu'une suite, nous répondrons en un mot, qu'il faut mettre cette doctrine parmi les autres conséquences de la présence réelle, que ces mêmes luthériens n'ont pas entendues, et que nous avons mieux pénétrées qu'eux, de l'aveu même des calvinistes.

Si nos explications persuadent à ces derniers, que notre doctrine sur le sacrifice est enfermée dans celle de la réalité, ils doivent voir clairement que cette grande dispute du sacrifice de la messe, qui a rempli tant de volumes, et qui a donné lieu à tant d'invectives, doit être dorénavant retranchée du corps de leurs controverses, puisque ce point n'a plus aucune difficulté particulière ; et (ce qui est bien plus important) que ce sacrifice, pour lequel ils ont tant de répugnance, n'est qu'une suite nécessaire, et une explication naturelle d'une doctrine qui, selon eux, *n'a aucun venin*. Qu'ils s'examinent maintenant eux-mêmes, et qu'ils voient après cela, devant Dieu, s'ils ont autant de raison qu'ils pensent en avoir, de s'être retirés des autels, où leurs pères ont reçu le pain de vie.

Il reste encore une conséquence de cette doctrine à examiner, qui est que Jésus-Christ étant réellement présent dans ce sacrement, la grâce et la bénédiction n'est pas attachée aux espèces sensibles, mais à la propre substance de sa chair, qui est vivante et vivifiante, à cause de la divinité qui lui est unie. C'est pourquoi tous ceux qui croient la réalité ne doivent point avoir de peine à ne communier que sous une espèce ; puisqu'ils y reçoivent tout ce qui est essentiel à ce sacrement, avec une plénitude d'autant plus

certaine, que la séparation du corps et du sang n'étant pas réelle, ainsi qu'il a été dit, on reçoit entièrement, et sans division, celui qui est seul capable de nous rassasier.

Voilà le fondement solide, sur lequel l'Église, interprétant le précepte de la communion, a déclaré que l'on pouvait recevoir la sanctification que ce sacrement apporte, sous une seule espèce : et si elle a réduit les fidèles à cette seule espèce, ce n'a pas été par mépris de l'autre, puisqu'elle l'a fait au contraire pour empêcher les irrévérences, que la confusion et la négligence des peuples avait causées dans les derniers temps, se réservant le rétablissement de la communion sous les deux espèces, suivant que cela sera plus utile pour la paix et pour l'unité.

Les théologiens catholiques ont fait voir à messieurs de la religion prétendue reformée, qu'ils ont eux-mêmes usé de plusieurs interprétations semblables à celle-ci, en ce qui regarde l'usage des sacrements : mais surtout on a eu raison de remarquer celle qui est tirée du chapitre XII de leur discipline, tit. de la Cène, art. 7, où ces paroles sont écrites : « On doit administrer le pain de la cène à ceux qui ne peuvent boire de vin, en faisant protestation que ce n'est par mépris, et faisant tel effort qu'ils pourront, même approchant la coupe de la bouche tant qu'ils pourront, pour obvier à tout scandale. » Ils ont jugé, par ce règlement, que les deux espèces n'étaient pas essentielles à la communion par l'institution de Jésus-Christ : autrement il eût fallu refuser tout à fait le sacrement à ceux qui n'eussent pas pu le recevoir tout entier, et non pas le leur donner d'une manière contraire à celle que Jésus-Christ aurait commandée; en ce cas, leur impuissance leur aurait servi d'excuse. Mais nos adversaires ont cru que la rigueur serait excessive, si l'on n'accordait du moins une des espèces à ceux qui ne pourraient recevoir l'autre : et comme cette condescendance n'a aucun fondement dans les Écritures, il faut qu'ils reconnaissent avec nous, que les paroles par lesquelles Jésus-Christ nous propose les deux especes, sont sujettes à quelque interprétation, et que cette interprétation se doit faire par l'autorité de l'Église.

Au reste, il pourrait sembler que cet article de leur discipline, qui est du synode de Poitiers, tenu en 1560, aurait été réformé par le synode de Vertueil tenu en 1567, où il est porté *que la compagnie n'est pas d'avis qu'on administre le pain à ceux qui ne voudront recevoir la coupe*. Ces deux synodes néanmoins ne sont nullement opposés. Celui de Vertueil parle de ceux *qui ne veulent pas recevoir la coupe;* et celui de Poitiers parle de ceux *qui ne le peuvent pas*. En effet, nonobstant le synode de Vertueil, l'article est demeuré dans la discipline, et même a été approuvé par un synode postérieur à celui de Vertueil, c'est-à-dire, par le synode de la Rochelle de 1571, où l'article fut revu et mis en l'état qu'il est.

Mais quand les synodes de messieurs de la religion prétendue réformée auraient varié dans leurs sentiments, cela ne servirait qu'à faire voir que la chose dont il s'agit ne regarde pas la foi, et qu'elle est de celles dont l'Église peut disposer selon leurs principes.

Il ne reste plus qu'à exposer ce que les catholiques croient touchant la parole de Dieu, et touchant l'autorité de l'Église.

Jésus-Christ ayant fondé son Église sur la prédication, la parole non écrite a été la première règle du christianisme, et lorsque les Écritures du Nouveau Testament y ont été jointes, cette parole n'a pas perdu pour cela son autorité : ce qui fait que nous recevons avec une pareille vénération tout ce qui a été enseigné par les apôtres, soit par écrit, soit de vive voix, selon que saint Paul même l'a expressément déclaré [1]. Et la marque certaine qu'une doctrine vient des apôtres, est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Églises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Nous ne pouvons nous empêcher de recevoir tout ce qui est établi de la sorte, avec la soumission qui est due à l'autorité divine : et nous sommes persuadés que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée, qui ne sont pas opiniâtres, ont ce même sentiment au fond du cœur; n'étant pas possible de croire qu'une doctrine reçue dès le commencement de l'Église vienne d'une autre source que des apôtres. C'est pourquoi nos adversaires ne doivent pas s'étonner si, étant soigneux de recueillir tout ce que nos pères nous ont laissé, nous conservons le dépôt de la tradition aussi bien que celui des Écritures.

L'Église étant établie de Dieu pour être gardienne des Écritures et de la tradition, nous recevons de sa main les Ecritures canoniques; et quoi que disent nos adversaires, nous croyons que c'est principalement son autorité qui les détermine à révérer comme des livres divins le Cantique des cantiques, qui a si peu de marques sensibles d'inspiration prophétique; l'Épître de saint Jacques, que Luther a rejetée; et celle de saint Jude, qui pourrait paraître suspecte, à cause de quelques livres apocryphes qui y sont allégués. Enfin, ce ne peut être que par cette autorité qu'ils reçoivent tout le corps des Écritures

[1] II. *Thess* II, 14.

saintes, que les chrétiens écoutent comme divines, avant même que la lecture leur ait fait ressentir l'esprit de Dieu dans ces livres.

Étant donc liés inséparablement, comme nous le sommes à la sainte autorité de l'Église, par le moyen des Écritures que nous recevons de sa main, nous apprenons aussi d'elle la tradition, et par le moyen de la tradition, le sens véritable des Écritures. C'est pourquoi l'Église professe qu'elle ne dit rien d'elle-même, et qu'elle n'invente rien de nouveau dans la doctrine : elle ne fait que suivre et déclarer la révélation divine par la direction intérieure du Saint-Esprit, qui lui est donné pour docteur.

Que le Saint-Esprit s'explique par elle, la dispute qui s'éleva sur le sujet des cérémonies de la loi, du temps même des apôtres, le fait paraître; et leurs Actes ont appris à tous les siècles suivants, par la manière dont fut décidée cette première contestation, de quelle autorité se doivent terminer toutes les autres. Ainsi, tant qu'il y aura des disputes qui partageront les fidèles, l'Église interposera son autorité; et ses pasteurs assemblés diront après les apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*[1]. Et quand elle aura parlé, on enseignera à ses enfants qu'ils ne doivent pas examiner de nouveau les articles qui auront été résolus, mais qu'ils doivent recevoir humblement ses décisions. En cela on suivra l'exemple de saint Paul et de Silas, qui portèrent aux fidèles ce premier jugement des apôtres, et qui, loin de leur permettre une nouvelle discussion de ce qu'on avait décidé, *allaient par les villes, leur enseignant de garder les ordonnances des apôtres*[2].

C'est ainsi que les enfants de Dieu acquiescent au jugement de l'Église, croyant avoir entendu par sa bouche l'oracle du Saint-Esprit; et c'est à cause de cette croyance, qu'après avoir dit dans le symbole, *Je crois au Saint-Esprit*, nous ajoutons incontinent après, *la sainte Église catholique :* par où nous nous obligeons à reconnaître une vérité infaillible et perpétuelle dans l'Église universelle, puisque cette même Église, que nous croyons dans tous les temps, cesserait d'être Église, si elle cessait d'enseigner la vérité révélée de Dieu. Ainsi ceux qui appréhendent qu'elle n'abuse de son pouvoir pour établir le mensonge, n'ont pas de foi en celui par qui elle est gouvernée.

Et quand nos adversaires voudraient regarder les choses d'une façon plus humaine, ils seraient obligés d'avouer que l'Église catholique, loin de se vouloir rendre maîtresse de sa foi, comme ils l'en ont accusée, a fait au contraire tout ce qu'elle

[1] *Act.* XV, 28.
[2] *Act.* XVI, 4.

a pu pour se lier elle-même, et pour s'ôter tous les moyens d'innover : puisque non-seulement elle se soumet à l'Écriture sainte, mais que pour bannir à jamais les interprétations arbitraires, qui font passer les pensées des hommes pour l'Écriture, elle s'est obligée de l'entendre, en ce qui regarde la foi et les mœurs, suivant le sens des saints Pères[1], dont elle professe de ne se départir jamais, déclarant par tous ses conciles et par toutes les professions de foi qu'elle a publiées, qu'elle ne reçoit aucun dogme qui ne soit conforme à la tradition de tous les siècles précédents.

Au reste, si nos adversaires consultent leur conscience, ils trouveront que le nom d'Église a plus d'autorité sur eux qu'il n'osent l'avouer dans les disputes; et je ne crois pas qu'il y ait parmi eux aucun homme de bon sens, qui se voyant tout seul d'un sentiment, pour évident qu'il lui semblât, n'eût horreur de sa singularité, tant il est vrai que les hommes ont besoin en ces matières d'être soutenus dans leurs sentiments par l'autorité de quelque société qui pense la même chose qu'eux. C'est pourquoi Dieu qui nous a faits, et qui connaît ce qui nous est propre, a voulu pour notre bien que tous les particuliers fussent assujettis à l'autorité de son Église, qui de toutes les autorités est sans doute la mieux établie. En effet, elle est établie, non-seulement par le témoignage que Dieu lui-même rend en sa faveur dans les saintes Écritures, mais encore par les marques de sa protection divine, qui ne paraît pas moins dans la durée inviolable et perpétuelle de cette Église, que dans son établissement miraculeux.

Cette autorité suprême de l'Église est si nécessaire pour régler les différends qui s'élèvent sur les matières de foi et sur le sens des Écritures, que nos adversaires mêmes, après l'avoir décriée comme une tyrannie insupportable, ont été enfin obligés de l'établir parmi eux.

Lorsque ceux qu'on appelle indépendants déclarèrent ouvertement que chaque fidèle devait suivre les lumières de sa conscience, sans soumettre son jugement à l'autorité d'aucun corps ou d'aucune assemblée ecclésiastique, et que sur ce fondement ils refusèrent de s'assujettir aux synodes, celui de Charenton, tenu en 1644, censura cette doctrine par les mêmes raisons, et à cause des mêmes inconvénients qui nous la font rejeter. Ce synode marque d'abord que l'erreur des indépendants consiste en ce qu'ils enseignent que « chaque Église se doit gouverner par ses propres lois, sans aucune dépendance de personne « en matières ecclésiastiques, et sans obligation

[1] *Conc. Trid. Sess.* IV.

« de reconnaître l'autorité des colloques et des « synodes pour son régime et conduite. » Ensuite ce même synode décide que cette secte est « autant préjudiciable à l'État qu'à l'Église ; qu'elle « ouvre la porte à toutes sortes d'irrégularités et « d'extravagances ; qu'elle ôte tous les moyens d'y « apporter le remède ; et que si elle avait lieu, il « pourrait se former autant de religions que de « paroisses ou assemblées particulières. » Ces dernières paroles font voir que c'est principalement en matière de foi que ce synode a voulu établir *la dépendance*, puisque le plus grand inconvénient où il remarque que les fidèles tomberaient par l'indépendance, est qu'*il se pourrait former autant de religions que de paroisses*. Il faut donc nécessairement, selon la doctrine de ce synode, que chaque Église, et, à plus forte raison, chaque particulier, dépende, en ce qui regarde la foi, d'une autorité supérieure, qui réside dans quelque assemblée ou dans quelque corps, à laquelle autorité tous les fidèles soumettent leur jugement. Car les indépendants ne refusent pas de se soumettre à la parole de Dieu, selon qu'ils croiront la devoir entendre, ni d'embrasser les décisions des synodes, quand, après les avoir examinées, ils les trouveront raisonnables. Ce qu'ils refusent de faire, c'est de soumettre leur jugement à celui d'aucune assemblée, parce que nos adversaires leur ont appris que toute assemblée, même celle de l'Église universelle, est une société d'hommes sujette à faillir, et à laquelle par conséquent le chrétien ne doit pas assujettir son jugement, ne devant cette sujétion qu'à Dieu seul. C'est de cette prétention des indépendants que suivent les inconvénients que le synode de Charenton a si bien marqués. Car quelque profession qu'on fasse de se soumettre à la parole de Dieu, si chacun croit avoir droit de l'interpréter selon son sens, et contre le sentiment de l'Église déclaré par un jugement dernier, cette prétention *ouvrira la porte à toutes sortes d'extravagances;* elle *ôtera tout le moyen d'y apporter le remède*, puisque la décision de l'Église n'est pas un remède à ceux qui ne croient pas être obligés de s'y soumettre ; enfin elle donnera lieu à *former autant de religions*, non-seulement *qu'il y a de paroisses*, mais encore qu'il y a de têtes.

Pour éviter ces inconvénients, d'où s'ensuivrait la ruine du christianisme, le synode de Charenton est obligé d'établir *une dépendance en matières ecclésiastiques*, et même en matière de foi. Mais jamais cette dépendance n'empêchera les suites pernicieuses qu'ils ont voulu prévenir, si l'on n'établit avec nous cette maxime, que chaque Église particulière, et, à plus forte raison, chaque fidèle en particulier, doit croire qu'on est obligé de soumettre son propre jugement à l'autorité de l'Église.

Aussi voyons-nous au chap. v de la discipline de messieurs de la religion prétendue réformée, titre des Consistoires, art. 31, que voulant prescrire le moyen de terminer *les débats qui pourraient survenir sur quelque point de doctrine ou de discipline, etc.*, ils ordonnent premièrement que le consistoire tâchera d'*apaiser le tout sans bruit, et avec toute douceur de la parole de Dieu ;* et qu'après avoir établi le consistoire, le colloque et le synode provincial, comme autant de divers degrés de juridiction, venant enfin au synode national, au-dessus duquel il n'y a parmi eux aucune puissance, ils en parlent en ces termes : « Là sera faite l'entière et finale résolution par la « parole de Dieu, à laquelle s'ils refusent d'acquies- « cer de point en point, et avec exprès désaveu « de leurs erreurs, ils seront retranchés de l'É- « glise. » Il est visible que messieurs de la religion prétendue réformée n'attribuent pas l'autorité de ce jugement dernier à la parole de Dieu, prise en elle-même, et indépendamment de l'interprétation de l'Église, puisque cette parole ayant été employée dans les premiers jugements, ils ne laissent pas d'en permettre l'appel. C'est donc cette parole, comme interprétée par le souverain tribunal de l'Église, qui fait *cette finale et dernière résolution, à laquelle quiconque refuse d'acquiescer de point en point*, quoiqu'il se vante d'être autorisé par la parole de Dieu, n'est plus regardé que comme un profane qui la corrompt et qui en abuse.

Mais la forme des lettres d'envoi, qui fut dressée au synode de Vitré en 1617, pour être suivie par les provinces, quand elles députeront au synode national, a encore quelque chose de bien plus fort. Elle est conçue en ces termes : « Nous promettons devant Dieu de nous soumet- « tre à tout ce qui sera conclu et résolu en votre « sainte assemblée, y obéir, et l'exécuter de tout « notre pouvoir, persuadés que nous sommes que « Dieu y présidera, et vous conduira par son « Saint-Esprit en toute vérité et équité, par la rè- « gle de sa parole. » Il ne s'agit pas ici de recevoir la résolution d'un synode, après qu'on a reconnu qu'il a parlé selon l'Écriture : on s'y soumet, avant même qu'il ait été assemblé ; et on le fait, parce qu'on est persuadé *que le Saint-Esprit y présidera*. Si cette persuasion est fondée sur une présomption humaine, peut-on en conscience *promettre devant Dieu de se soumettre à tout ce qui sera conclu et résolu, y obéir, et l'exécuter de tout son pouvoir ?* Et si cette persuasion a son fondement dans une croyance certaine de l'assistance que le Saint-Esprit donne à l'Église dans

ses derniers jugements, les catholiques mêmes n'en demandent pas davantage.

Ainsi la conduite de nos adversaires fait voir qu'ils conviennent avec nous de cette suprême autorité, sans laquelle on ne peut jamais terminer aucun doute de religion. Et si, lorsqu'ils ont voulu secouer le joug, ils ont nié que les fidèles fussent obligés de soumettre leur jugement à celui de l'Église, la nécessité d'établir l'ordre les a forcés, dans la suite, à reconnaître ce que leur premier engagement leur avait fait nier.

Ils ont passé bien plus avant au synode national tenu à Sainte-Foi en l'an 1578. Il se fit quelque ouverture de réconciliation avec les luthériens, par le moyen d'un *formulaire de profession de foi générale et commune à toutes les Églises*, qu'on proposait de dresser. Celles de ce royaume furent conviées d'envoyer à une assemblée qui se devait tenir pour cela, « des gens de bien, ap« prouvés, et autorisés de toutes lesdites Églises, « avec ample procuration POUR TRAITER, AC« CORDER ET DÉCIDER DE TOUS LES POINTS DE « LA DOCTRINE, et autres choses concernant l'u« nion. » Sur cette proposition, voici en quels termes fut conçue la résolution du synode de Sainte-Foi : « Le synode national de ce royaume, « après avoir remercié Dieu d'une telle ouverture, « et loué le soin, diligence et bons conseils des « susdits convoqués, ET APPROUVANT LES RE« MÈDES QU'ILS ONT MIS EN AVANT, » c'est-à-dire, principalement celui de dresser une nouvelle confession de foi, et de donner pouvoir à certaines personnes de la faire, « a ordonné, que « si la copie de la susdite confession de foi est « envoyée à temps, elle soit examinée en chacun « synode provincial ou autrement, selon la com« modité de chacune province; et cependant a « député quatre ministres les plus expérimentés « en telles affaires, auxquels charge expresse a « été donnée de se trouver au lieu et jour, avec « lettres et amples procurations de tous les mi« nistres et anciens députés des provinces de ce « royaume, ensemble de monseigneur le vicomte « de Turenne, pour faire toutes les choses que « dessus : même, en cas QU'ON N'EUT LE MOYEN « D'EXAMINER PAR TOUTES LES PROVINCES LA« DITE CONFESSION, on s'est remis à leur prudence « et sain jugement, pour accorder et CONCLURE « tous les points qui seront mis en délibération, « soit POUR LA DOCTRINE, ou autre chose concer« nant le bien, union et repos de toutes les Égli« ses. » C'est à quoi aboutit enfin la fausse délicatesse de messieurs de la religion prétendue réformée. Ils nous ont tant de fois reproché comme une faiblesse, cette soumission que nous avons pour les jugements de l'Église, qui n'est, disent-ils, qu'une société d'hommes sujets à faillir; et cependant étant assemblés en corps dans un synode national, qui représentait toutes les Églises prétendues réformées de France, ils n'ont pas craint de mettre leur foi en compromis entre les mains de quatre hommes, avec un si grand abandonnement de leurs propres sentiments, qu'ils leur ont donné plein pouvoir de changer la même confession de foi, qu'ils proposent encore aujourd'hui à tout le monde chrétien comme une confession de foi, qui ne contient autre chose que la pure parole de Dieu, et pour laquelle ils ont dit, en la présentant à nos rois, qu'une infinité de personnes étaient prêtes à répandre leur sang. Je laisse au sage lecteur à faire ses réflexions sur le décret de ce synode; et j'achève d'expliquer en un mot les sentiments de l'Église.

Le Fils de Dieu ayant voulu que son Église fût une, et solidement bâtie sur l'unité, a établi et institué la primauté de saint Pierre, pour l'entretenir et la cimenter. C'est pourquoi nous reconnaissons cette même primauté dans les successeurs du prince des apôtres, auxquels on doit, pour cette raison, la soumission et l'obéissance que les saints conciles et les saints Pères ont toujours enseignée à tous les fidèles.

Quant aux choses dont on sait qu'on dispute dans les écoles, quoique les ministres ne cessent de les alléguer pour rendre cette puissance odieuse, il n'est pas nécessaire d'en parler ici, puisqu'elles ne sont pas de la foi catholique. Il suffit de reconnaître un chef établi de Dieu, pour conduire tout le troupeau dans ses voies : ce que feront toujours volontiers ceux qui aiment la concorde des frères et l'unanimité ecclésiastique.

Et certes, si les auteurs de la réformation prétendue eussent aimé l'unité, ils n'auraient ni aboli le gouvernement épiscopal, qui est établi par Jésus-Christ même, et que l'on voit en vigueur dès le temps des apôtres, ni méprisé l'autorité de la chaire de saint Pierre, qui a un fondement si certain dans l'Évangile, et une suite si évidente dans la tradition : mais plutôt ils auraient conservé soigneusement, et l'autorité de l'épiscopat, qui établit l'unité dans les Églises particulières, et la primauté du siége de saint Pierre, qui est le centre commun de toute l'unité catholique.

Telle est l'exposition de la doctrine catholique, en laquelle, pour m'attacher à ce qu'il y a de principal, j'ai laissé quelques questions que messieurs de la religion prétendue réformée ne regardent pas comme un sujet légitime de rupture. J'espère que ceux de leur communion qui examineront équitablement toutes les parties de ce

traité, seront disposés, par cette lecture, à mieux recevoir les preuves sur lesquelles la foi de l'Église est établie, et reconnaîtront, en attendant, que beaucoup de nos controverses se peuvent terminer par une sincère explication de nos sentiments, que notre doctrine est sainte, et que, selon leurs principes mêmes, aucun de ses articles ne renverse les fondements du salut.

Si quelqu'un trouve à propos de répondre à ce traité, il est prié de considérer que, pour avancer quelque chose, il ne faut pas qu'il entreprenne de réfuter la doctrine qu'il contient, puisque j'ai eu dessein de la proposer seulement, sans en faire la preuve; et que si en certains endroits j'ai touché quelques-unes des raisons qui l'établissent, c'est à cause que la connaissance des raisons principales d'une doctrine fait souvent une partie nécessaire de son exposition.

Ce serait aussi s'écarter du dessein de ce traité, que d'examiner les différents moyens dont les théologiens catholiques se sont servis pour établir ou pour éclaircir la doctrine du concile de Trente, et les diverses conséquences que les docteurs particuliers en ont tirées. Pour dire sur ce traité quelque chose de solide, et qui aille au but, il faut, ou par des actes que l'Église se soit obligée de recevoir, prouver que sa foi n'est pas ici fidèlement exposée, ou montrer que cette explication laisse toutes les objections dans leur force, et toutes les disputes en leur entier; ou enfin faire voir précisément en quoi cette doctrine renverse les fondements de la foi.

REMARQUE

SUR LE LIVRE DE L'EXPOSITION*.

Je n'aurais rien à remarquer sur cet ouvrage, ni sur l'*Avertissement* qui a été mis à la tête de la seconde édition, avec les approbations, si les protestants n'avaient affecté de relever depuis peu dans les journaux ce que quelques-uns d'eux avaient avancé, qu'il y avait eu une première édition de ce livre fort différente des autres, et que j'avais supprimée : ce qui est très-faux.

Ce petit livre fut d'abord donné manuscrit à quelques personnes particulières, et il s'en répandit plusieurs copies. Lorsqu'il le fallut imprimer, de peur qu'il ne s'altérât, et aussi pour une plus grande utilité, je résolus de le communiquer, non-seulement aux prélats qui l'ont honoré de leur approbation, mais encore à plusieurs personnes savantes pour profiter de leurs avis, et me réduire, tant dans les choses que dans les expressions, à la précision que demandait un ouvrage de cette nature. C'est ce qui me fit résoudre à en faire imprimer un certain nombre, pour mettre entre les mains de ceux que je faisais mes censeurs. La petitesse du livre rendait cela fort aisé; et c'était un soulagement pour ceux dont je demandais les avis. Le plus grand nombre de ces imprimés m'est revenu; et je les ai encore, notés de la main de ces examinateurs, que j'avais choisis, ou de la mienne, tant en marge que dans le texte. Il y a deux ou trois de ces exemplaires, qui ne m'ont point été rendus : aussi ne me suis-je pas mis fort en peine de les retirer. Messieurs de la religion prétendue réformée, qui se plaisent assez à chercher de la finesse et du mystère dans ce qui vient de nous, ont pris de là occasion de débiter que c'était là une édition que j'avais supprimée, quoique ce ne fût qu'une impression qui devait être particulière, comme on vient de voir, et qui en effet l'a tellement été, que mes adversaires n'en rapportent qu'un seul exemplaire, tiré, à ce qu'ils disent, de la prétendue bibliothèque de feu M. de Turenne, à qui cette impression ne fut point cachée, pour les raisons que tout le monde peut savoir.

Voilà tout le fondement de cette édition prétendue. On a embelli la fable de plusieurs inventions, en supposant que cet ouvrage avait été extrêmement concerté, et en France, et avec Rome; et même que cette impression avait été portée à la Sorbonne, qui, au lieu d'y donner son approbation, y avait changé beaucoup de choses : d'où l'on a voulu conclure que j'avais varié moi-même dans ma foi, moi qui accusais les autres de variations. Mais, premièrement, tout cela est faux. Secondement, quand il serait vrai, au fond il n'importerait en rien.

Premièrement donc, cela n'est pas. Il n'est pas vrai qu'il y ait eu autre concert que celui qu'on vient de voir, ni qu'on ait consulté la Sorbonne, ni qu'elle ait pris aucune connaissance de ce livre, ni que j'aie eu besoin de l'approbation de cette célèbre compagnie. En général, elle sait ce qu'elle doit aux évêques, qui sont, par leur caractère, les vrais docteurs de l'Église; et en particulier, il est public que ma doctrine, que j'ai prise dans son sein, ne lui a jamais été suspecte, ni quand j'ai été dans ses assemblées simple docteur, ni quand j'ai été élevé, quoique indigne, à un plus haut ministère. Ainsi, tout ce qu'on dit

* A la fin de son VIe AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS, imprimé en 1691, Bossuet a inséré (*page* 828 *et suiv.*), sous le titre de *Revue*, des remarques, corrections et additions à faire dans plusieurs ouvrages qu'il avait publiés précédemment. C'est de là qu'est tirée cette *Remarque sur l'Exposition*. (*Édit. de Versailles.*)

de l'examen de ce corps, ou même de ses censures, est une pure illusion, autrement les registres en feraient foi : on n'en produit rien, et je ne m'exposerais pas à mentir à la face du soleil, sur une chose où il y aurait cinq cents témoins contre moi, si j'en imposais au public.

C'est donc déjà une évidente calomnie que cette prétendue censure ou répréhension de la Sorbonne, comme on voudra l'appeler. Le reste n'est pas plus véritable. Toutes les petites corrections qui ont été faites dans mon Exposition, se sont faites par moi-même, sur les avis de mes amis, et, pour la plupart, sur mes propres réflexions. Au reste, ceux qui voudront examiner les changements qu'on m'objecte, n'ont qu'à consulter le propre exemplaire qu'on m'oppose, entre les mains de ceux qui s'en sont servis; ils verront que ces changements ne regardent que l'expression et la netteté du style, et ils demeureront d'accord qu'il n'y a non plus de conséquence à tirer des corrections de cet imprimé, que de celles que j'aurais faites sur mon manuscrit, dont il tenait lieu.

Mais, après tout, supposé qu'il y eût eu quelque correction digne de remarque, au lieu que toutes celles qu'on a rapportées ne méritaient même pas qu'on les relevât, quand a-t-il été défendu à un particulier de se corriger soi-même, et de profiter des réflexions de ses amis, ou des siennes? Il est vrai qu'il est honteux de varier sur l'exposition de sa croyance dans les actes qu'on a dressés, examinés, publiés, avec toutes les formalités nécessaires, pour servir de règle aux peuples : mais il n'y a rien de semblable dans mon Exposition c'est en la forme où elle est que je l'ai donnée au public, et qu'elle a reçu l'approbation de tant de savants cardinaux et évêques, de tant de docteurs, de tout le clergé de France, et du pape même. C'est en cette forme que les protestants l'ont trouvée pleine des adoucissements, ou plutôt des relâchements qu'ils y ont voulu remarquer; et cela étant posé pour indubitable, comme d'ailleurs il est certain que ma doctrine est demeurée en tous ses points irrépréhensible parmi les catholiques, elle sera un monument éternel des calomnies dont les protestants ont tâché de défigurer celle de l'Église; et on ne doutera point qu'on ne puisse être très-bon catholique en suivant cette Exposition, puisque je suis avec elle depuis vingt ans dans l'épiscopat sans que ma foi soit suspecte à qui que ce soit

DISCOURS

PRONONCÉ PAR M. BOSSUET,

ÉVÊQUE DE CONDOM,

Lorsqu'il fut reçu à l'Académie française, à la place de M. du Châtelet, le 8 juin 1671.

Messieurs,

Je sens plus que jamais la difficulté de parler, aujourd'hui que je dois parler devant les maîtres de l'art du bien dire, et dans une compagnie où l'on voit paraître avec un égal avantage l'érudition et la politesse. Ce qui augmente ma peine, c'est qu'ayant abrégé en ma faveur vos formes et vos délais ordinaires, vous me pressez d'autant plus à vous témoigner ma reconnaissance, que vous vous êtes vous-mêmes pressés de me faire sentir les effets de vos bontés particulières; si bien que m'ayant ôté, par la grandeur de vos grâces, le moyen d'en parler dignement, la facilité de les accorder me prive encore du secours que je pouvais espérer de la méditation et du temps. A la vérité, messieurs, s'il s'agissait seulement de vous exprimer les sentiments de mon cœur, il ne faudrait ni étude ni application pour s'acquitter de ce devoir. Mais si je me contentais de vous donner ces marques de reconnaissance que la nature apprend à tous les hommes, sans exposer les raisons qui me font paraître ma réception, dans cette illustre compagnie, si avantageuse et si honorable, ne serait-ce pas me rendre indigne d'entrer dans un corps si célèbre, et démentir en quelque sorte l'honneur que vous m'avez fait par votre choix? Il faut donc vous dire, messieurs, que je ne regarde pas seulement cette Académie comme une assemblée d'hommes savants, que l'amour et la connaissance des belles-lettres unissent ensemble. Quand je remonte jusqu'à la source de votre institution, un si bel établissement élève plus haut mes pensées. Oui, messieurs, c'est cette ardeur infatigable qui animait le grand cardinal de Richelieu à porter au plus haut degré la gloire de la France; c'est, dis-je, cette même ardeur qui lui inspira le dessein de former cette compagnie. En effet, s'il est véritable, comme disait l'orateur romain, que la gloire consiste, ou bien à faire des actions qui soient dignes d'être écrites, ou bien à composer des écrits qui méritent d'être lus, ne fallait-il pas, messieurs, que ce génie incomparable joignît ces deux choses, pour accomplir son ouvrage? C'est aussi ce qu'il a exécuté heureusement. Pendant que les Français, animés de ses conseils vigoureux, méritaient, par des exploits inouïs, que les plumes les plus éloquentes publiassent leurs louanges, il prenait soin d'assembler dans la ville capitale du royaume l'élite des plus illustres écrivains de France, pour en composer votre corps. Il entreprit de faire en sorte que la France fournît tout ensemble et la matière et la forme des plus excellents discours; qu'elle fût en même temps docte et conquérante, qu'elle ajoutât l'empire des lettres à l'avantage glorieux qu'elle avait toujours conservé de commander par les armes. Et certainement, messieurs, ces deux choses se fortifient et se soutiennent mutuellement. Comme les actions héroïques animent ceux qui écrivent, ceux-ci réciproquement vont remuer, par le désir de la gloire, ce qu'il y a de plus vif dans les grands courages, qui ne sont jamais plus capables de ces généreux efforts par lesquels l'homme est élevé au-dessus de ses propres forces, que lorsqu'ils sont touchés de cette belle espérance de laisser à leurs descendants, à leur maison, à l'État, des exemples toujours vivants de leur vertu, et des monuments éternels de leurs mémorables entreprises. Et quelles mains peuvent dresser ces monuments éternels, si ce n'est ces savantes mains qui impriment à leurs ouvrages ce caractère de perfection que le temps et la postérité respectent? C'est le plus grand effet de l'éloquence. Mais, messieurs, l'éloquence est morte, toutes ses couleurs s'effacent, toutes ses grâces s'évanouissent, si l'on ne s'applique avec soin à fixer en quelque sorte les langues, et à les rendre durables. Car comment peut-on confier des actions immortelles à des langues toujours incertaines et toujours changeantes? et la nôtre en particulier pouvait-elle promettre l'immortalité, elle dont nous voyions tous les jours passer les beautés, et

qui devenait barbare à la France même dans le cours de peu d'années? Quoi donc! la langue française ne devait-elle jamais espérer de produire des écrits qui pussent plaire à nos descendants; et, pour méditer des ouvrages immortels, fallait-il toujours emprunter le langage de Rome et d'Athènes? Qui ne voit qu'il fallait plutôt, pour la gloire de la nation, former la langue française, afin qu'on vît prendre à nos discours un tour plus libre et plus vif, dans une phrase qui nous fût plus naturelle; et qu'affranchis de la sujétion d'être toujours de faibles copies, nous pussions enfin aspirer à la gloire et à la beauté des originaux? Vous avez été choisis, messieurs, pour ce beau dessein, sous l'illustre protection de ce grand homme, qui ne possède pas moins les règles de l'éloquence, que de l'ordre et de la justice, et qui préside depuis tant d'années aux conseils du roi, autant par la supériorité de son génie que par l'autorité de sa charge*. L'usage, je le confesse, est appelé avec raison le père des langues. Le droit de les établir, aussi bien que de les régler, n'a jamais été disputé à la multitude; mais si cette liberté ne veut pas être contrainte, elle souffre toutefois d'être dirigée. Vous êtes, messieurs, un conseil réglé et perpétuel, dont le crédit, établi sur l'approbation publique, peut réprimer les bizarreries de l'usage, et tempérer les déréglements de cet empire trop populaire. C'est le fruit que nous espérons recevoir bientôt de cet ouvrage admirable que vous méditez; je veux dire, ce trésor de la langue, si docte dans ses recherches, si judicieux dans ses remarques, si riche et si fertile dans ses expressions. Telle est donc l'institution de l'Académie; elle est née pour élever la langue française à la perfection de la langue grecque et de la langue latine. Aussi a-t-on vu, par vos ouvrages, qu'on peut, en parlant français, joindre la délicatesse et la pureté attique à la majesté romaine. C'est ce qui fait que toute l'Europe apprend vos écrits; et, quelque peine qu'ait l'Italie d'abandonner tout à fait l'empire, elle est prête à vous céder celui de la politesse et des sciences. Par vos travaux et par votre exemple, les véritables beautés du style se découvrent de plus en plus dans les ouvrages français, puisqu'on y voit la hardiesse, qui convient à la liberté, mêlée à la retenue, qui est l'effet du jugement et du choix. La licence est restreinte par les préceptes; et toutefois vous prenez garde qu'une trop scrupuleuse régularité, qu'une délicatesse trop molle, n'éteigne le feu des esprits, et n'affaiblisse la vigueur du style. Ainsi nous pouvons dire, messieurs, que la justesse est devenue par vos soins le partage de notre langue, qui ne peut plus rien endurer ni d'affecté ni de bas; si bien qu'étant sortie des jeux de l'enfance, et de l'ardeur d'une jeunesse emportée, formée par l'expérience, et réglée par le bon sens, elle semble avoir atteint la perfection qui donne la consistance. La réputation toujours fleurissante de vos écrits, et leur éclat toujours vif, l'empêcheront de perdre ses grâces; et nous pouvons espérer qu'elle vivra dans l'état où vous l'avez mise autant que durera l'empire français, et que la maison de saint Louis présidera à toute l'Europe. Continuez donc, messieurs, à employer une langue si majestueuse à des sujets dignes d'elle. L'éloquence, vous le savez, ne se contente pas seulement de plaire; soit que la parole retienne sa liberté naturelle dans l'étendue de la prose, soit que resserrée dans la mesure des vers, et plus libre encore d'une autre sorte, elle prenne un vol plus hardi dans la poésie; toujours est-il véritable que l'éloquence n'est inventée, ou plutôt qu'elle n'est inspirée d'en haut, que pour enflammer les hommes à la vertu; et ce serait, dit saint Augustin, la rabaisser trop indignement, que de lui faire consumer ses forces dans le soin de rendre agréables des choses qui sont inutiles. Mais si vous voulez conserver au monde cette grande, cette sérieuse, cette véritable éloquence, résistez à une critique importune, qui tantôt flattant la paresse par une fausse apparence de facilité, tantôt faisant la docte et la curieuse par de bizarres raffinements, ne laisserait à la fin aucun lieu à l'art, et nous ferait retomber dans la barbarie. Faites paraître à sa place une critique sévère, mais raisonnable, et travaillez sans relâche à vous surpasser tous les jours vous-mêmes, puisque telle est tout ensemble la grandeur et la faiblesse de l'esprit humain, que nous ne pouvons égaler nos propres idées; tant celui qui nous a formés a pris soin de marquer son infinité. Au milieu de nos défauts, un grand objet se présente pour soutenir la grandeur des pensées et la majesté du style. Un roi a été donné à nos jours, que vous nous pouvez figurer en cent emplois glorieux et sous cent titres augustes : grand dans la paix et dans la guerre, au dedans et au dehors, dans le particulier et dans le public, on l'admire, on le craint, on l'aime. De loin il étonne, de près il attache; industrieux par sa bonté à faire trouver mille secrets agréments dans un seul bienfait; d'un esprit vaste, pénétrant, réglé, il conçoit tout, il dit ce qu'il faut, il connaît et les affaires et les hommes, il les choisit, il les forme, il les applique dans le temps, il sait les renfermer dans leurs fonctions : puissant, magnifique, juste, veut-il prendre ses résolutions, la droite

* Pierre Séguier, chancelier de France, mort le 28 janvier 1672, âgé de quatre-vingt-quatre ans. (*Édit. de Vers.*)

raison est sa conseillère; après il se soutient, il se suit lui-même; il faut que tout cède à sa fermeté et à sa vigueur invincible. Le voilà, messieurs, ce digne sujet de vos discours et de vos chants héroïques. Le voyez-vous ce grand roi, dans ses nouvelles conquêtes, disputant aux Romains la gloire des grands travaux, comme il leur a toujours disputé celle des grandes actions? Des hauteurs orgueilleuses menaçaient ses places, elles s'abaissent en un moment à ses pieds, et sont prêtes à subir le joug qu'il impose. On élève des montagnes dans les remparts, on creuse des abîmes dans des fossés : la terre ne se reconnaît plus elle-même, et change tous les jours de forme sous les mains de ses soldats, qui trouvent sous les yeux du roi de nouvelles forces, et qui en faisant les forteresses s'animent à les défendre. Vous avez souvent admiré l'ordre de sa maison; considérez la discipline de ses troupes, où la licence n'est pas seulement connue, et qui ne sont plus redoutées que par l'ennemi. Ces choses sont merveilleuses, incroyables, inouïes; mais son génie, son cœur, sa fortune, lui promettent je ne sais quoi de plus grand encore. De quelque côté qu'il se tourne, ses ennemis redoutent ses moindres démarches; ils sentent sa force et son ascendant, et leur fierté affectée couvre mal leur crainte et leur désespoir. Finissons : car où m'emporterait l'ardeur qui me presse? Il aime et les savants et les sciences; c'est à elles, pour ainsi dire, qu'il a voulu confier le plus précieux dépôt de l'État; il veut qu'elles cultivent l'esprit le plus vif et le plus beau naturel du monde. Ce Dauphin, cet aimable prince, surmonte heureusement les premières difficultés des études; et s'il n'est pas rébuté par les épines, quelle sera son ardeur quand il pourra cueillir les fleurs et les fruits? On vous nourrit, messieurs, un grand protecteur; si nos vœux sont exaucés, si nos soins prospèrent, ce prince ne sera pas seulement un jour le digne sujet de vos discours; il en connaîtra les beautés, il en aimera les douceurs, il en couronnera le mérite.

MAXIMES ET RÉFLEXIONS

SUR LA COMÉDIE.

1. Le religieux à qui on avait attribué la Lettre ou Dissertation pour la défense de la comédie, a satisfait au public par un désaveu aussi humble que solennel. L'autorité ecclésiastique s'est fait reconnaître : par ses soins, la vérité a été vengée; la saine doctrine est en sûreté, et le public n'a besoin que d'instruction sur une matière qu'on avait tâché d'embrouiller par des raisons frivoles, à la vérité, et qui ne seraient dignes que de mépris, s'il était permis de mépriser le péril des âmes infirmes; mais qui enfin éblouissent les gens du monde, toujours aisés à tromper sur ce qui les flatte. On a tâché d'éluder l'autorité des saints Pères, à qui on a opposé les scolastiques, et on a cherché entre les uns et les autres je ne sais quelles conciliations; comme si la comédie était enfin devenue ou meilleure ou plus favorable avec le temps. Les grands noms de saint Thomas et des autres saints ont été employés en sa faveur : on s'est servi de la confession pour attester son innocence. C'est un prêtre, c'est un confesseur qu'on introduit pour nous assurer qu'il ne connaît pas les péchés que des docteurs trop rigoureux attribuent à la comédie : on affaiblit les censures et l'autorité des rituels; et enfin on n'oublie rien dans un petit livre dont la lecture est facile, pour donner quelque couleur à une mauvaise cause. Il n'en faut pas davantage pour tromper les simples, et pour flatter la faiblesse humaine, trop penchée par elle-même au relâchement. Des personnes de piété et de savoir qui sont en charge dans l'Église, et qui connaissent les dispositions des gens du monde, ont jugé qu'il serait bon d'opposer à une dissertation qui se faisait lire par sa brièveté, des réflexions courtes, mais pleines des grands principes de la religion : par leur conseil, je laisse partir cet écrit pour s'aller joindre aux autres discours qui ont déjà paru sur ce sujet.

2. Il semble que, pour ôter la prévention que le nom de saint Thomas pourrait jeter dans les esprits, il faudrait commencer ces réflexions par la discussion des passages tirés de ce grand auteur en faveur de la comédie : mais, avant que d'engager les lecteurs dans cet examen, je trouve plus à propos de les mener d'abord à la vérité par un tour plus court, c'est-à-dire, par des principes qui ne demandent ni discussion, ni lecture. Puisqu'on demeure d'accord, et qu'en effet on ne peut nier, que l'intention de saint Thomas et des autres saints qui ont toléré ou permis les comédies, s'ils l'ont fait, n'ait été de restreindre leur approbation ou leur tolérance à celles qui ne sont point opposées aux bonnes mœurs; c'est à ce point qu'il faut s'attacher, et je n'en veux pas davantage pour faire tomber de ce seul coup la Dissertation.

3. La première chose que j'y reprends, c'est qu'un homme qui se dit prêtre ait pu avancer que la comédie, telle qu'*elle est aujourd'hui*, n'a rien de contraire aux bonnes mœurs, et qu'elle est même si *épurée à l'heure qu'il est sur le théâtre français, qu'il n'y a rien que l'oreille la plus chaste ne pût entendre.* Il faudra donc que nous passions pour honnêtes les impiétés et les infamies dont sont pleines les comédies de Molière, ou qu'on ne veuille pas ranger parmi les pièces d'aujourd'hui celles d'un auteur qui a expiré, pour ainsi dire, à nos yeux, et qui remplit encore à présent tous les théâtres des équivoques les plus grossières dont on ait jamais infecté les oreilles des chrétiens.

Qui que vous soyez, prêtre ou religieux, quoi qu'il en soit, chrétien qui avez appris de saint Paul que ces infamies ne doivent pas seulement être nommées parmi les fidèles, ne m'obligez pas à répéter ces discours honteux : songez seulement si vous oserez soutenir à la face du ciel des pièces où la vertu et la piété sont toujours ridicules, la corruption toujours excusée et toujours plaisante; et la pudeur toujours offensée, ou toujours en crainte d'être violée par les derniers attentats, je veux dire par les expressions les plus impudentes, à qui l'on ne donne que les enveloppes les plus minces. Songez encore si vous jugez digne du nom de chrétien et de prêtre, de trouver honnête la corruption réduite en maximes dans les opéras de Quinault, avec toutes les fausses tendresses, et toutes ces trompeuses invitations à jouir du beau temps de la jeunesse, qui retentissent partout dans ses poésies. Pour moi, je l'ai vu cent fois déplorer ces égarements : mais au-

jourd'hui on autorise ce qui a fait la matière de sa pénitence et de ses justes regrets, quand il a songé sérieusement à son salut; et si le théâtre français est aussi honnête que le prétend la Dissertation, il faudra encore approuver que ces sentiments, dont la nature corrompue est si dangereusement flattée, soient animés d'un chant qui ne respire que la mollesse.

Si Lulli a excellé dans son art, il a dû proportionner, comme il a fait, les accents de ses chanteurs et de ses chanteuses à leurs récits et à leurs vers : et ses airs, tant répétés dans le monde, ne servent qu'à insinuer les passions les plus décevantes, en les rendant les plus agréables et les plus vives qu'on peut par le charme d'une musique, qui ne demeure si facilement imprimée dans la mémoire qu'à cause qu'elle prend d'abord l'oreille et le cœur.

Il ne sert de rien de répondre qu'on n'est occupé que du chant et du spectacle, sans songer au sens des paroles, ni aux sentiments qu'elles expriment : car c'est là précisément le danger, que pendant qu'on est enchanté par la douceur de la mélodie, ou étourdi par le merveilleux du spectacle, ces sentiments s'insinuent sans qu'on y pense, et plaisent sans être aperçus. Mais il n'est pas nécessaire de donner le secours du chant et de la musique à des inclinations déjà trop puissantes par elles-mêmes; et si vous dites que la seule représentation des passions agréables, dans les tragédies d'un Corneille et d'un Racine, n'est pas dangereuse à la pudeur, vous démentez ce dernier, qui, occupé de sujets plus dignes de lui, renonce à sa Bérénice, que je nomme parce qu'elle vient la première à mon esprit; et vous, qui vous dites prêtre, vous le ramenez à ses premières erreurs.

4. Vous dites que ces représentations des passions agréables, *et les paroles des passions dont on se sert dans la comédie,* ne les excitent qu'indirectement, *par hasard et par accident,* comme vous parlez; *et que ce n'est pas leur nature de les exciter :* mais, au contraire, il n'y a rien de plus direct, de plus essentiel, de plus naturel à ces pièces, que ce qui fait le dessein formel de ceux qui les composent, de ceux qui les récitent, et de ceux qui les écoutent. Dites-moi, que veut un Corneille dans son *Cid*, sinon qu'on aime Chimène, qu'on l'adore avec Rodrigue, qu'on tremble avec lui lorsqu'il est dans la crainte de la perdre, et qu'avec lui on s'estime heureux lorsqu'il espère de la posséder? Le premier principe sur lequel agissent les poëtes tragiques et comiques, c'est qu'il faut intéresser le spectateur; et si l'auteur ou l'acteur d'une tragédie ne le sait pas émouvoir, et le transporter de la passion qu'il veut exprimer, où tombe-t-il, si ce n'est dans le froid, dans l'ennuyeux, dans le ridicule, selon les règles des maîtres de l'art? *Aut dormitabo, aut ridebo* [1], et le reste. Ainsi, tout le dessein d'un poëte, toute la fin de son travail, c'est qu'on soit comme son héros, épris des belles personnes, qu'on les serve comme des divinités; en un mot, qu'on leur sacrifie tout, si ce n'est peut-être la gloire, dont l'amour est plus dangereux que celui de la beauté même. C'est donc combattre les règles et les principes des maîtres, que de dire, avec la Dissertation, que le théâtre n'excite que *par hasard et par accident* les passions qu'il entreprend de traiter.

On dit, et c'est encore une objection de notre auteur, *que l'histoire*, qui est si grave et si sérieuse, *se sert de paroles qui excitent les passions*, et qu'aussi vive à sa manière que la comédie, elle veut intéresser son lecteur dans les actions bonnes et mauvaises qu'elle représente. Quelle erreur de ne savoir pas distinguer entre l'art de représenter les mauvaises actions pour en inspirer de l'horreur, et celui de peindre les passions agréables d'une manière qui en fasse goûter le plaisir! Que s'il y a des histoires qui, dégénérant de la dignité d'un si beau nom, entrent, à l'exemple de la comédie, dans le dessein d'émouvoir les passions flatteuses, qui ne voit qu'il les faut ranger avec les romans et les autres livres corrupteurs de la vie humaine!

Si le but de la comédie n'est pas de flatter ces passions, qu'on veut appeler délicates, mais dont le fond est si grossier, d'où vient que l'âge où elles sont le plus violentes est aussi celui où l'on est touché le plus vivement de leur expression? Mais pourquoi en est-on si touché, si ce n'est, dit saint Augustin [2], qu'on y voit, qu'on y sent l'image, l'attrait, la pâture de ses passions? et cela, dit le même saint [3], qu'est-ce autre chose qu'une déplorable maladie de notre cœur? On se voit soi-même, dans ceux qui nous paraissent comme transportés par de semblables objets : on devient bientôt un acteur secret dans la tragédie; on y joue sa propre passion; et la fiction au dehors est froide et sans agrément, si elle ne trouve au dedans une vérité qui lui réponde. C'est pourquoi ces plaisirs languissent dans un âge plus avancé, dans une vie plus sérieuse, si ce n'est qu'on se transporte par un souvenir agréable dans ses jeunes ans, les plus beaux de la vie humaine à ne consulter que les sens, et qu'on en réveille l'ardeur qui n'est jamais tout à fait éteinte.

[1] *Hor.* de Art. poet. *vers* 105.
[2] *Confess.* lib. III cap. II, t. I, col. 88, 89.
[3] *De Catechiz. rud* n° 25, t. VI, col. 280, 281.

Si les peintures immodestes ramènent naturellement à l'esprit ce qu'elles expriment, et que pour cette raison on en condamne l'usage, parce qu'on ne les goûte jamais autant qu'une main habile l'a voulu, sans entrer dans l'esprit de l'ouvrier, et sans se mettre en quelque façon dans l'état qu'il a voulu peindre : combien plus sera-t-on touché des expressions du théâtre, où tout paraît effectif; où ce ne sont point des traits morts et des couleurs sèches qui agissent, mais des personnages vivants, de vrais yeux, ou ardents, ou tendres, et plongés dans la passion; de vraies larmes dans les acteurs, qui en attirent d'aussi véritables dans ceux qui regardent; enfin de vrais mouvements, qui mettent en feu tout le parterre et toutes les loges : et tout cela, dites-vous, n'émeut qu'indirectement, et n'excite que par accident les passions?

Dites encore que les discours qui tendent directement à allumer de telles flammes, qui excitent la jeunesse à aimer, comme si elle n'était pas assez insensée; qui lui font envier le sort des oiseaux et des bêtes, que rien ne trouble dans leurs passions, et se plaindre de la raison et de la pudeur, si importunes et si contraignantes : dites que toutes ces choses, et cent autres de cette nature, dont tous les théâtres retentissent, n'excitent les passions que par accident, pendant que tout crie qu'elles sont faites pour les exciter, et que si elles manquent leur coup, les règles de l'art sont frustrées, et les auteurs et les acteurs travaillent en vain.

Je vous prie, que fait un acteur, lorsqu'il veut jouer naturellement une passion, que de rappeler autant qu'il peut celles qu'il a ressenties, et que s'il était chrétien, il aurait tellement noyées dans les larmes de la pénitence, qu'elles ne reviendraient jamais à son esprit, ou n'y reviendraient qu'avec horreur : au lieu que, pour les exprimer, il faut qu'elles lui reviennent avec tous leurs agréments empoisonnés, et toutes leurs grâces trompeuses?

Mais tout cela, dira-t-on, paraît sur les théâtres comme une faiblesse. Je le veux : mais il y paraît comme une belle, comme une noble faiblesse, comme la faiblesse des héros et des héroïnes; enfin comme une faiblesse si artificieusement changée en vertu, qu'on l'admire, qu'on lui applaudit sur tous les théâtres, et qu'elle doit faire une partie si essentielle des plaisirs publics, qu'on ne peut souffrir de spectacle où non-seulement elle ne soit, mais encore où elle ne règne et n'anime toute l'action.

Dites que tout cet appareil n'entretient pas directement et par soi le feu de la convoitise; ou que la convoitise n'est pas mauvaise, et qu'il n'y a rien qui répugne à l'honnêteté et aux bonnes mœurs dans le soin de l'entretenir; ou que le feu n'échauffe qu'indirectement, et que pendant qu'on choisit les plus tendres expressions pour représenter la passion dont brûle un amant insensé, ce n'est que *par accident* que l'ardeur des mauvais désirs sort du milieu de ces flammes : dites que la pudeur d'une jeune fille n'est offensée que *par accident*, par tous les discours où une personne de son sexe parle de ses combats, où elle avoue sa défaite, et l'avoue à son vainqueur même, comme elle l'appelle. Ce qu'on ne voit point dans le monde, ce que celles qui succombent à cette faiblesse y cachent avec tant de soin, une jeune fille le viendra apprendre à la comédie. Elle le verra, non plus dans les hommes, à qui le monde permet tout, mais dans une fille qu'on montre comme modeste, comme pudique, comme vertueuse; en un mot dans une héroïne : et cet aveu, dont on rougit dans le secret, est jugé digne d'être révélé au public, et d'emporter, comme une nouvelle merveille, l'applaudissement de tout le théâtre.

5. Je crois qu'il est assez démontré que la représentation des passions agréables porte naturellement au péché, quand ce ne serait qu'en flattant et en nourrissant, de dessein prémédité, la concupiscence qui en est le principe. On répond que, pour prévenir le péché, le théâtre purifie l'amour; la scène, toujours honnête dans l'état où elle paraît aujourd'hui, ôte à cette passion ce qu'elle a de grossier et d'illicite; et ce n'est, après tout, qu'une innocente inclination pour la beauté, qui se termine au nœud conjugal. Du moins donc, selon ces principes, il faudra bannir du milieu des chrétiens les prostitutions dont les comédies italiennes ont été remplies, même de nos jours, et qu'on voit encore toutes crues dans les pièces de Molière : on réprouvera les discours où ce rigoureux censeur des grands canons, ce grave réformateur des mines et des expressions de nos précieuses, étale cependant au plus grand jour les avantages d'une infâme tolérance dans les maris, et sollicite les femmes à de honteuses vengeances contre leurs jaloux. Il a fait voir à notre siècle le fruit qu'on peut espérer de la morale du théâtre, qui n'attaque que le ridicule du monde, en lui laissant cependant toute sa corruption. La postérité saura peut-être la fin de ce poëte comédien, qui, en jouant son *Malade imaginaire* ou son *Médecin par force,* reçut la dernière atteinte de la maladie dont il mourut peu d'heures après, et passa des plaisanteries du théâtre, parmi lesquelles il rendit presque le dernier soupir, au tribunal de celui qui dit : *Malheur*

à vous qui riez ! car vous pleurerez [1]. Ceux qui ont laissé sur la terre de plus riches monuments n'en sont pas plus à couvert de la justice de Dieu : ni les beaux vers, ni les beaux chants ne servent de rien devant lui ; et il n'épargnera pas ceux qui, en quelque manière que ce soit, auront entretenu la convoitise. Ainsi vous n'éviterez pas son jugement, qui que vous soyez, vous qui plaidez la cause de la comédie, sous prétexte qu'elle se termine ordinairement par le mariage. Car encore que vous ôtiez en apparence à l'amour profane ce grossier et cet illicite dont on aurait honte, il en est inséparable sur le théâtre. De quelque manière que vous vouliez qu'on le tourne et qu'on le dore, dans le fond ce sera toujours, quoi qu'on puisse dire, la concupiscence de la chair, que saint Jean défend de rendre aimable, puisqu'il défend de l'aimer. Le grossier que vous en ôtez ferait horreur, si on le montrait : et l'adresse de le cacher ne fait qu'y attirer les volontés d'une manière plus délicate, et qui n'en est que plus périlleuse lorsqu'elle paraît plus épurée. Croyez-vous, en vérité, que la subtile contagion d'un mal dangereux demande toujours un objet grossier, ou que la flamme secrète d'un cœur trop disposé à aimer, en quelque manière que ce puisse être, soit corrigée ou ralentie par l'idée du mariage que vous lui mettez devant les yeux dans vos héros et vos héroïnes amoureuses? Vous vous trompez. Il ne faudrait point nous réduire à la nécessité d'expliquer des choses auxquelles il serait bon de ne penser pas. Mais puisqu'on croit tout sauver par l'honnêteté nuptiale, il faut dire qu'elle est inutile en cette occasion. La passion ne saisit que son propre objet, la sensualité est seule excitée; et s'il ne fallait que le saint nom du mariage pour mettre à couvert les démonstrations de l'amour conjugal, Isaac et Rebecca n'auraient pas caché leurs jeux innocents et les témoignages mutuels de leurs pudiques tendresses [2]. C'est pour vous dire, que le licite, loin d'empêcher son contraire, le provoque; en un mot, ce qui vient par réflexion n'éteint pas ce que l'instinct produit; et vous pouvez dire à coup sûr, de tout ce qui excite le sensible dans les comédies les plus honnêtes, qu'il attaque secrètement la pudeur. Que ce soit ou de plus loin ou de plus près, il n'importe; c'est toujours là que l'on tend, par la pente du cœur humain à la corruption. On commence par se livrer aux impressions de l'amour sensuel : le remède des réflexions ou du mariage vient trop tard : déjà le faible du cœur est attaqué, s'il n'est vaincu; et l'union conjugale, trop grave et trop sérieuse pour passionner un spectateur qui ne cherche que le plaisir, n'est que par façon et pour la forme dans la comédie.

Je dirai plus : quand il s'agit de remuer le sensible, le licite tourne à dégoût; l'illicite devient un attrait. Si l'Eunuque de Térence avait commencé par une demande régulière de sa Pamphile, ou quel que soit le nom de son idole, le spectateur serait-il transporté, comme l'auteur de la comédie le voulait? On prendrait moins de part à la joie de ce hardi jeune homme, si elle n'était imprévue, inespérée, défendue et emportée par la force. Si l'on ne propose pas dans nos comédies des violences semblables à celles-là, on en fait imaginer d'autres, qui ne sont pas moins dangereuses, et ce sont celles qu'on fait sur le cœur qu'on tâche à s'arracher mutuellement, sans songer si l'on a droit d'en disposer, ni si on n'en pousse pas les désirs trop loin. Il faut toujours que les règles de la véritable vertu soient méprisées par quelque endroit, pour donner au spectateur le plaisir qu'il cherche. Le licite et le régulier le ferait languir s'il était pur : en un mot, toute comédie, selon l'idée de nos jou s, veut inspirer le plaisir d'aimer; on en regarde les personnages, non pas comme gens qui épousent, mais comme amants; et c'est amant qu'on veut être, sans songer à ce qu'on pourra devenir après.

6. Mais il y a encore une autre raison plus grave et plus chrétienne, qui ne permet pas d'étaler la passion de l'amour, même par rapport au licite; c'est, comme l'a remarqué, en traitant la question de la comédie, un habile homme de nos jours; c'est, dis-je, que le mariage présuppose la concupiscence, qui, selon les règles de la foi, est un mal auquel il faut résister, contre lequel par conséquent il faut armer le chrétien. C'est un mal, dit saint Augustin [1], dont l'impureté use mal, dont le mariage use bien, et dont la virginité et la continence font mieux de n'user point du tout. Qui étale, bien que ce soit pour le mariage, cette impression de beauté sensible qui force à aimer, et qui tâche à la rendre agréable, veut rendre agréable la concupiscence et la révolte des sens. Car c'en est une manifeste que de ne pouvoir ni ne vouloir résister à cet ascendant auquel on assujettit dans les comédies les âmes qu'on appelle grandes. Ces deux et invincibles penchants de l'inclination, ainsi qu'on les représente, c'est ce qu'on veut faire sentir, et ce qu'on veut rendre aimable; c'est-à-dire, qu'on veut rendre aimable une servitude qui est l'effet du péché, qui porte au péché; et on flatte une passion qu'on ne peut mettre sous le joug que

[1] *Luc.* VI, 25.
[2] *Genes.* XXVI, 8.

[1] *De Nupt. et Concup.* lib. I, cap. VII, n° 8; lib. II, cap. XXI, n° 36, t. X, col. 281, 319. *Cont. Jul.* lib. III, cap. XXI, n° 42; *ibid.* col. 572.

par des combats qui font gémir les fidèles, même au milieu des remèdes. N'en disons pas davantage, les suites de cette doctrine font frayeur : disons seulement que ces mariages, qui se rompent ou qui se concluent dans les comédies, sont bien éloignés de celui du jeune Tobie et de la jeune Sara : « Nous sommes, disent-ils[1], enfants « des saints, et il ne nous est pas permis de « nous unir comme les Gentils. » Qu'un mariage de cette sorte, où les sens ne dominent pas, serait froid sur nos théâtres! Mais aussi que les mariages des théâtres sont sensuels, et qu'ils paraissent scandaleux aux vrais chrétiens! Ce qu'on y veut, c'en est le mal : ce qu'on y appelle les belles passions, sont la honte de la nature raisonnable, l'empire d'une fragile et fausse beauté; et cette tyrannie qu'on y étale sous les plus belles couleurs flatte la vanité d'un sexe, dégrade la dignité de l'autre, et asservit l'un et l'autre au règne des sens.

7. L'endroit le plus dangereux de la Dissertation est celui où l'auteur tâche de prouver l'innocence du théâtre par l'expérience. « Il y a, dit« il, trois moyens aisés de savoir ce qui se passe « dans la comédie, et je vous avoue que je me « suis servi de tous les trois. Le premier est de « s'en informer des personnes de poids et de pro« bité, lesquelles avec l'horreur qu'elles ont du « péché, ne laissent pas d'assister à ces sortes « de spectacles. Le second moyen est encore « plus sûr : c'est de juger par les confessions des « fidèles du mauvais effet que produisent les « comédies dans leur cœur : car il n'est point de « plus grande accusation que celle qui vient de la « bouche même du coupable. Le troisième enfin « est la lecture des comédies, qui ne nous est pas « défendue comme en pourrait être la représen« tation : et je proteste que par aucun de ces « chefs, je n'ai pu trouver dans la comédie la « moindre apparence des excès que les saints Pè« res y condamnent avec tant de raison. » Voici un homme qui nous appelle à l'expérience, et non-seulement à la sienne, mais à celle des plus gens de bien et de presque tout le public. « Mille « gens, dit-il, d'une éminente vertu et d'une con« science fort délicate, pour ne pas dire scru« puleuse, ont été obligés de m'avouer qu'à l'heure « qu'il est, la comédie est si épurée sur le théâ« tre français, qu'il n'y a rien que l'oreille la plus « chaste ne pût entendre. »

8. De cette sorte, si nous l'en croyons, la confession même, où tous les péchés se découvrent, n'en découvre point dans les théâtres; et il assure, avec une confiance qui fait trembler, « qu'il « n'a jamais pu entrevoir cette prétendue mali« gnité de la comédie, ni les crimes dont on veut « qu'elle soit la source. » Apparemment il ne songe pas à ceux des chanteuses, des comédiennes et de leurs amants, ni au précepte du Sage, où il est prescrit d'éviter « les femmes dont la parure « porte à la licence, *ornatu meretricio;* qui sont « préparées à perdre les âmes (ou, comme tra« duisent les Septante), qui enlèvent les cœurs « des jeunes gens, qui les engagent par les dou« ceurs de leurs lèvres, » par leurs entretiens, par leurs chants, par leurs récits : ils se jettent d'eux-mêmes dans leurs lacets, « comme un oiseau dans « les filets qu'on lui tend [1]. » N'est-ce rien que d'armer des chrétiennes contre les âmes faibles, de leur donner de ces *flèches qui percent les cœurs*[2], de les immoler à l'incontinence publique d'une manière plus dangereuse qu'on ne ferait dans les lieux qu'on n'ose nommer? Quelle mère, je ne dis pas chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimerait pas mieux voir sa fille dans le tombeau que sur le théâtre? Quoi! l'a-t-elle élevée si tendrement et avec tant de précaution, pour cet opprobre? L'a-t-elle tenue nuit et jour, pour ainsi parler, sous ses ailes, avec tant de soin, pour la livrer au public, et en faire un écueil de la jeunesse? Qui ne regarde pas ces malheureuses chrétiennes, si elles le sont encore dans une profession si contraire aux vœux de leur baptême; qui dis-je, ne les regarde pas comme des esclaves exposées, en qui la pudeur est éteinte, quand ce ne serait que par tant de regards qu'elles attirent; elles que leur sexe avait consacrées à la modestie, dont l'infirmité naturelle demandait la sûre retraite d'une maison bien réglée? Et voilà qu'elles s'étalent elles-mêmes en plein théâtre avec tout l'attirail de la vanité, comme *ces sirènes*, dont parle Isaïe [3], qui font leur demeure *dans les temples de la volupté;* dont les regards sont mortels, et qui reçoivent de tous côtés, par les applaudissements qu'on leur renvoie, le poison qu'elles répandent par leur chant. Mais n'est-ce rien aux spectateurs de payer leur luxe, d'entretenir leur corruption, de leur exposer leur cœur en proie, et d'aller apprendre d'elles tout ce qu'il ne faudrait jamais savoir? S'il n'y a rien là que d'honnête, rien qu'il faille porter à la confession, hélas! quel aveuglement faut-il qu'il y ait parmi les chrétiens; et fallait-il prendre le nom de prêtre pour achever d'ôter aux fidèles le peu de componction qui reste encore dans le monde pour tant de désordres? Vous ne trouvez pas, dites-vous, par les confessions, que les ri-

[1] *Tob.* VIII, 5.

[1] *Prov.* VII, 10, 21, 23, 25.
[2] *Ibid.* 25.
[3] *Is.* XIII, 22.

ches qui vont à la comédie soient plus sujets aux grands crimes que les pauvres qui n'y vont pas. Vous n'avez encore qu'à dire que le luxe, que la mollesse, que l'oisiveté, que les excessives délicatesses de la table, et la curieuse recherche du plaisir en toutes choses, ne font aucun mal aux riches, parce que les pauvres, dont l'état est éloigné de tous ces attraits, ne sont pas moins corrompus par l'amour des voluptés. Ne sentez-vous pas qu'il y a des choses, qui, sans avoir des effets marqués, mettent dans les âmes de secrètes dispositions très-mauvaises, quoique leur malignité ne se déclare pas toujours d'abord? Tout ce qui nourrit les passions est de ce genre : on n'y trouverait que trop de matière à la confession, si on cherchait en soi-même les causes du mal. Qui saurait connaître ce que c'est en l'homme qu'un certain fonds de joie sensuelle, et je ne sais quelle disposition inquiète et vague au plaisir des sens qui ne tend à rien et qui tend à tout, connaîtrait la source secrète des plus grands péchés. C'est ce que sentait saint Augustin au commencement de sa jeunesse emportée, lorsqu'il disait : « Je n'aimais pas encore; mais j'aimais « à aimer [1] : » il cherchait, continue-t-il, quelque piége, où il prît et où il fût pris : et il trouvait ennuyeuse et insupportable une vie où il n'y eût point de ces lacets : *viam sine muscipulis*. Tout en est semé dans le monde : il fut pris, selon son souhait; et c'est alors qu'il fut enivré du plaisir de la comédie, où il trouvait « l'image de « ses misères, l'amorce et la nourriture de son « feu [2]. » Son exemple et sa doctrine nous apprennent à quoi est propre la comédie : combien elle sert à entretenir ces secrètes dispositions du cœur humain, soit qu'il ait déjà enfanté l'amour sensuel, soit que ce mauvais fruit ne soit pas encore éclos.

Saint Jacques nous a expliqué ces deux états de notre cœur, par ces paroles [3] : « Chacun de « nous est tenté par sa concupiscence qui l'em- « porte et qui l'attire : ensuite, quand la concu- « piscence a conçu, elle enfante le péché; et quand « le péché est consommé, il produit la mort. » Cet apôtre distingue ici la conception d'avec l'enfantement du péché; il distingue la disposition au péché d'avec le péché entièrement formé par un plein consentement de la volonté : c'est dans ce dernier état qu'*il engendre la mort*, selon saint Jacques, et qu'il devient tout à fait mortel. Mais de là il ne s'ensuit pas que les commencements soient innocents : pour peu qu'on adhère à ces premières complaisances des sens émus, on commence à ouvrir son cœur à la créature : pour peu qu'on les flatte par d'agréables représentations, on aide le mal à éclore, et un sage confesseur, qui saurait alors faire sentir à un chrétien la première plaie de son cœur et les suites d'un péril qu'il aime, préviendrait de grands malheurs.

Selon la doctrine de saint Augustin [1], cette malignité de la concupiscence se répand dans l'homme tout entier. Elle court, pour ainsi parler, dans toutes les veines, et pénètre jusqu'à la moelle des os. C'est une racine envenimée qui étend ses branches par tous les sens : l'ouïe, les yeux, et tout ce qui est capable de plaisir, en ressent l'effet : les sens se prêtent la main mutuellement : le plaisir de l'un attire et fomente celui de l'autre; et il se fait de leur union un enchaînement qui nous entraîne dans l'abîme du mal. Il faut, dit saint Augustin, distinguer dans l'opération de nos sens la nécessité, l'utilité, la vivacité du sentiment, et enfin l'attachement au plaisir sensible : *libido sentiendi*. De ces quatre qualités des sens, les trois premières sont l'ouvrage du Créateur : la nécessité du sentiment se fait remarquer dans les objets qui frappent nos sens à chaque moment : on en éprouve l'utilité, dit saint Augustin, particulièrement dans le goût qui facilite le choix des aliments et en prépare la digestion : la vivacité des sens est la même chose que la promptitude de leur action et la subtilité de leurs organes. Ces trois qualités ont Dieu pour auteur : mais c'est au milieu de cet ouvrage de Dieu, que l'attache forcée au plaisir sensible et son attrait indomptable, c'est-à-dire la concupiscence introduite par le péché, établit son siége. C'est celle-là, dit saint Augustin, qui est l'ennemie de la sagesse, la source de la corruption, la mort des vertus : les cinq sens sont cinq ouvertures par où elle prend son cours sur ses objets, et par où elle en reçoit les impressions : mais ce Père a démontré qu'elle est la même partout, parce que c'est partout le même attrait du plaisir, la même indocilité des sens; la même captivité et la même attache du cœur aux objets sensibles. Par quelque endroit que vous la frappiez, tout s'en ressent. Le spectacle saisit les yeux; les tendres discours, les chants passionnés, pénètrent le cœur par les oreilles. Quelquefois la corruption vient à grands flots, quelquefois elle s'insinue comme goutte à goutte : à la fin, on n'en est pas moins submergé. On a le mal dans le sang et dans les entrailles avant qu'il éclate par la fièvre. En s'affaiblissant peu à peu, on se met en un danger évident de tomber avant qu'on tombe; et ce grand

[1] *Conf.* lib. III. cap. I, t. I, col. 87.
[2] *Ibid.* chap. II, col. 88.
[3] *Jac.* I, 14, 15.

[1] *Cont. Jul.* lib. IV, cap. XIV, n° 65 et seqq. t. X, cap. 645, *Confess.* lib. X, cap. XXXI et seqq. t. I, col. 485, etc.

affaiblissement est déjà un commencement de chute.

Si l'on ne connaît de maux aux hommes que ceux qu'ils sentent et qu'ils confessent, on est trop mauvais médecin de leurs maladies. Dans les âmes, comme dans les corps, il y en a qu'on ne sent pas encore, parce qu'elles ne sont pas déclarées, et d'autres qu'on ne sent plus, parce qu'elles ont tourné en habitude, ou bien qu'elles sont extrêmes, et tiennent déjà quelque chose de la mort, où l'on ne sent rien. Lorsqu'on blâme les comédies comme dangereuses, les gens du monde disent tous les jours, avec l'auteur de la Dissertation, qu'ils ne sentent point ce danger. Poussez-les un peu plus avant, ils vous en diront autant des nudités, et non-seulement de celles des tableaux, mais encore de celles des personnes. Ils insultent aux prédicateurs qui en reprennent les femmes, jusqu'à dire que les dévots se confessent eux-mêmes par là et trop faibles et trop sensibles : pour eux, disent-ils, ils ne sentent rien, et je les en crois sur leur parole. Ils n'ont garde, tout gâtés qu'ils sont, d'apercevoir qu'ils se gâtent, ni de sentir le poids de l'eau quand ils en ont par-dessus la tête : et pour parler aussi à ceux qui commencent, on ne sent le cours d'une rivière que lorsqu'on s'y oppose : si on s'y laisse entraîner on ne sent rien, si ce n'est peut-être un mouvement assez doux d'abord, où vous êtes porté sans peine; et vous ne sentez bien le mal qu'ils vous fait que tôt après, quand vous vous noyez. N'en croyons donc pas les hommes sur leurs maux ni sur leurs dangers, que leur corruption, que l'erreur de leur imagination blessée, que leur amour-propre leur cachent.

9. Pour ce qui est de ces *gens de poids et de probité* qui, selon l'auteur de la Dissertation, fréquentent les comédies *sans scrupule;* que je crains que leur probité ne soit de celle des sages du monde, qui ne savent s'ils sont chrétiens ou non, et qui s'imaginent avoir rempli tous les devoirs de la vertu, lorsqu'ils vivent en gens d'honneur, sans tromper personne, pendant qu'ils se trompent eux-mêmes en donnant tout à leurs passions et à leurs plaisirs. Ce sont de tels sages et de tels prudents à qui Jésus-Christ déclare [1] que « les secrets de son royaume sont « cachés, et qu'ils sont seulement révélés aux « humbles et aux petits, » qui tremblent aux moindres discours qui viennent flatter leurs cupidités. Mais ce sont gens, dit l'auteur, *d'une éminente vertu,* et il les compte par milliers. Qu'il est heureux d'en trouver tant sous sa main, et que la voie étroite soit si fréquentée! « Mille « gens, dit-il, d'une éminente vertu et d'une « conscience fort délicate, pour ne pas dire scru- « puleuse, approuvent la comédie, et la fréquen- « tent sans peine. » Ce sont des âmes invulnérables, qui peuvent passer des jours entiers à entendre des chants et des vers passionnés et tendres sans en être émus; et des gens d'une *si éminente vertu* n'écoutent pas ce que dit saint Paul [1] : « Que ce- « lui qui croit être ferme craigne de tomber : » ils ignorent que quand ils seraient si forts, et tellement à toute épreuve, qu'ils n'auraient rien à craindre pour eux-mêmes, ils auraient encore à craindre le scandale qu'ils donnent aux autres, selon ce que dit ce même apôtre [2] : « Pourquoi « scandalisez-vous votre frère infirme? Ne per- « dez point par votre exemple celui pour qui Jé- « sus-Christ est mort. » Ils ne savent même pas ce que prononce le même saint Paul [3] : « Que « ceux qui consentent à un mal y participent. » Des âmes *si délicates et si scrupuleuses* ne sont point touchées de ces règles de la conscience. Que je crains, encore une fois, qu'ils ne soient de ces scrupuleux « qui coulent le moucheron, et qui « avalent le chameau [4]; » ou que l'auteur ne nous fasse des vertueux à sa mode, qui croient pouvoir être ensemble au monde et à Jésus-Christ!

10. Il compare les dangers où l'on se met dans les comédies, à ceux qu'on ne peut éviter « qu'en « fuyant, dit-il, dans les déserts. On ne peut, « continue-t-il, faire un pas, lire un livre, en- « trer dans une Église, enfin vivre dans le monde, « sans rencontrer mille choses capables d'exciter « les passions. » Sans doute, la conséquence est fort bonne : tout est plein d'inévitables dangers, donc il en faut augmenter le nombre. Toutes les créatures sont un piége et une tentation à l'homme [5]; donc il est permis d'inventer de nouvelles tentations et de nouveaux piéges pour prendre les âmes. Il y a de mauvaises conversations, qu'on ne peut, comme dit saint Paul [6], *éviter sans sortir du monde :* il n'y a donc point de péché de chercher volontairement de mauvaises conversations; et cet apôtre se sera trompé, en nous faisant craindre *que les mauvais entretiens ne corrompent les bonnes mœurs* [7]? Voilà votre conséquence. Tous les objets qui se présentent à nos yeux peuvent exciter nos passions, donc on peut se préparer des objets exquis et les rechercher avec soin, pour les exciter et les rendre plus agréables en les déguisant : on peut conseiller de tels périls; et les comédies, qui en sont d'autant plus

[1] *Matth.* XI, 25.

[1] I. *Cor* X, 12.
[2] *Rom.* XIV, 15.
[3] *Ibid.* I, 32.
[4] *Matth.* XXIII, 24.
[5] *Sap.* XIV, 11.
[6] I. *Co* . V, 10.
[7] *Ibid.* XV, 33.

remplies qu'elles sont mieux composées et mieux jouées, ne doivent pas être mises *parmi ces mauvais entretiens, par lesquels les bonnes mœurs sont corrompues?* Dites plutôt, qui que vous soyez, Il y a tant dans le monde d'inévitables périls; donc il ne les faut pas multiplier. Dieu nous aide dans les tentations qui nous arrivent par nécessité; mais il abandonne aisément ceux qui les recherchent par choix : et *celui qui aime le péril* (il ne dit pas, Celui qui y est par nécessité, mais *celui qui l'aime* et qui le cherche) *y périra*[1].

11. L'auteur, pour ne rien omettre, appelle enfin les lois à son secours; et, dit-il, si la comédie était si mauvaise, on ne la tolérerait pas, on ne la fréquenterait pas; sans songer que saint Thomas, dont il abuse, a décidé que les lois humaines ne sont pas tenues à réprimer tous les maux, mais seulement ceux qui attaquent directement la société [2]. L'Église même, dit saint Augustin [3], « n'exerce la sévérité de ses censures « que sur les pécheurs dont le nombre n'est pas « grand : » *Severitas exercenda est in peccata paucorum;* c'est pourquoi elle condamne les comédiens, et croit par là défendre assez la comédie : la décision en est précise dans les Rituels [4], la pratique en est constante; on prive des sacrements, et à la vie et à la mort, ceux qui jouent la comédie, s'ils ne renoncent à leur art; on les passe à la sainte table comme des pécheurs publics; on les exclut des ordres sacrés comme des personnes infâmes : par une suite infaillible, la sépulture ecclésiastique leur est déniée. Quant à ceux qui fréquentent les comédies, comme il y en a de plus innocents les uns que les autres, et peut-être quelques-uns qu'il faut plutôt instruire que blâmer, ils ne sont pas répréhensibles en même degré, et il ne faut pas fulminer également contre tous. Mais de là il ne s'ensuit pas qu'il faille autoriser les périls publics : si les hommes ne les aperçoivent pas, c'est aux prêtres à les instruire, et non pas à les flatter; dès le temps de saint Chrysostôme, les défenseurs des spectacles « criaient que les ren- « verser c'était détruire les lois [5]; » mais ce Père, sans s'en émouvoir, disait, au contraire, que l'esprit des lois était contraire aux théâtres : nous avons maintenant à leur opposer quelque chose de plus fort, puisqu'il y a tant de décrets publics contre la comédie, que d'autres que moi ont rapportés; si la coutume l'emporte, si l'abus prévaut, ce qu'on en pourra conclure, c'est tout au plus que la comédie doit être rangée parmi les maux dont un célèbre historien a dit qu'on les défend toujours, et qu'on les a toujours. Mais, après tout, quand les lois civiles autoriseraient la comédie; quand au lieu de flétrir, comme elles ont toujours fait, les comédiens, elles leur auraient été favorables; tout ce que nous sommes de prêtres, nous devrions imiter l'exemple des Chrysostôme et des Augustin : pendant que les lois du siècle, qui ne peuvent pas déraciner tous les maux, permettaient l'usure et le divorce, ces grands hommes disaient hautement que, si le monde permettait ces crimes, ils n'en étaient pas moins réprouvés par la loi de l'Évangile; que l'usure, qu'on appelait légitime, parce qu'elle était autorisée par les lois romaines, ne l'était pas selon celles de Jésus-Christ : et que les lois de la cité sainte et celles du monde étaient différentes [1].

12. Je ne veux pas me jeter sur les passages des Pères, ni faire ici une longue dissertation sur un si ample sujet. Je dirai seulement que c'est les lire trop négligemment, que d'assurer, comme fait l'auteur, qu'ils ne blâment, dans les spectacles de leur temps, que l'idolâtrie et les scandaleuses et manifestes impudicités. C'est être trop sourd à la vérité, de ne sentir pas que leurs raisons portent plus loin. Ils blâment, dans les jeux et dans les théâtres, l'inutilité, la prodigieuse dissipation, le trouble, la commotion de l'esprit, peu convenable à un chrétien, dont le cœur est le sanctuaire de la paix; ils y blâment les passions excitées, la vanité, la parure, les grands ornements, qu'ils mettent au rang des pompes que nous avons abjurées par le baptême, le désir de voir et d'être vu, la malheureuse rencontre des yeux qui se cherchent les uns les autres, la trop grande occupation à des choses vaines, les éclats de rire, qui font oublier, et la présence de Dieu, et le compte qu'il lui faut rendre de ses moindres actions et de ses moindres paroles; et enfin, tout le sérieux de la vie chrétienne. Dites que les Pères ne blâment pas toutes ces choses, et tout cet amas de périls que les théâtres réunissent : dites qu'ils n'y blâment pas même les choses honnêtes qui enveloppent le mal et lui servent d'introducteur : dites que saint Augustin n'a pas déploré, dans les comédies, ce jeu des passions et l'expression contagieuse de nos maladies, et ces larmes que nous arrache l'image de nos passions si vivement réveillées, et toute cette illusion qu'il appelle une misérable folie [2]. Parmi ces commotions, où consiste tout

[1] *Eccli.* III, 27.
[2] I. 2. *q.* XXXIX, 3; ad 3 : *q.* XCVI, 2.
[3] *Epist. ad Aur.* XXII, n° 5. col. LXIV; t. II, col. 28.
[4] *Rit. Paris. de Euchar. et de Viat.*
[5] *Hom.* XXXVIII, *al.* XXXVIII, *in Matt.* n° 6, t. VII, pag. 423.

[1] *Chrysost. homel.* LVI, *al.* LVII, *in Matth. etc.* t. VII, pag 573, etc. *Aug. epist.* CLIII, *alit.* LIV, *ad Mac. etc.*, t. II, col. 524, etc.
[2] *Conf.* lib. III, cap. II, t. I, col. 85, 89

le plaisir de la comédie, qui peut élever son cœur à Dieu? qui ose lui dire qu'il est là pour l'amour de lui, et pour lui plaire? qui ne craint pas, dans ces folles joies et dans ces folles douleurs, d'étouffer en soi l'esprit de prière, et d'interrompre cet exercice, qui, selon la parole de Jésus-Christ [1], doit être perpétuel dans un chrétien, du moins en désir et dans la préparation du cœur? On trouvera dans les Pères toutes ces raisons, et beaucoup d'autres. Que si on veut pénétrer les principes de leur morale, quelle sévère condamnation n'y lira-t-on pas de l'esprit qui mène aux spectacles, où, pour ne pas raconter ici tous les autres maux qui les accompagnent, l'on ne cherche qu'à s'étourdir et à s'oublier soi-même pour calmer la persécution de cet inexorable ennui, qui fait le fond de la vie humaine depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu?

13. Il est souvent défendu aux clercs d'assister aux spectacles, aux pompes, aux chants, aux réjouissances publiques; et il serait inutile d'en ramasser les règlements, qui sont infinis. Mais, pour voir si le mal qu'on y remarque est seulement pour les ecclésiastiques, ou, en général, pour tout le peuple, il faut peser les raisons qu'on y emploie. Par exemple, nous lisons ce beau canon dans le troisième concile de Tours, d'où il a été transféré dans les Capitulaires de nos rois [2] : *Ab omnibus quæcumque ad aurium et oculorum pertineat illecebras, unde vigor animi emolliri posse credatur, quod de aliquibus generibus musicorum aliisque nonnullis rebus sentiri potest, Dei sacerdotes abstinere debent : quia per aurium oculorumque illecebras turba vitiorum ad animum ingredi solet.* C'est-à-dire : « Toutes les choses où se trouvent « les attraits des yeux et des oreilles, par où l'on « croit que la vigueur de l'âme puisse être amol- « lie, comme on le peut ressentir dans certaines « sortes de musique, et autres choses semblables, « doivent être évitées par les ministres de Dieu; « parce que, par tous ces attraits des oreilles et « des yeux, une multitude de vices, *turba vitio-* « *rum*, a coutume d'entrer dans l'âme. » Ce canon ne suppose pas dans les spectacles, qu'il blâme, des discours ou des actions licencieuses, ni aucune incontinence marquée; il s'attache seulement à ce qui accompagne naturellement *ces attraits, ces plaisirs des yeux et des oreilles* : OCULORUM ET AURIUM ILLECEBRAS; qu est une mollesse dans les chants, et je ne sais quoi, pour les yeux, qui affaiblit insensiblement la vigueur de l'âme. Il ne pouvait mieux exprimer l'effet de ces réjouissances, qu'en disant qu'elles donnent entrée *à une troupe de vices* : ce n'est rien, pour ainsi dire, en particulier; et s'il y fallait remarquer précisément ce qui est mauvais, souvent on aurait peine à le faire : c'est le tout qui est dangereux; c'est qu'on y trouve d'imperceptibles insinuations, des sentiments faibles et vicieux; qu'on y donne un secret appât à cette intime disposition qui ramollit l'âme et ouvre le cœur à tout le sensible : on ne sait pas bien ce qu'on veut, mais enfin on veut vivre de la vie des sens; et dans un spectacle où l'on n'est assemblé que pour le plaisir, on est disposé, du côté des acteurs, à employer tout ce qui en donne, et du côté des spectateurs à le recevoir. Que dira-t-on donc des spectacles où, de propos délibéré, tout est mêlé de vers et de chants passionnés, et enfin de tout ce qui peut amollir un cœur? Cette disposition est mauvaise dans tous les hommes, l'attention qu'on doit avoir à s'en préserver ne regarde pas seulement les ecclésiastiques; et l'Église instruit tous les chrétiens en leurs personnes.

On dira que c'est pousser les choses trop avant, et que selon ces principes il faudrait trop supprimer de ces plaisirs et publics et particuliers qu'on nomme innocents. N'entrons point dans ces discussions, qui dépendent des circonstances particulières. Il suffit d'avoir observé ce qu'il y a de malignité spéciale dans les assemblées, où comme on veut contenter la multitude, dont la plus grande partie est livrée aux sens, on se propose toujours d'en flatter les inclinations par quelques endroits : tout le théâtre applaudit quand on les trouve; on se fait comme un point d'honneur de sentir ce qui doit toucher, et on croirait troubler la fête, si on n'était enchanté avec toute la compagnie. Ainsi, outre les autres inconvénients des assemblées de plaisir, on s'excite et on s'autorise, pour ainsi dire, les uns les autres par le concours des acclamations et des applaudissements, et l'air même qu'on y respire est plus malin.

Je n'ai pas besoin, après cela, de réfuter les conséquences qu'on tire en faveur du peuple des défenses particulières qu'on fait aux clercs, de certaines choses. C'est une illusion semblable à celle de certains docteurs qui rapportent les canons par où l'usure est défendue aux ecclésiastiques, comme s'ils portaient une permission au reste des chrétiens de l'exercer. Pour réfuter cette erreur il n'y a qu'à considérer où portent les preuves dont on s'appuie dans les défenses particulières que l'on fait aux clercs. On trouvera, par exemple, dans les canons de Nicée [1], dans la décrétale de saint Léon [2], dans les au-

[1] *Luc.* I, XVIII.
[2] *Conc. Tur.* III, *can.* 7. *Capitul. Bal.* t. I, *add.* 3, chap. 71.

[1] *Can.* XVII; t. II *Concil.* col. 38.
[2] *Ep.* III, *univ. Ep. per Camp. etc.* cap. III.

tres décrets de l'Église, que les passages de l'Écriture, sur laquelle on fonde la prohibition de l'usure pour les ecclésiastiques, regardent également tous les chrétiens : il faudra donc conclure, dès là, que l'on a voulu faire une obligation spéciale aux clercs de ce qui était d'ailleurs établi par les règles communes de l'Évangile : vous ne vous tromperez pas en tirant dans le même cas une conséquence semblable des canons où les spectacles sont défendus à tout l'ordre ecclésiastique; et le canon du concile de Tours, que nous avons rapporté, vous en sera un grand exemple.

14. On dit qu'il faut bien trouver un relâchement à l'esprit humain, et peut-être un amusement aux cours et au peuple. Saint Chrysostôme répond [1] que, sans courir au théâtre, nous trouverons la nature si riche en spectacles divertissants, et que d'ailleurs la religion et même notre domestique sont capables de nous fournir tant d'occupations où l'esprit se peut relâcher, qu'il ne faut pas se tourmenter pour en chercher davantage : enfin, que le chrétien n'a pas tant besoin de plaisir, qu'il lui en faille procurer de si fréquents et avec un si grand appareil. Mais si notre goût corrompu ne peut plus s'accommoder des choses simples, et qu'il faille réveiller des hommes gâtés par quelques objets d'un mouvement plus extraordinaire, en laissant à d'autres la discussion du particulier, qui n'est point de ce sujet, je ne craindrai point de prononcer qu'en tout cas il faudrait trouver des relâchements plus modestes, des divertissements moins emportés. Pour ceux-ci, sans parler des Pères, il ne faut, pour les bien connaître, consulter que les philosophes. « Nous ne recevons, « dit Platon [2], ni la tragédie ni la comédie dans « notre ville. » L'art même qui formait un comédien à faire tant de différents personnages lui paraissait introduire dans la vie humaine un caractère de légèreté indigne d'un homme, et directement opposé à la simplicité des mœurs. Quand il venait à considérer que ces personnages, qu'on représentait sur les théâtres, étaient la plupart ou bas ou même vicieux, il y trouvait encore plus de mal et plus de péril pour les comédiens, et il craignait que « l'imitation ne les « amenât insensiblement à la chose même [3]. » C'était saper le théâtre par le fondement, et lui ôter jusqu'aux acteurs, loin de lui laisser des spectateurs oisifs. La raison de ce philosophe était qu'en contrefaisant ou en imitant quelque chose, on en prenait l'esprit et le naturel : on devenait esclave avec un esclave; vicieux avec un homme vicieux; et surtout, en représentant les passions, il fallait former au dedans celles dont on voulait porter au dehors l'expression et le caractère. Le spectateur entrait aussi dans le même esprit : il louait et admirait un comédien qui lui causait ces émotions; ce qui, continue-t-il, n'est autre chose que « d'arroser de mauvaises herbes « qu'il fallait laisser entièrement dessécher. » Ainsi, tout l'appareil du théâtre ne tend qu'à faire des hommes passionnés, et à fortifier « cette « partie brute et déraisonnable, » qui est la source de toutes nos faiblesses. Il concluait donc à rejeter tout ce genre « de poésie voluptueuse, qui, « disait-il, est capable seule de corrompre les « plus gens de bien. »

15. Par ce moyen, il poussait la démonstration jusqu'au premier principe, et ôtait à la comédie tout ce qui en fait le plaisir, c'est-à-dire le jeu des passions. On rejette en partie sur les libertés et les indécences de l'ancien théâtre les invectives des Pères contre les représentations et les jeux scéniques. On se trompe, si on veut parler de la tragédie : car ce qui nous reste des anciens païens en ce genre-là (j'en rougis pour les chrétiens) est si fort au-dessus de nous en gravité et en sagesse, que notre théâtre n'en a pu souffrir la simplicité. J'apprends même que les Anglais se sont élevés contre quelques-uns de nos poëtes, qui, à propos et hors de propos, ont voulu faire les héros galants, et leur font pousser à toute outrance les sentiments tendres. Les anciens, du moins, étaient bien éloignés de cette erreur, et ils renvoyaient à la comédie une passion qui ne pouvait soutenir la sublimité et la grandeur du tragique : et toutefois ce tragique, si sérieux parmi eux, était rejeté par leurs philosophes. Platon ne pouvait souffrir les lamentations des théâtres, qui « excitaient, dit-il [1], et « flattaient en nous cette partie faible et plaintive, « qui s'épanche en gémissements et en pleurs. » Et la raison qu'il en rend, c'est qu'il n'y a rien sur la terre ni dans les choses humaines, dont la perte mérite d'être déplorée avec tant de larmes. Il ne trouve pas moins mauvais qu'on flatte cette autre partie plus emportée de notre âme, où règnent l'indignation et la colère : car on la fait trop émue pour de légers sujets. La tragédie a donc tort, et donne au genre humain de mauvais exemples, lorsqu'elle introduit les hommes et même les héros ou affligés ou en colère, pour des biens ou des maux aussi vains que sont ceux de cette vie; n'y ayant rien, poursuit-il, qui doive véritablement toucher les âmes, dont

[1] *Homil.* XXXVII *al.* XXXVIII, *in Matt.* n° 6, t. VII, pag. 422, 423.
[2] *De Repub.* lib. II, III.
[3] *Ibid.*

[1] *De Rep.* lib. III, X.

la nature est immortelle, que ce qui les regarde dans tous leurs états, c'est-à-dire, dans tous les siècles qu'elles ont à parcourir. Voilà ce que dit celui qui n'avait pas ouï les saintes promesses de la vie future, et ne connaissait les biens éternels que par des soupçons ou par des idées confuses : et néanmoins il ne souffre pas que la tragédie fasse paraître les hommes *ou heureux ou malheureux* par des biens ou des maux sensibles : « tout cela, dit-il [1], n'est que corruption : » et les chrétiens ne comprendront pas combien ces émotions sont contraires à la vertu!

16. La comédie n'est pas mieux traitée par Platon que la tragédie. Si ce philosophe trouve si faible cet esprit de lamentation et de plainte que la tragédie vient émouvoir, il n'approuve pas davantage « cette pente aveugle et impétueuse à « se laisser emporter par l'envie de rire [2], » que la comédie remue. Ainsi la comédie et la tragédie, le plaisant de l'un et le sérieux de l'autre, sont également proscrits de sa république, comme capables *d'entretenir et d'augmenter* ce qu'il y a en nous de déraisonnable. D'ailleurs, les pièces comiques étant occupées des folies et des passions de la jeunesse, il y avait une raison particulière de les rejeter, « de peur, disait-il [3], qu'on ne tom« bât dans l'amour vulgaire : » c'est-à-dire, comme il l'expliquait, dans celui des corps, qu'il oppose perpétuellement à l'amour de la vérité et de la vertu. Enfin aucune représentation ne plaisait à ce philosophe, parce qu'il n'y en avait point « qui n'excitât ou la colère, ou l'amour, « ou quelqu'autre passion. »

17. Au reste, les pièces dramatiques des anciens, qu'on veut faire plus licencieuses que les nôtres, et qui l'étaient en effet jusqu'aux derniers excès dans le comique, étaient exemptes du moins de cette indécence qu'on voit parmi nous, d'introduire des femmes sur le théâtre. Les païens mêmes croyaient qu'un sexe consacré à la pudeur ne devait pas ainsi se livrer au public, et que c'était là une espèce de prostitution. Ce fut aussi à Platon une des raisons de condamner le théâtre en général [4]; parce que la coutume régulièrement ne permettant pas d'y produire les femmes, leurs personnages étaient représentés par des hommes, qui devaient, par conséquent, non-seulement prendre l'habit et la figure, mais encore exprimer les cris, les emportements et les faiblesses de ce sexe : ce que ce philosophe trouvait si indigne, qu'il ne lui eût fallu que cette raison pour condamner la comédie.

[1] *De Rep.* lib. x.
[2] *Ibid. De Legib.* lib. VII.
[3] *De Rep.* lib. x.
[4] *Ibid.* lib. III.

18. Quoique Aristote son disciple aimât à le contredire, qu'une philosophie plus accommodante lui ait fait attribuer à la tragédie une manière, qu'il n'explique pas [1], de purifier les passions en les excitant (du moins la pitié et la crainte), il ne laisse pas de trouver dans le théâtre quelque chose de si dangereux, qu'il n'y admet point la jeunesse pour y voir ni les comédies ni même les tragédies [2], quoiqu'elles fussent aussi sérieuses qu'on le vient de voir; parce qu'il faut craindre, dit-il, les premières impressions d'un âge tendre que les sujets tragiques auraient trop ému. Ce n'est pas qu'on y jouât alors, comme parmi nous, les passions des jeunes gens : nous avons vu à quel rang on les reléguait; mais c'est en général, que des pièces d'un si grand mouvement remuaient trop les passions, et qu'elles représentaient des meurtres, des vengeances, des trahisons et d'autres grands crimes dont ce philosophe ne voulait pas que la jeunesse entendît seulement parler, bien loin de les voir si vivement représentés et comme réalisés sur le théâtre.

Je ne sais pourquoi il ne voulait pas étendre plus loin cette précaution. La jeunesse et même l'enfance durent longtemps parmi les hommes : ou plutôt on ne s'en défait jamais entièrement : quel fruit, après tout, peut-on se promettre de la pitié ou de la crainte qu'on inspire pour les malheurs des héros, si ce n'est de rendre à la fin le cœur humain plus sensible aux objets de ces passions? Mais laissons, si l'on veut, à Aristote cette manière mystérieuse de les purifier, dont ni lui ni ses interprètes n'ont su encore donner de bonnes raisons : il nous apprendra du moins qu'il est dangereux d'exciter les passions qui plaisent; auxquelles on peut étendre ce principe du même philosophe [3], que « l'action suit de près « le discours, et qu'on se laisse aisément gagner « aux choses dont on aime l'expression : » maxime importante dans la vie, et qui donne l'exclusion aux sentiments agréables qui font maintenant le fond et le sujet favori de nos pièces de théâtre.

19. Par un principe encore plus universel, Platon trouvait tous les arts qui n'ont pour objet que le plaisir, dangereux à la vie humaine; parce qu'il vont le recueillant indifféremment des sources bonnes et mauvaises, aux dépens de tout et même de la vertu, si le plaisir le demande [4]. C'est encore un nouveau motif à ce philosophe pour bannir de sa république les poëtes comiques, tragiques, épiques, sans épargner ce divin Homère,

[1] *De Poet.* cap. VI, VII.
[2] *Pol.* lib. VII, cap. XVII.
[3] *Pol.* lib. VIII, cap. IV.
[4] *De Rep.* lib. II, III, X. *De Leg.* lib. II, VII.

comme ils l'appelaient, dont les sentences paraissaient alors inspirées : cependant Platon les chassait tous, à cause que, ne songeant qu'à plaire, ils étalent également les bonnes et les mauvaises maximes; et que sans se soucier de la vérité, qui est simple et une, ils ne travaillent qu'à flatter le goût et la passion, dont la nature est compliquée et variable. C'est pourquoi « il y a, dit-il[1], « une ancienne antipathie entre les philosophes « et les poëtes : » les premiers n'étant occupés que de la raison, pendant que les autres ne le sont que du plaisir. Il introduit donc les lois, qui à la vérité renvoient ces derniers avec un honneur apparent, et je ne sais quelle couronne sur la tête, mais cependant avec une inflexible rigueur, en leur disant[2] : Nous ne pouvons endurer ce que vous criez sur vos théâtres, ni dans nos villes écouter personne qui parle plus haut que nous. Que si telle est la sévérité des lois politiques, les lois chrétiennes souffriront-elles qu'on parle plus haut que l'Évangile? qu'on applaudisse de toute sa force, et qu'on attire l'applaudissement de tout le public à l'ambition, à la gloire, à la vengeance, au point d'honneur, que Jésus-Christ a proscrit avec le monde, ou qu'on intéresse les hommes dans des passions qu'il veut éteindre? Saint Jean crie à tous les fidèles et à tous les âges[3] : « Je vous écris, pères, et à vous, vieillards; je « vous écris, jeunes gens; je vous écris, enfants; « chrétiens, tant que vous êtes, n'aimez point le « monde; car tout y est ou concupiscence de la « chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil « de la vie. » Dans ces paroles, et le monde, et le théâtre qui en est l'image, sont également réprouvés : c'est le monde, avec tous ses charmes et toutes ses pompes, qu'on représente dans les comédies. Ainsi, comme dans le monde, tout y est sensualité, curiosité, ostentation, orgueil; et on y fait aimer toutes ces choses, puisqu'on ne songe qu'à y faire trouver du plaisir.

20. On demande (et cette remarque a trouvé place dans la Dissertation) : Si la comédie est si dangereuse, pourquoi Jésus-Christ et les apôtres n'ont rien dit d'un si grand mal? Ceux qui voudraient tirer avantage de ce silence, n'auraient encore qu'à autoriser les gladiateurs et toutes les autres horreurs des anciens spectacles, dont l'Écriture ne parle non plus que des comédies. Les saints Pères, qui ont essuyé de pareilles difficultés de la bouche des défenseurs des spectacles, nous ont ouvert le chemin pour leur répondre : que les délectables représentations qui intéressent les hommes dans des inclinations vicieuses, sont proscrites avec elles dans l'Écriture. Les immodesties des tableaux sont condamnées par tous les passages où sont rejetées en général les choses déshonnêtes : il en est de même des représentations du théâtre. Saint Jean n'a rien oublié, lorsqu'il a dit[1] : « N'aimez point le monde ni ce « qui est dans le monde : celui qui aime le monde, « l'amour du Père n'est point en lui; car tout ce « qui est dans le monde est concupiscence de la « chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil « de la vie, laquelle *concupiscence* n'est point de « Dieu, mais du monde. » Si la concupiscence n'est pas de Dieu, la délectable représentation qui en étale tous les attraits n'est non plus de lui, mais du monde, et les chrétiens n'y ont point de part.

Saint Paul aussi a tout compris dans ces paroles[2] : « Au reste, mes frères, tout ce qui est vé« ritable, tout ce qui est juste, tout ce qui est « saint (selon le grec, tout ce qui est chaste, tout « ce qui est pur), tout ce qui est aimable, tout ce « qui est édifiant; s'il y a quelque vertu parmi les « hommes, et quelque chose digne de louange « dans la discipline, c'est ce que vous devez pen« ser : » tout ce qui vous empêche d'y penser, et qui vous inspire des pensées contraires, ne doit point vous plaire, et doit vous être suspect. Dans ce bel amas de pensées que saint Paul propose à un chrétien, qu'on trouve la place de la comédie de nos jours, quelque vantée qu'elle soit par les gens du monde.

Au reste, ce grand silence de Jésus-Christ sur les comédies me fait souvenir qu'il n'avait pas besoin d'en parler à la maison d'Israël, pour laquelle il était venu, où ces plaisirs de tout temps n'avaient point de lieu. Les Juifs n'avaient de spectacles pour se réjouir que leurs fêtes, leurs sacrifices, leurs saintes cérémonies : gens simples et naturels par leur institution primitive, ils n'avaient jamais connu ces inventions de la Grèce : et après ces louanges de Balaam[3], « Il n'y a point « d'idole dans Jacob, il n'y a point d'augure, il « n'y a point de divination, » on pouvait encore ajouter : Il n'y a point de théâtres, il n'y a point de ces dangereuses représentations : ce peuple innocent et simple trouve un assez agréable divertissement dans sa famille parmi ses enfants : c'est où il se vient délasser à l'exemple de ses patriarches, après avoir cultivé ses terres ou ramené ses troupeaux, et après les autres soins domestiques qui ont succédé à ces travaux; et il n'a pas besoin de tant de dépenses ni de si grands efforts pour se relâcher.

[1] *De Rep.* lib. X, *fin.*
[2] *Ibid.* lib. III. *De Leg.* lib. VII.
[3] I. *Joan.* II, 12.

[1] I. *Joan.* II, 15.
[2] *Philipp.* IV, 8.
[3] *Num.* XXIII, 21, 23

C'était peut-être une des raisons du silence des apôtres, qui, accoutumés à la simplicité de leurs pères et de leur pays, n'étaient point sollicités à reprendre en termes exprès, dans leurs écrits, des pratiques qu'ils ne connaissaient pas dans leur nation : il leur suffisait d'établir les principes qui en donnaient du dégoût : les chrétiens savaient assez que leur religion était fondée sur la judaïque, et qu'on ne souffrait point dans l'Église les plaisirs qui étaient bannis de la Synagogue : quoi qu'il en soit, c'est un grand exemple pour les chrétiens, que celui qu'on voit dans les Juifs; et c'est une honte au peuple spirituel, de flatter les sens par des joies que le peuple charnel ne connaissait pas.

21. Il n'y avait parmi les Juifs qu'un seul poëme dramatique, et c'est le Cantique des cantiques. Ce cantique ne respire qu'un amour céleste : et cependant, parce qu'il y est représenté sous la figure d'un amour humain, on défendait la lecture de ce divin poëme à la jeunesse : aujourd'hui on ne craint point de l'inviter à voir soupirer des amants pour le plaisir seulement de les voir s'aimer, et pour goûter les douceurs d'une folle passion. Saint Augustin met en doute, s'il faut laisser dans les églises un chant harmonieux, ou s'il vaut mieux s'attacher à la sévère discipline de saint Athanase et de l'Église d'Alexandrie, dont la gravité souffrait à peine, dans le chant ou plutôt dans la récitation des Psaumes, de faibles inflexions[1] : tant on craignait, dans l'Église, de laisser affaiblir la vigueur de l'âme par la douceur du chant. Je ne rapporte pas cet exemple pour blâmer le parti qu'on a pris depuis, quoique bien tard, d'introduire les grandes musiques dans les églises pour ranimer les fidèles tombés en langueur, ou relever à leurs yeux la magnificence du culte de Dieu, quand leur froideur a eu besoin de ce secours. Je ne veux donc point condamner cette pratique nouvelle par la simplicité de l'ancien chant, ni même par la gravité de celui qui fait encore le fond du service divin : je me plains qu'on ait si fort oublié ces saintes délicatesses des Pères, et que l'on pousse si loin les délices de la musique, que, loin de les craindre dans les cantiques de Sion, on cherche à se délecter de celles dont Babylone anime les siens. Le même saint Augustin reprenait des gens qui étalaient beaucoup d'esprit à tourner agréablement des inutilités dans leurs écrits : Eh! leur disait-il[2], je vous prie « qu'on ne « rende point agréable ce qui est inutile : » *Ne faciant delectabilia quœ sunt inutilia :* maintenant on voudrait permettre de rendre agréable ce qui est nuisible; et un si mauvais dessein, dans la Dissertation, n'a pas laissé de lui concilier quelque faveur dans le monde.

22. Il est temps de la dépouiller de l'autorité qu'elle a prétendu se donner par le grand nom de saint Thomas et des autres saints. Pour saint Thomas, on oppose deux articles de la question *de la modestie extérieure*[1]; et on dit qu'il n'y a rien de si exprès que ce qu'il enseigne en faveur de la comédie. Mais d'abord il est bien certain que ce n'est pas ce qu'il a dessein de traiter. La question qu'il propose dans l'article second est à savoir s'il y a des choses *plaisantes, joyeuses*, LUDICRA, JOCOSA, qu'on puisse admettre dans la vie humaine, *tant en actions qu'en paroles*, DICTIS SEU FACTIS : en d'autres termes, s'il y a des jeux, des divertissements, des récréations innocentes : et il assure qu'il y en a, et même quelque vertu à bien user de ces jeux, ce qui n'est point révoqué en doute : et dans cet article il n'y a pas un seul mot de la comédie : mais il y parle en général des jeux nécessaires à la récréation de l'esprit, qu'il rapporte à une vertu qu'Aristote a nommée *eutrapelia*[2], par un terme qu'il nous faudra bientôt expliquer.

Au troisième article, la question qu'il examine est à savoir s'il peut y avoir de l'excès dans les divertissements et dans les jeux : et il démontre qu'il peut y en avoir, sans dire encore un seul mot de la comédie au corps de l'article, en sorte qu'il n'y a là aucun embarras.

Ce qui fait la difficulté, c'est que saint Thomas, dans ce même article, se fait une objection qui est la troisième en ordre, où, pour montrer qu'il ne peut y avoir d'excès dans les jeux, il propose l'art *des baladins*, HISTRIONUM, *histrions*, comme le traduisent quelques-uns de nos auteurs, qui ne trouvent point dans notre langue de terme assez propre pour exprimer ce mot latin; n'étant pas même certain qu'il faille entendre par là les comédiens. Quoi qu'il en soit, saint Thomas s'objecte à lui-même que dans cet art, quel qu'il soit et de quelque façon qu'on le tourne, on est dans l'excès du jeu, c'est-à-dire du divertissement, puisqu'on y passe la vie; et néanmoins la profession n'en est pas blâmable. A quoi il répond, qu'en effet elle n'est pas blâmable, pourvu qu'elle garde les règles qu'il lui prescrit, « qui sont de ne rien « dire et ne rien faire d'illicite, ni rien qui ne « convienne aux affaires et au temps : » et voilà tout ce que l'on tire de ce saint docteur en faveur de la comédie.

23. Mais afin que la conclusion soit légitime, il faudrait, en premier lieu, qu'il fût bien certain que, sous le nom d'*histrions*, saint Thomas eût

[1] *Conf.* lib. X, cap. XXXIII, t. I, col. 187.
[2] *De Anim. et ejus orig.* lib. I, n° 3, t. X, col. 339.

[1] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 2 *et* 5.
[2] *De Mor.* lib. IV, cap. XIV.

entendu les comédiens : et cela, loin d'être certain, est très-faux; puisque sous ce mot d'*histrions* il comprend manifestement un certain *joueur*, JOCULATOR, qui fut montré en esprit à saint Paphnuce, comme un homme qui l'égalait en vertu. Or, constamment ce n'était pas un comédien, mais un simple « joueur de flûte qui « gagnait sa vie à cet exercice dans un village, » *in vico*, comme il paraît par l'endroit de la vie de ce saint solitaire, qui est cité par saint Thomas[1]. Il n'y a donc rien, dans ce passage, qui favorise les comédiens : au contraire, on peut remarquer que Dieu voulant faire voir à un grand saint que dans les occupations les plus vulgaires il s'élevait des âmes cachées, d'un rare mérite, il ne choisit pas des comédiens, dont le nombre était alors si grand dans l'empire, mais un homme qui gagnait sa vie à jouer d'un instrument innocent : qui encore se trouva si humble, qu'il se croyait le dernier de tous les pécheurs, à cause, dit-il, que de la vie des voleurs il avait passé *à cet état honteux*, FŒDUM ARTIFICIUM, comme il l'appelait : non qu'il y eût rien de vicieux, mais parce que la flûte était parmi les anciens un des instruments les plus méprisés : à quoi il faut ajouter qu'il quitta ce vil exercice aussitôt qu'il eut reçu les instructions de saint Paphnuce : et c'est à quoi se réduit cette preuve si décisive, qu'on prétend tirer de saint Thomas à l'avantage de la comédie.

Secondement, lorsqu'il parle dans cet endroit du plaisir que ces *histrions* donnaient au peuple *en paroles et en actions*, il ne sort point de l'idée des discours facétieux accompagnés de gestes plaisants : ce qui est encore bien éloigné de la comédie. On n'en voit guère en effet, et peut-être point, dans le temps de ce saint docteur. Dans son livre sur les Sentences, il parle lui-même des « jeux du théâtre comme de jeux qui furent « autrefois : » *ludi qui in theatris agebantur*[2] : et dans cet endroit, non plus que dans tous les autres où il traite des jeux de son temps, les théâtres ne sont pas seulement nommés. Je ne les ai non plus trouvés dans saint Bonaventure son contemporain. Tant de décrets de l'Église et le cri universel des saints Pères les avait décrédités, et peut-être renversés entièrement. Ils se relevèrent quelque temps après sous une autre forme, dont il ne s'agit pas ici, mais, comme l'on ne voit pas que saint Thomas en ait fait aucune mention, l'on peut croire qu'ils n'étaient pas beaucoup en vigueur de son temps, où l'on ne voit guère que des récits ridicules d'histoires pieuses, ou en tout cas certains *jongleurs*, JOCULATORES, qui divertissaient le peuple, et qu'on prétend à la fin que saint Louis abolit, par la peine qu'il y a toujours à contenir de telles gens dans les règles de l'honnêteté.

24. Quoi qu'il en soit, en troisième lieu, il ne faut pas croire que saint Thomas ait été capable d'approuver les bouffonneries dans la bouche des chrétiens, puisque, parmi les conditions sous lesquelles il permet les réjouissances, il exige, entre autres choses, « que la gravité n'y soit pas « entièrement relâchée; *ne gravitas animæ totaliter resolvatur*[1]. » Il faudrait donc, pour tirer de saint Thomas quelque avantage, faire voir, par ce saint docteur, que cette condition convienne aux bouffonneries poussées à l'extrémité dans nos théâtres, où l'on en est comme enivré; et prouver que quelque reste de gravité s'y conserve encore parmi ces excès. Mais saint Thomas est bien éloigné d'une doctrine si absurde, puisqu'au contraire dans son commentaire sur ces paroles de saint Paul : « Qu'on n'entende « point parmi vous de saleté, *turpitudo;* de pa- « roles folles, *stultiloquium;* de bouffonneries, « *scurrilitas*[2]; » il explique ainsi ces trois mots : « L'apôtre, dit-il[3], exclut trois vices, *tria vitia* « *excludit:* la saleté, *turpitudinem,* qui se trouve « *in tactibus turpibus et amplexibus et osculis* « *libidinosis,* » car c'est ainsi qu'il l'explique : « les folles paroles, *stultiloquium;* c'est-à-dire, « continue-t-il, celles qui provoquent au mal, « *verba provocantia ad malum :* et enfin les bouf- « fonneries, *scurrilitatem;* c'est-à-dire, poursuit « saint Thomas, les paroles de plaisanterie, par « lesquelles on veut plaire aux autres : » et contre lesquelles il allègue ces paroles de Jésus-Christ en saint Matthieu[4] : « On rendra compte à Dieu « de toute parole oiseuse : *id est verbum joculato-* « *rium per quod volunt inde placere aliis : De* « *omni verbo otioso, etc.* »

Il compte donc manifestement ces trois choses parmi les vices, *tria vitia*, et reconnaît un vice ou une malice particulière dans les paroles *par lesquelles on veut plaire aux autres* et les faire rire, distincte de celle des paroles qui portent au mal; ce qui bannit manifestement la bouffonnerie, ou, pour parler plus précisément, la plaisanterie, du milieu des chrétiens, comme une action légère, indécente, en tout cas oisive, selon saint Thomas, et indigne de la gravité des mœurs chrétiennes.

25. En quatrième lieu, quand il serait vrai,

[1] *Vit. Patr. Ruf. in Paphn.* cap. XVI, *Hist. Laus.* chap. LXIII.
[2] *In* 4. *dist.* XVI, *q.* IV, *art.* 2. *c.*

[1] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 2. *c.*
[2] *Eph.* V, 4.
[3] *Comm. in Ep. ad Eph.* cap. V, *lect.* 2.
[4] *Matth.* XII, 36.

ce qui n'est pas, que saint Thomas, à l'endroit que l'on produit de sa Somme[1], ait voulu parler de la comédie; soit qu'elle ait été ou n'ait pas été en vogue de son temps, il est constant que le divertissement qu'il approuve doit être revêtu de trois qualités, dont « la première et la principale est qu'on ne recherche point cette délectation dans des actions ou des paroles malhonnêtes ou nuisibles : la seconde, que la gravité n'y soit pas entièrement relâchée : la troisième, qu'elle convienne à la personne, au temps et au lieu. » Pour donc prouver quelque chose, et pour satisfaire à la première condition, d'abord il faudrait montrer, ou qu'il ne soit pas nuisible d'exciter les passions les plus dangereuses, ce qui est absurde; ou qu'elles ne soient pas excitées par les délectables représentations qu'on en fait dans les comédies, ce qui répugne à l'expérience et à la fin même de ces représentations, comme on a vu : ou enfin, que saint Thomas ait été assez peu habile pour ne pas sentir qu'il n'y a rien de plus contagieux pour exciter les passions, particulièrement celle de l'amour, que les discours passionnés : ce qui serait la dernière des absurdités, et la plus aisée à convaincre par les paroles de ce saint, si la chose pouvait recevoir le moindre doute. Voilà pour ce qui regarde la première condition. Nous avons parlé de la seconde, qui regarde les bouffonneries; et la troisième paraîtra quand nous traiterons des circonstances du temps par rapport aux fêtes et au carême.

Cela posé, nous ferons encore une cinquième réflexion sur ces paroles de saint Thomas dans la troisième objection de l'article troisième. « Si les histrions poussaient le jeu et le divertissement jusqu'à l'excès, ils seraient tous en état de péché : tous ceux qui se serviraient de leur ministère ou leur donneraient quelque chose seraient dans le péché. » Saint Thomas laisse passer ces propositions, qui en effet sont incontestables; et il n'excuse ces *histrions*, quels qu'ils soient, qu'en supposant que leur action *de soi*, n'a rien de mauvais ni d'excessif, *secundum se.* Si donc il se trouve dans le fait, quel que soit cet exercice *en soi-même*, que parmi nous il est revêtu de circonstances nuisibles, il faudra demeurer d'accord, selon la règle de saint Thomas, que ceux qui y assistent, quoiqu'ils se vantent de n'en être point émus, et que peut-être ils ne le soient point sensiblement, ne laissent pas de participer au mal qui s'y fait, puisque bien certainement ils y contribuent.

Enfin en sixième lieu, encore que saint Thomas spéculativement et en général ait mis ici l'art des baladins ou des comédiens, ou en quelque sorte qu'on veuille traduire ce mot *histrio*, au rang des arts innocents; ailleurs, où il en regarde l'usage ordinaire, il le compte parmi les arts infâmes, et le gain qui en revient, parmi les gains illicites et honteux; « tels que sont, dit-il[1], le gain qui provient de la prostitution et du métier d'histrion : *quœdam dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio et histrionatu, et aliis hujusmodi.* » Il n'apporte ni limitation ni tempérament à ses expressions, ni à l'horreur qu'il attire à cet infâme exercice. On voit à quoi il compare ce métier, qu'il excuse ailleurs. Comment concilier ces deux passages, si ce n'est en disant que lorsqu'il l'excuse, ou, si l'on veut, qu'il l'approuve, il le regarde selon une idée générale abstraite et métaphysique; mais que, lorsqu'il le considère naturellement de la manière dont on le pratique, il n'y a point d'opprobre dont il ne l'accable?

Voilà donc comment saint Thomas favorise la comédie : les deux passages de sa Somme, dont les défenseurs de cet infâme métier se font un rempart, sont renversés sur leur tête; puisqu'il paraît clairement, en premier lieu, qu'il n'est pas certain qu'il ait parlé de la comédie; en second lieu, que plutôt il est certain qu'il n'en a pas voulu parler; en troisième lieu, sans difficulté et démonstrativement, que quand il aurait voulu donner quelque approbation à la comédie, *en elle-même*, spéculativement et en général, la nôtre en particulier et dans la pratique est exclue ici selon ses principes, comme elle est ailleurs absolument détestée par ses paroles expresses. Que des ignorants viennent maintenant nous opposer saint Thomas, et faire d'un si grand docteur un partisan de nos comédies!

26. Après saint Thomas, le docteur qu'on nous oppose le plus c'est saint Antonin : mais d'abord on le falsifie en lui faisant dire ces paroles dans sa seconde partie[2] : « La comédie est un mélange de paroles et d'actions agréables pour son divertissement ou pour celui d'autrui, etc. » On ajoute ici dans le texte le terme de *comédie* qui n'y est pas : saint Antonin parle en général *des paroles* ou *des actions divertissantes et récréatives :* ce sont les mots de ce saint, qui n'emportent nullement l'idée de la comédie, mais seulement celle ou d'une agréable conversation, ou en tout cas des jeux innocents : « tels que sont, ajoute-t-il, la toupie pour les enfants, le jeu de paume, le jeu de palet, la course pour les jeunes gens, les échecs pour les hommes faits, »

[1] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 2. *c.*

[1] 2. 2. *q.* LXXXVII, *art.* 2. *ad* 2.
[2] *S. Anton. II. part. tit.* 1, cap. XXIII, § I

et ainsi du reste, sans encore dire un seul mot de la comédie.

Il est vrai qu'en cet endroit de sa seconde partie, après un fort long discours où il condamne amplement le jeu de dés, il vient à d'autres matières par exemple, à plusieurs métiers, et enfin à celui des *histrions*[1], qu'il approuve au même sens et aux mêmes conditions que saint Thomas, qu'il allègue sans s'expliquer davantage : de sorte qu'il n'y a rien ici autre chose à lui répondre que ce qu'on a dit sur saint Thomas.

Dans sa troisième partie[2], il parle expressément des représentations qui étaient en vogue *de son temps*, cent cinquante ans environ après saint Thomas : *repræsentationes quæ fiunt hodie;* pour indiquer qu'elles étaient nouvelles et introduites depuis peu; et il déclare qu'elles sont défendues en certains cas et en certaines circonstances qu'il remarque; dont l'une est, *si on y représente des choses malhonnêtes;* TURPIA. Nous pouvons tenir pour malhonnête tout ce qui flatte la concupiscence de la chair; et si saint Antonin n'a pas prévu le cas de nos comédies, ni les sentiments de l'amour profane dont on fait le fond de ces spectacles, c'est qu'en ce temps on songeait à de tout autres représentations, comme il paraît par les pièces qui nous en restent. Mais on peut voir l'esprit de saint Antonin sur ces dangereuses tendresses de nos théâtres, lorsqu'il réduit la musique « à chanter ou les louanges de « Dieu, ou les histoires des paladins, ou d'autres « choses honnêtes, en temps et lieu convena- « ble[3]. » Un si saint homme n'appellerait jamais honnêtes les chants passionnés, puisque même sa délicatesse va si loin qu'il ne permet pas d'entendre *le chant des femmes;* parce qu'il est *périlleux*, et, comme il parle, *incitativum ad lasciviam*.

On peut entendre par là ce qu'il aurait jugé de nos opéras, et s'il aurait cru moins dangereux de voir des comédiennes jouer si passionnément le personnage d'amantes avec tous les malheureux avantages de leur sexe. Que si on ajoute à ces sentiments de saint Antonin, les conditions qu'il exige dans les réjouissances, qui sont « d'être ex- « cluses du temps de la pénitence et du carême, « de ne faire pas négliger l'office divin[4], » et encore avec tout cela d'être si rares et *en si petite quantité*[5], qu'elles tiennent dans la vie humaine le même rang que le sel dans nos nourritures ordinaires, non-seulement la Dissertation n'y sera pas appuyée, mais encore elle y sera condamnée en tous ses chefs.

27. En voici deux principaux, où elle attaque manifestement les plus saintes pratiques de l'Église. L'un est celui où l'auteur approuve que la comédie partage avec Dieu et avec l'office divin les jours de dimanche : et l'autre où il abandonne à ce divertissement même *le temps de carême :* « encore, continue-t-il, que ce soit un temps con- « sacré à la pénitence, un temps de larmes et de « douleurs pour les chrétiens; un temps où, pour « me servir des termes de l'Écriture, la musique « doit être importune, et auquel le spectacle et la « comédie paraissent peu propres, et devraient, « ce semble, être défendus. » Malgré toutes ces raisons, qu'il semble n'avoir proposées que pour passer par-dessus, malgré le texte de l'Écriture dont il les soutient, il autorise l'abus de jouer les comédies durant ce saint temps.

28. C'est confondre toutes les idées que l'Écriture et la tradition nous donnent du jeûne. Le jour du jeûne est si bien un jour d'affliction, que l'Écriture n'explique pas autrement le jeûne que par ce terme : *Vous affligerez vos âmes*[1], c'est-à-dire, vous jeûnerez. C'est pour entrer dans cet esprit d'affliction, qu'on introduit cette pénible soustraction de la nourriture. Pendant qu'on prenait sur le nécessaire de la vie, on n'avait garde de songer à donner dans le superflu : au contraire, on joignait au jeûne tout ce qu'il y a d'affligeant et de mortifiant, le sac, la cendre, les pleurs; parce que c'était *un temps d'expiation et de propitiation pour ses péchés;* où il fallait être affligé et non pas se réjouir.

Le jeûne a encore un caractère particulier dans le Nouveau Testament, puisqu'il est une expression de la douleur de l'Église dans le temps qu'elle aura perdu son époux : conformément à cette parole de Jésus-Christ même[2] : « Les amis de « l'Époux ne peuvent pas s'affliger pendant que « l'Époux est avec eux : il viendra un temps que « l'Époux leur sera ôté, et alors ils jeûneront. » Il met ensemble l'affliction et le jeûne, et l'un et l'autre, selon lui, sont le caractère des jours où l'Église pleure la mort et l'absence de Jésus-Christ. Les saints Pères expliquent aussi que c'est pour cette raison, qu'approchant le temps de sa passion, et dans le dessein de s'y préparer, on célébrait le jeûne le plus solennel, qui est celui du carême. Pendant ce temps consacré à la pénitence et à la mémoire de la passion de Jésus-Christ, toutes les réjouissances sont interdites : de tout temps, on s'est abstenu d'y célébrer des

[1] *S. Anton. II. part. tit.* I, cap. XXIII, § 14.
[2] III. *part. tit.*, VIII, cap. IV, § 12.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid. et II. part. tit.* I, cap. XXIII, § 14.
[5] *Ibid.* § 1 et 14.

[1] *Levit.* XVI, 29 et seqq. XXIII, 29. *Num.* XXIX : 7. XXX, 14.
[2] *Matt.* IX, 15.

mariages[1]; et pour peu qu'on soit versé dans la discipline, on en sait toutes les raisons. Il ne faut pas s'étonner que durant ce temps on défende spécialement les spectacles : quand ils seraient innocents, on voit bien que cette marque de la joie publique ne conviendrait pas avec le deuil solennel de toute l'Église : loin de permettre les plaisirs et les réjouissances profanes, elle s'abstenait des saintes réjouissances, et il était défendu d'y célébrer les nativités des saints[2]; parce qu'on ne pouvait les célébrer qu'avec une démonstration de la joie publique. Cet esprit se conserve encore dans l'Église, comme le savent et l'expliquent ceux qui en entendent les rites. C'est encore dans le même esprit qu'on ne jeûne point le dimanche, ni durant le temps d'entre Pâques et la Pentecôte; parce que ce sont des jours destinés à une sainte réjouissance, où l'on chante l'*Alleluia*, qui est la figure du cantique et de la joie du siècle futur. Si le jeûne ne convient pas au temps d'une sainte joie, doit-on l'allier avec les réjouissances profanes, quand d'ailleurs elles seraient permises? convient-il d'entendre alors, ou des bouffons dont les discours éteignent l'esprit de componction, ou des comédies qui vous remplissent la tête de plaisirs vains et mondains, quand ils seraient innocents?

29. Malgré ces saintes traditions, et malgré encore le passage exprès que l'auteur produit *pour exclure la musique des jours de deuil*[3], il permet les comédies *dans tout le carême*. Il ne mériterait pas d'être seulement écouté, s'il ne nous donnait encore une fois saint Thomas pour garant de ses erreurs. Après donc avoir proposé toutes les raisons qu'il a sues pour bannir la comédie du carême : « Je réponds à cela, dit-il, avec les « propres paroles de saint Thomas; » et il cite un article de ce saint docteur sur les Sentences[4], qui est le même que nous avons allégué pour un autre sujet[5].

Mais d'abord il est certain qu'il ne s'y agit point du carême, dont il n'y a pas un mot dans tout cet endroit : mais quand on voudrait, comme il est juste, étendre au carême, jusqu'à un certain degré, ce que propose ce saint docteur en général sur l'état des pénitents, il n'y aurait rien qui ne fût contraire à la prétention de notre auteur.

Saint Thomas traite ici trois questions, dont les deux premières appartiennent au sujet des jeux : dans l'une, il parle des jeux en général; dans l'autre, il vient aux spectacles. En parlant des jeux en général, et sans encore entrer dans ce qui regarde les spectacles, il défend aux pénitents de s'abandonner dans leur particulier aux jeux réjouissants, parce que « la pénitence de« mande des pleurs et non pas des réjouissances[1] : » et tout ce qu'il leur permet « est d'user modéré« ment de quelques jeux, en tant qu'ils relâchent « l'esprit et entretiennent la société entre ceux « avec qui ils ont à vivre; » ce qui ne dit rien encore, et se réduit, comme on voit, à bien peu de chose. Mais dans la seconde question, où il s'agit en particulier des spectacles, il décide nettement que les pénitents les doivent éviter : *spectacula vitanda pœnitenti*[2] : et non-seulement ceux qui sont mauvais de leur nature, *dont ils doivent s'abstenir plus que les autres;* mais encore ceux *qui sont utiles et nécessaires à la vie* parmi lesquels il range la chasse.

On sait sur ce sujet la sévérité de l'ancienne discipline, dont il est bon en tout temps de se souvenir. Elle interdisait aux pénitents tous les exercices qui dissipent l'esprit; et cette règle était si bien établie, qu'encore au treizième siècle, saint Thomas, comme on voit, n'en relâche rien. Parmi les sermons de saint Ambroise on en trouve un de saint Césaire, archevêque d'Arles, où il répète trois et quatre fois que celui « qui chasse pen« dant le carême, *horum quadraginta dierum « curriculo,* ne jeûne pas : encore, poursuit-il, « qu'il pousse son jeûne jusqu'au soir, » selon la coutume constante de ce temps-là : « il pouvait bien « avoir mangé plus tard; mais cependant il n'aura « point jeûné au Seigneur : » *potes videri tardius te refecisse, non tamen Domino jejunasse*[3] : ce saint écrivait à la fin du sixième siècle. Dans le neuvième, le grand pape Nicolas Ier impose encore aux Bulgares, qui le consultaient, la même observance[4], selon la tradition des siècles précédents. Cette sévérité venait de l'ancienne discipline des pénitents, qu'on étendait, comme on voit, jusqu'au carême, où toute l'Église se mettait en pénitence; et, de peur qu'on ne s'imagine que cette discipline des pénitents fût excessive ou déraisonnable, saint Thomas l'appuie de cette raison : que ces spectacles et ces exercices « em« pêchent la récollection des pénitents, et que « leur état étant un état de peine, l'Église a droit « de leur retrancher par la pénitence, même des « choses utiles, mais qui ne leur sont pas pro« pres[5]; » sans y apporter d'autre exception que

[1] *Conc. Laodic. can.* 52, t. I *Conc.* col. 1506.
[2] *Ibid. can.* 51.
[3] *Eccli.* XXII, 6.
[4] *In* 4 *dist.* XVI, *q.* IV, *art.* 2, *in corp.*
[5] Ci-dessus, n° 23.

[1] *In.* 4 *dist.* XVI, *ad q.* 1, *c.*
[2] *Ad* 2, *q. ead.*
[3] *Ambr. in ant. ed. serm.* XXXIII; *nunc in App. Op. S. Aug. serm.* CXLVI, t. V, col. 257.
[4] *Resp. ad consult. Bulg.* cap. XLIV, t. VIII *Conc.* col. 533.
[5] *Ubi sup. ad* 2.

le cas de nécessité : ubi necessitas exposcit; comme serait dans la chasse s'il en fallait vivre : tout cela conformément aux canons, à la doctrine des saints, et au Maître des Sentences [1]. Par toutes ces autorités, après avoir *modéré* les divertissements qu'un pénitent peut se permettre en particulier pour le relâchement de l'esprit et la société, il lui défend tous les spectacles publics et tous les exercices qui dissipent : cependant le dissertateur trouve en cet endroit qu'on peut entendre la comédie *tout le carême* (ce sont ses mots), sans que cela répugne à l'esprit de gémissement et de pénitence dont l'Église y fait profession publique : et voilà ce qu'il appelle répondre *avec les propres paroles de saint Thomas*.

Le même saint parle encore de cette matière dans la question de la Somme que nous avons déjà tant citée, article quatrième [2], où il demande s'il peut y avoir quelque péché dans le défaut du jeu : c'est-à-dire en rejetant tout ce qui relâche ou divertit l'esprit; car c'est là ce qu'il appelle jeu, et il se fait d'abord cette objection [3], qu'il semble qu'en cette matière « on ne puisse pécher « par défaut, puisqu'on ne prescrit point de pé- « ché au pénitent à qui pourtant on interdit tout « jeu : » conformément à un passage d'un livre qu'on attribuait alors à saint Augustin [4], où il est porté « que le pénitent se doit abstenir des « jeux et des spectacles du siècle, s'il veut obte- « nir la grâce d'une entière rémission de ses pé- « chés. » Ce passage était dans le texte du Maître des Sentences [5], et la doctrine en passait pour indubitable, parce qu'elle était conforme à tous les canons. Saint Thomas répond aussi « que les « pleurs sont ordonnés au pénitent ; et c'est pour- « quoi le jeu lui est interdit, parce que la raison « demande qu'il lui soit diminué. » C'est toute la restriction qu'il apporte ici, laquelle ne regarde point les jeux publics, puisqu'il ne retranche rien de la défense des spectacles, qu'il laisse par conséquent en son entier, comme portée expressément par tous les canons où il est parlé de la pénitence, ainsi qu'il l'a reconnu dans le passage qu'on vient de voir sur les Sentences.

Qu'on ne fasse donc point ce tort à saint Thomas, de le faire auteur d'un si visible relâchement de la discipline : c'est assez de l'avoir fait, sans qu'il y pensât, le défenseur de la comédie, sans encore lui faire dire qu'on la peut jouer dans le carême, quoiqu'il n'y ait pas un seul mot dans tous ses ouvrages qui tende à cela de près ou de loin ; et qu'au contraire il ait enseigné si expressément que les spectacles publics répugnent à l'esprit de pénitence que l'Église veut renouveler dans le carême.

30. Pour ce qui regarde les dimanches, notre auteur commence par cette remarque : « que les « saints jours nous sont donnés non-seulement « pour les sanctifier, et pour vaquer plus qu'aux « autres au service de Dieu, mais encore pour « prendre du repos, à l'exemple de Dieu même : » d'où il conclut « que le plaisir étant le repos de « l'homme, » selon saint Thomas, il peut prendre au jour de dimanche celui de la comédie pourvu que ce soit après l'office achevé : à quoi il tâche encore de tirer saint Thomas, qui premièrement ne dit rien de ce qu'il lui fait dire ; et secondement, quand il le dirait, on n'en pourrait rien conclure pour la comédie, qui est le sujet dont il s'agit.

J'aurais tort de m'arrêter davantage à réfuter un auteur qui n'entend pas ce qu'il lit : mais il faut d'autant moins souffrir ses profanations sur l'Écriture et sur le repos de Dieu, qu'elles tendent à renverser le précepte de la sanctification du sabbat. Il est donc vrai que nous lisons ces paroles dans l'Exode [1] : « Vous travaillerez du- « rant six jours : le septième, vous cesserez votre « travail, afin que votre bœuf et votre âne, » et en leur figure, tous ceux dont le travail est continuel, « se reposent, et que le fils de votre es- « clave et l'étranger se relâchent. » Nous pouvons dire ici avec saint Paul [2] : « Est-ce que Dieu a « soin des bœufs ? » *Numquid de bobus cura est Deo?* Non sans doute, il n'en a pas soin pour faire un précepte exprès de leur repos : mais sa bonté paternelle, qui *sauve les hommes et les animaux*, comme dit David [3], pourvoit au soulagement même des bêtes, afin que les hommes apprennent, par cet exemple, à ne point accabler leurs semblables de travaux : ou bien c'est que cette bonté s'étend jusqu'à prendre soin de nos corps, et jusqu'à les soulager dans un travail qui nous est commun avec les animaux, en sorte que ce repos du genre humain est un second motif moins principal de l'institution du sabbat. Conclure de là que les jeux, et encore les jeux publics, aient été permis à l'ancien peuple, c'est tellement en ignorer la constitution et les coutumes, qu'on ne doit répondre que par le mépris à de si pitoyables conséquences. Le repos de l'ancien peuple consistait à se relâcher de son travail pour méditer la loi de Dieu, et s'occuper de son

[1] *Mag.* 4. *dist.* XVI.
[2] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 4.
[3] *Object.* I.
[4] *Lib. de ver. et fal. pœnit.* chap. XV, n° 31. *Op. S. Aug. in App.* t. VI, col. 239.
[5] *Lib.* IV, *dist.* XVI.

[1] *Exod.* XXIII, 12.
[2] I. *Cor.* IX, 9.
[3] *Ps.* XXXV, 7.

service. Rechercher son plaisir, et encore un plaisir d'une aussi grande dissipation que celui de la comédie, quand on aurait songé alors à de semblables divertissements, eût été une profanation manifeste du saint jour. Isaïe y est exprès, puisque Dieu y reproche aux Juifs, trois à quatre fois[1], *d'avoir fait leur volonté*, d'avoir cherché leur plaisir *en son saint jour;* d'avoir regardé *le sabbat comme un jour de délices*, ou comme un jour *d'ostentation et de gloire* humaine : il leur montre la délectation qu'il fallait chercher en ce jour : « Vous vous délecterez, dit-il[2], dans le Seigneur. » D'autres le tournent d'une autre manière, mais qui va toujours à même fin, puisqu'il demeure pour assuré que les délices et la gloire du sabbat est de mettre son plaisir en Dieu : et maintenant on nous vient donner le plaisir de la comédie, où les sens sont si émus, comme une imitation du repos de Dieu et une partie du repos qu'il a établi. Mais laissons les raisonnements aussi faibles que profanes de cet auteur : quiconque voudra défendre les comédies du dimanche par ses raisonnements ou par d'autres, quels qu'ils soient, qu'il nous dise quel privilége a le métier de la comédie par-dessus les autres, pour avoir droit d'occuper le jour du Seigneur, ou de s'en approprier une partie? est-ce un art plus libéral ou plus favorable que la peinture et que la sculpture, pour ne point parler des autres ouvrages plus nécessaires à la vie? Les comédiens ne vivent-ils pas de ce travail odieux? et comment peut-on excuser ceux qui les font travailler, en leur donnant le salaire de leur ouvrage? En vérité on pousse trop loin la licence : les commandements de Dieu, et en particulier celui qui regarde la sanctification des fêtes sont trop oubliés, et bientôt le jour du Seigneur sera moins à lui que tous les autres; tant on cherche d'explication pour l'abandonner à l'inutilité et au plaisir.

Après cela, je ne daignerais répondre à la vaine excuse qu'on fournit à la comédie dans les jours de fête, sous prétexte qu'elle ne commence qu'après l'office, et, comme dit notre auteur, *lorsque les églises sont fermées*. Qui empêchera que par la même raison l'on ne permette les autres ouvrages, sans doute plus favorables et plus nécessaires? Qui a introduit ce retranchement du saint jour? et pourquoi n'aura-t-il pas ses vingt-quatre heures comme les autres? J'avoue qu'il y a des jeux que l'Église même ne défend absolument que durant l'office; mais la comédie ne fut jamais de ce nombre. La discipline est constante sur ce sujet jusqu'aux derniers temps; et le concile de Reims sur la fin du siècle passé, au titre *des Fêtes*, après avoir nommé, au chapitre III, certains jeux qu'on ne doit permettre tout au plus qu'après l'office, met ensuite au chapitre VI, dans un rang entièrement séparé, « celui « du théâtre, qui souille l'honnêteté et la sainteté « de l'Église, » comme absolument défendu dans les saints jours. Saint Charles avait prononcé de même : tous les canons anciens et modernes parlent ainsi sans restriction. Saint Thomas, qu'on ne cesse de nous alléguer pour autoriser la licence, exige[1], comme on a vu[2], pour une des conditions des divertissements innocents, *que le temps en soit convenable :* pourquoi, si ce n'est pour nous faire entendre qu'il y en a qu'il faut exclure des saints jours, quand ils seraient permis d'ailleurs? Au reste, on ne doit pas demander des passages exprès de ce saint docteur, ou des autres, contre cet indigne partage qu'on fait des jours saints : ils n'avaient garde de reprendre dans leur temps ce qui était inouï, ni de prévoir une profanation du dimanche, qui est si nouvelle que nos pères l'ont vu commencer. Que sert donc de nous alléguer un mauvais usage, contre lequel tous les canons réclament? Il ne faut pas croire que tout ce qu'on tolère à cause de la dureté des cœurs devienne permis; ou que tout ce que la police humaine est obligée d'épargner, passe de même au jugement de Dieu. Après tout, que sert aux comédiens et à ceux qui les écoutent, qu'on leur laisse libre le temps de l'office? y assistent-ils davantage? ceux qui fréquentent les théâtres songent-ils seulement qu'il y a des vêpres? en connaît-on beaucoup qui, affectionnés au sermon et à l'office de la paroisse, après les avoir ouïs, aillent perdre à la comédie, dans une si grande effusion d'une joie mondaine, l'esprit de recueillement et de componction que la parole de Dieu et ses louanges auront excité? Disons donc que les comédies ne sont pas faites pour ceux qui savent sanctifier les fêtes dans le vrai esprit du christianisme, et assister sérieusement à l'office de l'Église.

31. Après avoir purgé la doctrine de saint Thomas des excès dont on la chargeait, à la fin il faut avouer, avec le respect qui est dû à un si grand homme, qu'il semble s'être un peu éloigné, je ne dirai pas des sentiments dans le fond, mais plutôt des expressions des anciens Pères sur le sujet des divertissements. Cette discussion ne nous sera pas inutile, puisqu'elle nous fournira des principes pour juger des pièces comiques, et en général de tous les discours qui font rire. Je dirai donc, avant toutes choses, que je ne sais aucun des anciens qui, bien éloigné de ranger

[1] *Is.* LVIII, 13.
[2] *Ibid.* 14.

[1] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 2.
[2] Ci-dessus, n° 25.

les plaisanteries sous quelque acte de vertu, ne les ait regardées comme vicieuses, quoique non toujours criminelles, ni capables de damner les hommes. Le moindre mal qu'ils y trouvent, c'est leur inutilité, qui les met au rang *des paroles oiseuses,* dont Jésus-Christ nous enseigne *qu'il faudra rendre compte au jour du jugement* [1]. Quelle que soit la sévérité qu'on verra dans les saints docteurs, elle sera toujours au-dessous de celle de Jésus-Christ, qui soumet à un jugement si rigoureux, non pas les paroles mauvaises, mais les paroles inutiles. Il ne faudra donc pas s'étonner d'entendre blâmer aux Pères la plaisanterie. Pour la vertu d'*eutrapélie,* que saint Thomas a prise d'Aristote, il faut avouer qu'ils ne l'ont guère connue. Les traducteurs ont tourné ce mot grec *eutrapélie*, urbanité, politesse, *urbanitas :* selon l'esprit d'Aristote, on le peut traduire, plaisanterie, raillerie; et pour tout comprendre, agrément ou vivacité de conversation, accompagné de discours plaisants; pour mieux dire, de mots qui font rire. Car c'est ainsi qu'il s'en explique en termes formels, quand il parle de cette vertu dans ses Morales [2]. Elle est si mince, que le même nom que lui donne ce philosophe, saint Paul le donne à un vice qui est celui que notre Vulgate a traduit *scurrilitas*, qu'on peut tourner, selon les Pères, par un terme plus général, plaisanterie, art de faire rire; ou, si l'on veut, bouffonnerie : saint Paul l'appelle εὐτραπελία, *eutrapelia* [3], et le joint aux paroles sales ou déshonnêtes, et aux paroles folles, *turpitudo, stultiloquium.* Ainsi donc, selon cet apôtre, les trois mauvais caractères du discours, c'est d'être déshonnête, ou d'être fou, léger, inconsidéré, ou d'être plaisant et bouffon, si on le veut ainsi traduire : car tous ces mots ont des sens qu'il est malaisé d'expliquer par des paroles précises. Et remarquez que saint Paul nomme un tel discours de son plus beau nom : car il pouvait l'appeler βωμολοχία (*bomolochia*), qui est le mot propre que donnent les Grecs, et qu'Aristote a donné lui-même à la *bouffonnerie,* SCURRILITAS [4]. Mais saint Paul, après avoir pris la plaisanterie sous la plus belle apparence, et l'avoir nommée de son plus beau nom, la range parmi les vices : non qu'il soit peut-être entièrement défendu d'être quelquefois plaisant; mais c'est qu'il est malhonnête de l'être toujours, et comme de profession. Saint Thomas, qui n'était pas attentif au grec, n'a pu faire cette réflexion sur l'expression de saint Paul; mais elle n'a pas échappé à saint

[1] *Matt.* XII, 36.
[2] *De Mor.* lib. IV, cap. XIV.
[3] *Eph.* V, 4.
[4] *Ibid.*

Chrysostôme, qui a bien su décider que le terme d'*eutrapelos* signifie un homme qui se tourne aisément de tous côtés [1]; qui est aussi l'étymologie qu'Aristote donne à ce mot : mais ce philosophe le prend en bonne part, au lieu que saint Chrysostôme regarde la mobilité de cet homme qui se revêtit de toutes sortes de formes pour divertir le monde, ou le faire rire, comme un caractère de légèreté qui n'est pas digne d'un chrétien [2].

C'est ce qu'il répète cent fois; et il le prouve par saint Paul, qui dit *que ces choses ne conviennent pas ;* car, ou la Vulgate a traduit : *Scurrilitas quæ ad rem non pertinet;* en rapportant ces derniers mots à la seule plaisanterie; le grec porte que *toutes ces choses*, dont l'apôtre vient de parler, *ne conviennent pas ;* et c'était ainsi que portait anciennement la Vulgate, comme il paraît par saint Jérôme, qui y lit, *non pertinent.* Quoi qu'il en soit, saint Chrysostôme explique que ces trois sortes de discours, le déshonnête, celui qui est fou, et celui qui est plaisant ou qui fait rire, *ne conviennent pas* à un chrétien; et il explique, *qu'ils ne nous regardent point;* qu'ils ne sont point de notre état, ni de la vocation du christianisme. Il comprend, sous ces discours qui ne conviennent pas à un chrétien, même ceux qu'on appelait parmi les Grecs et les Latins, ἀστεῖα, *urbana :* par où ils expliquaient les plaisanteries les plus polies. « Que « vous servent, dit-il, ces politesses, *asteia,* si « ce n'est que vous faites rire? » Et un peu après : « Toutes ces choses qui ne nous sont d'aucun usage, « et dont nous n'avons que faire, ne sont point de « notre état. Qu'il n'y ait donc point parmi nous « de parole oiseuse : » où il fait une allusion manifeste à la sentence de Jésus-Christ, qui défend *la parole oiseuse ou inutile* [3]. Ce Père fait voir les suites fâcheuses de ces inutilités, et ne cesse de répéter que les discours *qui font rire,* quelque polis qu'ils semblent d'ailleurs, *asteia,* sont indignes des chrétiens, s'étonnant même, et déplorant *qu'on ait pu les attribuer à une vertu* [4]. Il est clair qu'il en veut à Aristote, qui est le seul où l'on trouve cette vertu que saint Chrysostôme ne voulait pas reconnaître. On a déjà vu que c'est d'Aristote que ce Père a pris l'étymologie de l'*eutrapélie :* ainsi, en toutes manières, il le regardait dans cette homélie; et ceux qui connaissent le génie de saint Chrysostôme, dont tous les discours sont remplis d'une érudition ca-

[1] *Hom.* VI *in Matt.* n° 7, t. VII, pag. 99. *Hom.* XVII *in Ep. ad Eph.* n° 3, t. XI, pag. 125.
[2] *Chrysost. ubi sup.*
[3] *Matt.* XII, 36.
[4] *Ibid.*

chée sur les anciens philosophes, qu'il a coutume de reprendre sans les nommer, n'en douteront pas. Voilà donc ce qu'il a pensé de la vertu d'*eutrapélie*, peu connue des chrétiens de ces premiers temps. Théophylacte et Œcuménius [1] ne font que l'abréger, selon leur coutume, et n'adoucissent par aucun endroit la doctrine de leur maître.

32. Les Latins ne sont pas moins sévères. Saint Thomas cite un passage de saint Ambroise, qu'il a peine à concilier avec Aristote. Il est tiré de son livre des *Offices* [2], où ce Père traite à peu près les mêmes matières que Cicéron a traitées dans le livre de même titre, où ayant trouvé les préceptes que donne cet orateur, et les autres *philosophes du siècle*, SÆCULARES VIRI, sur ce qu'on appelle *joca*, railleries et plaisanteries, mots qui font rire, commence par observer qu'il « n'a « rien à dire sur cette partie des préceptes et de « la doctrine des gens du siècle, *de jocandi di-« sciplina :* c'est un lieu, dit-il, à passer pour « nous, *nobis prætereunda,* » et qui ne regarde pas les chrétiens : parce qu'encore, continue-t-il, qu'il y « ait quelquefois des plaisanteries hon-« nêtes et agréables, *licet interdum joca honesta « ac suavia sint,* ils sont contraires à la règle de « l'Église : » *ab ecclesiastica abhorrent regula :* à cause, dit-il, « que nous ne pouvons pratiquer ce « ce que nous ne trouvons point dans les Écritu-« res : » *quæ in Scripturis sanctis non reperimus ea quemadmodum usurpare possumus?* En effet, il est bien certain qu'on ne voit dans les saints livres aucune approbation, ni aucun exemple autorisé de ces discours qui font rire : en sorte que saint Ambroise, après avoir rapporté ces paroles de Notre-Seigneur : *Malheur à vous qui riez*, s'étonne que les chrétiens puissent « cher-« cher des sujets de rire : » *Et nos ridendi materiam requirimus, ut hic ridentes illic fleamus?* où l'on pourrait remarquer, qu'il défend plutôt de les chercher avec soin, que de s'en laisser récréer quand on les trouve; mais cependant il conclut « qu'il faut éviter, non-seulement « les plaisanteries excessives, mais encore toutes « sortes de plaisanteries : » *Non solum profusos, sed omnes etiam jocos declinandos arbitror;* ce qui montre que l'honnêteté qu'il leur attribue est une honnêteté selon le monde, qui n'a aucune approbation dans les Écritures, et qui, dans le fond, comme il dit, est opposée à la règle.

Saint Thomas, pour adoucir ce passage si contraire à l'*eutrapélie* d'Aristote, dit que ce Père a voulu exclure la plaisanterie, non point de la conversation, mais seulement *de la doctrine sacrée*, A DOCTRINA SACRA [1] : par où il entend toujours, ou l'Écriture, ou la prédication, ou la théologie ; comme si ce n'était qu'en de tels sujets que la plaisanterie fût défendue; mais on a pu voir que ce n'est pas cette question que saint Ambroise propose, et on sait d'ailleurs que, par des raisons qui ne blessent pas le profond savoir de saint Thomas, il ne faut pas toujours attendre de lui une si exacte interprétation des passages des saints Pères, surtout quand il entreprend de les accorder avec Aristote, dont il est sans doute qu'ils ne prenaient pas les idées.

On pourrait conjecturer, avec un peu plus de vraisemblance, que saint Ambroise ne regardait en ce lieu que les ecclésiastiques, conformément au titre du livre rétabli dans l'édition des bénédictins, en cette forme : *De Officiis ministrorum*. Mais les paroles de ce Père sont générales; ses preuves portent également contre tous les chrétiens, dont il explique par tout son livre les devoirs communs. Il est vrai que de temps en temps, et deux ou trois fois, il fait remarquer aux ministres de l'autel que ce qu'il propose à tous les fidèles les oblige plus que tous les autres, mais cela, loin de décharger le reste des chrétiens, les charge plutôt; et il est clair, tant par les paroles de saint Ambroise qu'en général par l'analogie de la doctrine des saints, qu'ils rejettent sans restriction les plaisanteries.

Si on trouve ces discours des saints Pères excessifs et trop rigoureux, saint Jérôme y apporte un tempérament sur l'Épître aux Éphésiens, où, expliquant ces deux vices marqués par saint Paul : *stultiloquium*, *scurrilitas*, il dit que le premier, c'est-à-dire le discours insensé, « est un discours « qui n'a aucun sens, ni rien qui soit digne d'un « cœur humain ; mais que la plaisanterie, *scur-« rilitas*, se fait de dessein prémédité, lorsqu'on « cherche, pour faire rire, des discours polis ou « rustiques, ou malhonnêtes, ou plaisants : *vel « urbana, vel rustica, vel turpia, vel faceta;* « qui est, dit-il, ce que nous appelons plaisan-« terie, *jocularitas :* mais celle-ci, poursuit-il, « doit être bannie entièrement des discours des « saints » c'est-à-dire, comme il l'explique, des chrétiens, « à qui, dit-il, il convient plutôt de « pleurer que de rire [2]. »

Il se fait pourtant ensuite cette objection, que « c'est une doctrine qui paraît cruelle, de n'a-« voir aucun égard à la fragilité humaine, et « de damner les hommes pour des choses qu'on « dira pour rire : « *cum etiam per jocum nos dicta damnarent :* à quoi il répond que, si l'on n'est pas damné pour cela, « on n'aura point

[1] *In Epist. ad Eph.* cap. V.
[2] *De Off. Minist.* lib. I, cap. XXIII, n° 102, t. II, col. 28, 29.

[1] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 2, *ad.* 1.
[2] *Lib.* III *in Epist. ad Eph.* chap. V, t. IV, col. 380.

« dans le ciel le degré de gloire où l'on serait « parvenu si l'on n'avait point de tels vices. » Ce sont donc des vices, des péchés, du moins véniels; ce qui est toujours bien éloigné d'Aristote, qui en a fait des actions de vertu; qui range parmi *les vices*, et qui appelle « dureté et rusticité de « ne savoir pas faire rire; et encore de blâmer « ceux qui le peuvent faire[1]. » Platon supposait, au contraire, « qu'un homme sage avait honte « de faire rire[2] : » Aristote voulait toujours raffiner sur lui, et accommoder les vertus aux opinions communes et à la coutume.

Encore que les saints Pères n'approuvassent point qu'on fît rire[3], ils reçoivent pourtant dans le discours *la douceur, les agréments, les grâces*, et un certain sel de sagesse dont parle saint Paul[4], qui fait que l'on plaît à ceux qui écoutent; que si saint Thomas, par l'autorité d'Aristote, dont on avait peine à se départir en son temps, semble peut-être pousser un peu plus avant, dans sa Somme, la liberté des plaisanteries; il y réduit néanmoins ces « sortes de délecta- « tions à être rares dans la vie, où, dit-il[5], se- « lon Aristote, il faut peu de délectation, comme « peu de sel dans les viandes par manière d'assai- « sonnement : » et il exclut tout « ce qui relâche « entièrement la gravité, » comme on a vu dans sa Somme même, et dans son Commentaire sur saint Paul, où il paraît revenir plus précisément aux expressions des saints Pères; il met avec eux la plaisanterie au nombre des vices repris par cet apôtre.

33. Il était ordinaire aux Pères de prendre à la lettre la parole de Notre-Seigneur : *Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez!* Saint Basile, qui en a conclu qu'il n'est permis de rire « en au- « cune sorte, οὐδέποτε, καθόλου, quand ce ne se- « rait qu'à cause de la multitude de ceux qui « outragent Dieu en méprisant sa loi[6], » tempère cette sentence[7] par celle-ci de l'Ecclésiastique[8] : « Le fou éclate en riant; mais le sage rit à peine « à petit bruit, » et d'une bouche timide. Conformément à cette sentence, il permet, avec Salomon, « d'égayer un peu le visage par un modeste « souris; » mais pour ce qui est de « ces grands « éclats et de ces secousses du corps, » qui tiennent de la convulsion; selon lui, elles ne sont pas d'un homme « vertueux, et qui se possède lui- « même. » Ce qu'il inculque souvent[1], comme une des obligations du christianisme.

S'il faut pousser ces maximes à toute rigueur et dans tous les cas, ou s'il est permis quelquefois d'en adoucir la sévérité, nul homme ne doit entreprendre de le décider par son propre esprit. Dieu, qui sait la valeur des biens qu'il nous promet, et les secours qu'il nous donne pour y parvenir, sait aussi à quel prix il les doit mettre. Il ne faut pas du moins que nos faiblesses nous empêchent de reconnaître la sainte rigueur de sa loi, ni d'envisager le maintien austère de la vertu chrétienne; au contraire, il faut toujours voir la vérité tout entière, afin de reconnaître de quoi nous avons à nous humilier, et où nous sommes obligés de tendre. On ne peut pousser plus loin l'obligation d'un chrétien, que fait saint Basile sur cette parole de Notre-Seigneur : « On rendra « compte au jugement d'une parole inutile[2], » lorsque, demandant ce que c'est que cette parole appelée par le Fils de Dieu à un si sévère jugement, il répond[3] que « toute parole qui ne se rap- « porte pas à l'utilité que nous devons rechercher « en Notre-Seigneur est de ce genre; et, conti- « nue-t-il, le péril de proférer de telles paroles « est si grand, qu'un discours qui serait bon de « soi, mais qu'on ne rapporterait pas à l'édifica- « tion de sa foi, n'est pas exempt de péril, sous « prétexte du bien qu'il contient; mais que dès là « qu'il ne tend pas à édifier le prochain, il afflige « le Saint-Esprit : » ce qu'il prouve par un passage de l'Épître aux Éphésiens. « Or, conclut-il, « quel besoin de dire quel mal c'est d'affliger le « Saint-Esprit? »

Partout ailleurs il confirme la même doctrine[4], et il ne faut pas s'imaginer qu'il ne parle que pour les moines; puisqu'au contraire, et ses paroles et ses preuves, et tout l'esprit de ses discours, démontrent qu'il veut proposer les obligations communes du christianisme, comme étant d'autant plus celles des moines, qu'un moine n'est autre chose qu'un chrétien qui s'est retiré du monde pour accomplir tous les devoirs de la religion chrétienne.

Que si l'on dit qu'en tout cas les défauts que reprend ici saint Basile sont des péchés véniels, et que, pour cela, on les appelle petits péchés; ce Père ne souffrira pas ce discours à un chrétien. « Il n'y a point, dit-il[5], de petit péché, le grand « péché est toujours celui que nous commettons, « parce que c'est celui-là qui nous surmonte; et

[1] *De Mor.* lib. IV, cap. XIV.
[2] *De Rep.* lib. X.
[3] *Ambr. ibid. Hier. ibid. Basil. Constitut. mon.* cap. XII, t. II, pag. 557.
[4] *Col.* IV, 6.
[5] 2. 2. *q.* CLXVIII, *art.* 4, *corp.*
[6] *Reg. brev. int.* XXXI, t. II, pag. 425.
[7] *Reg. fus. int.* XVII, t. II, pag. 360.
[8] *Eccli.* XXI, 23.

[1] *Constit. mon.* cap. XII; *sup. Epist.* XXII, col. 411, n° 1, t. III, pag. 99.
[2] *Matt.* XII, 36.
[3] *Reg. brev. int.* XXIII, t. II, pag. 423.
[4] *Epist.* XXII, *Constit. mon.* cap. XII; *ubi sup.*
[5] *Reg. brev. int.* CCXCIII, t. II, pag. 518.

« le petit est celui que nous surmontons. » Et encore qu'il soit véritable en un sens de comparaison, qu'il y a de petits péchés, le fidèle ne sait jamais avec certitude jusqu'à quel point ils sont aggravés par le violent attachement d'un cœur qui s'y livre, et il doit toujours trembler à cette sentence du Sage : « Qui méprise les petites « choses tombe peu à peu [1]. »

34. Par tous ces principes des saints Pères, sans examiner le degré de mal qu'il y a dans la comédie, ce qui dépend des circonstances particulières, on voit qu'il la faut ranger parmi les choses les plus dangereuses; et, en particulier, on peut juger si les Pères, ou les saints docteurs qui les ont suivis, et saint Thomas comme les autres, avec les règles sévères qu'on vient d'entendre de leur bouche, auraient pu souffrir les bouffonneries de nos théâtres, ni qu'un chrétien y fît le ridicule personnage de plaisant. Aussi ne peut-on pas croire qu'il se trouve jamais un homme sage qui n'accorde facilement, du moins, qu'être bouffon de profession ne convient pas à un homme grave, tel qu'est sans doute un disciple de Jésus-Christ. Mais dès que vous aurez fait ce pas, saint Chrysostôme retombera sur vous avec une étrange force, en vous disant : C'est pour vous qu'un chrétien se fait bouffon; c'est pour vous qu'il renonce à la dignité du nom qu'il porte : « Otez « les auditeurs, vous ôterez les acteurs, » s'il est si beau « d'être plaisant sur un théâtre, que n'ou- « vrez-vous cette porte aux gens libres [2]? » nous dirions maintenant aux honnêtes gens : « Quelle « beauté dans un art où l'on ne peut exceller sans « honte ? » et le reste.

Saint Thomas, comme on a vu, marche sur ses pas; et, s'il a un peu plus suivi les idées, ou, si vous voulez, les locutions d'Aristote, dans le fond, il ne s'est éloigné en rien de la régularité des saints Pères.

35. Cela posé, il est inutile d'examiner les sentiments des autres docteurs. Après tout, j'avouerai sans peine qu'après s'être longtemps élevé contre les spectacles, et en particulier contre le théâtre, il vint un temps, dans l'Église, qu'on espéra de le pouvoir réduire à quelque chose d'honnête ou de supportable, et par là d'apporter quelque remède à la manie du peuple envers ces dangereux amusements. Mais on connut bientôt que le plaisant et le facétieux touche de trop près au licencieux pour en être entièrement séparé. Ce n'est pas qu'en métaphysique cette séparation soit absolument impossible, ou, comme parle l'école, qu'elle implique contradiction; disons plus, on voit en effet des représentations innocentes qui sera assez rigoureux pour condamner dans les colléges celles d'une jeunesse réglée, à qui ses maîtres proposent de tels exercices pour leur aider à former ou leur style ou leur action, et, en tout cas, leur donner, surtout à la fin de leur année, quelque honnête relâchement? Et néanmoins voici ce que dit sur ce sujet une savante compagnie, qui s'est dévouée avec tant de zèle et de succès à l'instruction de la jeunesse [1] : « Que les « tragédies et les comédies, qui ne doivent être « faites qu'en latin, et dont l'usage doit être très- « rare, aient un sujet saint et pieux ; que les in- « termèdes des actes soient tous latins, et n'aient « rien qui s'éloigne de la bienséance, et qu'on n'y « introduise aucun personnage de femme, ni ja- « mais l'habit de ce sexe. » En passant, on trouve cent traits de cette sagesse dans les règlements de ce vénérable institut; et on sait, en particulier, sur le sujet des pièces de théâtre, qu'avec toutes les précautions qu'on y apporte pour éloigner tous les abus de semblables représentations, le meilleur est, après tout, qu'elles soient très-rares. Que si, sous les yeux et la discipline de maîtres pieux, on a tant de peine à régler le théâtre, que sera-ce dans la licence d'une troupe de comédiens, qui n'ont point de règle que celles de leur profit et du plaisir des spectateurs? Les personnages de femme, qu'on exclut absolument de la comédie pour plusieurs raisons, et, entre autres, pour éviter les déguisements que nous avons vus condamnés, même par les philosophes, la réduisent à si peu de sujets, qui encore se trouveraient infiniment éloignés de l'esprit des comédies d'aujourd'hui, qu'elles tomberaient d'elles-mêmes si on les renfermait dans de telles règles. Qui ne voit donc que la comédie ne se pourrait soutenir, si elle ne mêlait le bien et le mal, plus portée encore au dernier, qui est plus du goût de la multitude? C'est aussi pour cette raison que parmi tant de graves invectives des saints Pères contre le théâtre, on ne trouve pas que jamais ils soient entrés dans l'expédient de le réformer. Ils savaient trop que qui veut plaire le veut à quelque prix que ce soit : de deux sortes de pièces de théâtre, dont les unes sont graves, mais passionnées, et les autres simplement plaisantes ou même bouffonnes; il n'y en a point qu'on ait trouvées dignes des chrétiens, et on a cru qu'il serait plus court de les rejeter tout à fait, que de se travailler vainement à les réduire contre leur nature aux règles sévères de la vertu. Le génie des pièces comiques est de chercher la bouffonnerie; César même ne trouvait pas que Térence fût assez plaisant : on veut plus d'emportement dans le risible, et le

[1] *Eccli.* XIX, 2.
[2] *Hom.* VI *in Matt. Hom.* XVII *in Ep. ad Eph.* n° 3, t. XI, pag. 125.

[1] *Rat. Stud. lit. reg. Rect. art.* 13.

goût qu'on avait pour Aristophane et pour Plaute, montre assez à quelle licence dégénère naturellement la plaisanterie. Térence, qui, à l'exemple de Ménandre, s'est modéré sur le ridicule, n'en est pas plus chaste pour cela; et on aura toujours une peine extrême à séparer le plaisant d'avec l'illicite et le licencieux. C'est pourquoi on trouve ordinairement, dans les canons, ces quatre mots unis ensemble : LUDICRA, JOCULARIA, TURPIA, OBSCŒNA : *les discours plaisants, les discours bouffons, les discours malhonnêtes, les discours sales :* non que ces choses soient toujours mêlées; mais à cause qu'elles se suivent si naturellement, et qu'elles ont tant d'affinité, que c'est une vaine entreprise de les vouloir séparer. C'est pourquoi il ne faut pas espérer de rien faire de régulier de la comédie, parce que celles qui entreprennent de traiter les grandes passions veulent remuer les plus dangereuses, à cause qu'elles sont aussi les plus agréables; et que celles dont le dessein est de faire rire, qui pourraient être, ce semble, les moins vicieuses, outre l'indécence de ce caractère dans un chrétien, attirent trop facilement le licencieux, que les gens du monde, quelque modérés qu'ils paraissent, aiment mieux ordinairement qu'on leur enveloppe, que de le supprimer entièrement.

On voit en effet, par expérience, à quoi s'est enfin terminée toute la réforme de la comédie qu'on a voulu introduire dans nos jours. Le licencieux grossier et manifeste est demeuré dans les farces, dont les pièces comiques tiennent beaucoup : on ne peut goûter sans amour les pièces sérieuses; et tout le fruit des précautions d'un grand ministre qui a daigné employer ses soins à purger le théâtre, c'est qu'on y présente aux âmes infirmes des appâts plus cachés et plus dangereux.

C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que l'Église ait improuvé en général tout ce genre de plaisirs : car, encore qu'elle restreigne ordinairement les punitions canoniques qu'elle emploie pour les réprimer, à certaines personnes, comme aux clercs; à certains lieux, comme aux églises; à certains jours, comme aux fêtes; à cause que communément, ainsi que nous l'avons remarqué, par sa bonté et par sa prudence, elle épargne la multitude dans les censures publiques : néanmoins, parmi ces défenses, elle jette toujours des traits piquants contre ces sortes de spectacles, pour en détourner tous les fidèles. Saint Charles, qu'on allègue comme un de ceux dont la charitable condescendance entra pour un peu de temps dans le dessein de corriger la comédie, en perdit bientôt l'espérance; et, dans les soins qu'il prit de mettre à couvert des corruptions du théâtre au moins le carême et les saints jours, il ne cesse d'en inspirer un dégoût universel, en appelant la comédie *un reste de gentilité*[1] : non qu'il y eût à la lettre, dans les spectacles de son temps, des restes du paganisme; mais parce que les passions qui ont formé les dieux des Gentils y règnent encore, et se font encore adorer par les chrétiens. Quelquefois, à l'exemple des anciens canons, dont il a pris tout l'esprit, il se contente de les appeler *des spectacles inutiles :* LUDICRA ET INANIA SPECTACULA[2] : ne jugeant pas que les chrétiens, dont les affaires sont si graves, et doivent être jugées dans un tribunal si redoutable, puissent trouver de la place dans leur vie pour de si longs amusements; quand d'ailleurs ils ne seraient pas si remplis de tentations, soit grossières, soit délicates, et par là plus périlleuses; ni se passionner si violemment pour des choses vaines. Au reste, il range toujours ces malheureux divertissements *parmi les attraits et les pépinières du vice*, ILLECEBRAS ET SEMINARIA VITIORUM; et s'il ne frappe pas ceux qui s'y attachent des censures de l'Église, il les abandonne au zèle et à la censure des prédicateurs, à qui il ordonne de ne rien omettre pour inspirer de l'horreur de ces jeux pernicieux, en ne « cessant « de les détester comme les sources des calamités « publiques, et des vengeances divines. Il ad« moneste les princes et les magistrats de chasser « les comédiens, les baladins, les joueurs de farce, « et autres pestes publiques, comme gens perdus « et corrupteurs des bonnes mœurs, et de punir « ceux qui les logent dans les hôtelleries[3]. » Je ne finirais jamais si je voulais rapporter tous les titres dont il les note. Voilà les saintes maximes de la religion chrétienne sur la comédie. Ceux qui avaient espéré de lui trouver des approbations ont pu voir, par la clameur qui s'est élevée contre la Dissertation, et par la censure qu'elle a attirée à ceux qui ont avoué qu'ils en avaient suivi quelques sentiments, combien l'Église est éloignée de les supporter : et c'est encore une preuve contre cette scandaleuse Dissertation, qu'encore qu'on l'attribue à un théologien, on ne lui ait pu donner des théologiens, mais de seuls poëtes comiques pour approbateurs, ni la faire paraître autrement qu'à la tête et à la faveur des comédies.

Mais c'en est assez sur ce sujet, quoiqu'il y ait encore à montrer une voie plus excellente. Pour déraciner tout à fait le goût de la comédie, il faudrait inspirer celui de la lecture de l'Évangile, et celui de la prière. Attachons-nous comme saint

[1] *Act. Eccl. Med. part. IV; Inst. Prædic. edit.* 1599, pag. 485.
[2] *Ibid. part. VI, etc.*
[3] *Ibid.* pag. 40. *Conc. prov.* I, pag. 86. *Conc.* III, pag. 316. *Conc.* VI, *etc.*

Paul *à considérer Jésus l'auteur et le consommateur de notre foi*[1] : ce Jésus, qui ayant voulu prendre toutes nos faiblesses, *à cause de la ressemblance, à la réserve du péché*[2], a bien pris nos larmes, nos tristesses, nos douleurs et jusqu'à nos frayeurs; mais n'a pris ni nos joies ni nos ris, et n'a pas voulu que ses lèvres, *où la grâce était répandue*[3], fussent dilatées une seule fois par un mouvement qui lui paraissait accompagné d'une indécence indigne d'un Dieu fait homme. Je ne m'en étonne pas; car nos douleurs et nos tristesses sont très-véritables, puisqu'elles sont de justes peines de notre péché : mais nous n'avons point sur la terre depuis le péché, de vrai sujet de nous réjouir : ce qui a fait dire au Sage[4] : « J'ai estimé le ris une erreur, et j'ai dit à la joie : « Pourquoi me trompes-tu? » ou, comme porte l'original : « J'ai dit au ris : Tu es un fou; et « à la joie : Pourquoi fais-tu ainsi? » pourquoi me transportes-tu comme un insensé, et pourquoi me viens-tu persuader que j'ai sujet de me réjouir, quand je suis accablé de maux de tous côtés? Ainsi le Verbe fait chair, la Vérité éternelle manifestée dans notre nature, en a pu prendre les peines, qui sont réelles; mais n'en a pas voulu prendre le ris et la joie, qui ont trop d'affinité avec la déception et avec l'erreur.

Jésus-Christ n'est pas pour cela demeuré sans agrément : « tout le monde était en admiration « des paroles de grâce qui sortaient de sa bou« che[5]; » et non-seulement ses apôtres lui disaient : « Maître, à qui irons-nous? vous avez des paro« les de vie éternelle[6]; » mais encore ceux qui étaient venus pour se saisir de sa personne répondaient aux pharisiens, qui leur en avaient donné l'ordre : « Jamais homme n'a parlé comme cet « homme[7]. » Il parle néanmoins encore avec une tout autre douceur, lorsqu'il se fait entendre dans le cœur, et qu'il y fait sentir ce feu céleste dont David était transporté en prononçant ces paroles[8] : « Le feu s'allumera dans ma médita« tion. » C'est de là que naît dans les âmes pieuses, par la consolation du Saint-Esprit, l'effusion d'une joie divine; un plaisir sublime que le monde ne peut entendre, par le mépris de celui qui flatte les sens; un inaltérable repos dans la paix de la conscience, et dans la douce espérance de posséder Dieu : nul récit, nulle musique, nul chant ne tient devant ce plaisir : s'il faut, pour nous émouvoir, des spectacles, du sang répandu, de l'amour, que peut-on voir de plus beau ni de plus touchant que la mort sanglante de Jésus-Christ et de ses martyrs; que ses conquêtes par toute la terre, et le règne de sa vérité dans les cœurs; que les flèches dont il les perce, et que les chastes soupirs de son Église et des âmes qu'il a gagnées, et qui courent après ses parfums? Il ne faudrait donc que goûter ces douceurs célestes et cette manne cachée, pour fermer à jamais le théâtre, et faire dire à toute âme vraiment chrétienne : *Les pécheurs*, ceux qui aiment le monde, *me racontent des fables*, des mensonges, et des inventions de leur esprit : ou, comme lisent les Septante : « ils me racontent, ils « me proposent des plaisirs; mais il n'y a rien là « qui ressemble à votre loi[1] : » elle seule remplit les cœurs d'une joie qui, fondée sur la vérité, dure toujours.

Pour ceux qui voudraient de bonne foi qu'on réformât à fond la comédie, pour, à l'exemple des sages païens, y ménager, à la faveur du plaisir, des exemples et des instructions sérieuses pour les rois et pour les peuples, je ne puis blâmer leur intention : mais qu'ils songent qu'après tout, le charme des sens est un mauvais introducteur des sentiments vertueux. Les païens, dont la vertu était imparfaite, grossière, mondaine, superficielle, pouvaient l'insinuer par le théâtre : mais il n'a ni l'autorité, ni la dignité, ni l'efficace qu'il faut pour inspirer les vertus convenables à des chrétiens : Dieu renvoie les rois à sa loi, pour y apprendre leurs devoirs : « Qu'ils la lisent tous les « jours de leur vie[2] » qu'ils la méditent nuit et jour, comme un David[3] : « qu'ils s'endorment en« tre ses bras, et qu'ils s'entretiennent avec elle « en s'éveillant, » comme un Salomon[4] : pour les instructions du théâtre, la touche en est trop légère, et il n'y a rien de moins sérieux, puisque l'homme y fait à la fois un jeu de ses vices et un amusement de la vertu.

[1] *Heb.* XII, 2.
[2] *Ibid.* IV, 15.
[3] *Ps.* XLIV, 3.
[4] *Eccl.* II, 2.
[5] *Luc.* IV, 22.
[6] *Joan.* VI, 69.
[7] *Ibid.* VII, 46.
[8] *Ps.* XXXVIII, 4.

[1] *Ps.* CXVIII, 84.
[2] *Deut.* XVII, 19.
[3] *Ps.* CXVIII, 55, 93, 96.
[4] *Prov.* VI, 22.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE.

PREMIÈRE PARTIE.

LES ÉPOQUES OU LA SUITE DES TEMPS.

DEUXIÈME PARTIE.

LA SUITE DE LA RELIGION.

TROISIÈME PARTIE.

LES EMPIRES.

POLITIQUE

TIRÉE

DES PROPRES PAROLES DE L'ÉCRITURE SAINTE.

LIVRE PREMIER.

DES PRINCIPES DE LA SOCIÉTÉ PARMI LES HOMMES.

DÉFENSE

DE LA TRADITION ET DES SAINTS PÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

Où l'on découvre les erreurs expresses sur la Tradition et sur l'Église, le mépris des Pères, avec l'affaiblissement de la foi de la Trinité et de l'Incarnation, et la pente vers les ennemis de ces mystères.

LIVRE PREMIER.

Erreurs sur la tradition et l'infaillibilité de l'Église.

LIVRE SECOND.

Suite d'erreurs sur la tradition. L'infaillibilité de l'Église ouvertement attaquée. Erreurs sur les Écritures et sur les preuves de la Trinité.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

M. Simon, ennemi et téméraire censeur des saints Pères.

SECONDE PARTIE.

Erreurs sur la matière du péché originel et de la grâce.

LIVRE CINQUIÈME.

M. Simon partisan des ennemis de la grâce, et ennemi de saint Augustin : l'autorité de ce Père.

Pages.

LIVRE SIXIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

Saint Augustin condamné par M. Simon : erreurs de ce critique sur le péché originel.

LIVRE HUITIÈME.

Méthode pour établir l'uniformité dans tous les Pères, et preuve que saint Augustin n'a rien dit de singulier sur le péché originel.

LIVRE NEUVIÈME.

Passages de saint Chrysostôme, de Théodoret, et de plusieurs autres concernant la tradition du peché originel.

LIVRE DIXIÈME.

Semi-pélagianisme de l'auteur. Erreurs imputées à saint Augustin. Efficace de la grâce. Foi de l'Église par ses prières, tant en Orient qu'en Occident.

LIVRE ONZIÈME.

Comment Dieu permet le péché selon les Pères grecs et latins : confirmation, par les uns comme par les autres, de l'efficace de la grâce.

LIVRE DOUZIÈME.

La tradition constante de la doctrine de saint Augustin sur la Prédestination.

EXPOSITION

DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

sur les matières de controverses.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO